GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN RELIGION

MIT EINLEITUNG

DIE ISRAELITISCH-JÜDISCHE RELIGION

VON

J. WELLHAUSEN · A. JÜLICHER · A. HARNACK

N. BONWETSCH · K. MÜLLER · A. EHRHARD

E. TROELTSCH

DIE KULTUR DER GEGENWART I IV,1

HERAUSGEGEBEN VON

P. HINNEBERG

VERLAG VON

B. G. TEUBNER

THE WOLF W. BAUDISSIN
ORIENTAL LIBRARY

DUKE UNIVERSITY LIBRARY
DURHAM, N. C.

*Date*_____

DIE KULTUR DER GEGENWART

IHRE ENTWICKELUNG UND IHRE ZIELE

HERAUSGEGEBEN VON

PAUL HINNEBERG

DIE KULTUR DER GEGENWART

TEIL I ABTEILUNG IV, 1

GESCHICHTE
DER CHRISTLICHEN RELIGION

MIT EINLEITUNG:

DIE ISRAELITISCH-JÜDISCHE RELIGION

VON

JULIUS WELLHAUSEN · ADOLF JÜLICHER
ADOLF HARNACK · NATHANAEL BONWETSCH
KARL MÜLLER · ALBERT EHRHARD · ERNST TROELTSCH

ZWEITE STARK VERMEHRTE
UND VERBESSERTE AUFLAGE

1909
BERLIN UND LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

PUBLISHED JUNE 10, 1909.
PRIVILEGE OF COPYRIGHT IN THE UNITED STATES
RESERVED UNDER THE ACT APPROVED MARCH 3, 1905,
BY B. G. TEUBNER LEIPZIG.

ALLE RECHTE,
EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

Sch.R.
270
G379W

VORWORT.

Der die „Christliche Religion“ behandelnde Teil der „Kultur der Gegenwart“ war in erster Auflage 1906 erschienen und umfaßte in Einem Bande sowohl die Entwickelungsgeschichte wie die systematischen Disziplinen der christlichen Religion. Wesentliche Umgestaltungen des Textes, die sich für eine Neuauflage als wünschenswert erwiesen, vermehrten aber den Umfang so stark, daß bei der gegenwärtigen Drucklegung eine Teilung des Stoffes in zwei Bände notwendig wurde.

Verhältnismäßig wenig ist von dieser Neugestaltung der Inhalt des zweiten Bandes berührt worden: an der Gliederung der einzelnen systematischen Disziplinen in der ersten Auflage fand eine eingehende Prüfung nichts zu ändern, und ebenso zeigt der Text, bei vielfachen einzelnen Verbesserungen, im allgemeinen das gleiche Aussehen.

Aber auch der vorliegende erste Band hat in den dem Altertum und dem orientalischen Mittelalter gewidmeten Darstellungen im großen und ganzen den Wortlaut der ersten Auflage beibehalten. Erhebliche Veränderungen dagegen weisen die dem abendländischen Mittelalter und der Neuzeit gewidmeten Abschnitte auf. So hat Karl Müller seine ursprünglich auf 37 Seiten zusammengedrängte Darstellung des westeuropäischen Christentums im Mittelalter um mehr als das Doppelte erweitert und sich dadurch die Möglichkeit geschaffen, neben den Problemen der Kirchenverfassung auch der dogmengeschichtlichen Seite seiner Aufgabe in vollem Maße gerecht zu werden. Eine ebenso bemerkenswerte Ausgestaltung des ursprünglichen Textes zeigt die Darstellung der Geschichte des Protestantismus: welchen Abschnitten diese Überarbeitung am meisten zugute gekommen ist, hat Troeltsch am Schluß seines Artikels, in der Literaturübersicht, selber des näheren dargelegt.

Ganz neu vollends ist die Darstellung des nachmittelalterlichen Katholizismus. Die kurze Skizze, die in der ersten Auflage Franz Xaver Funk dem Gegenstande gewidmet hatte, trug den Charakter einer sorgfältigen und im Urteil maßvollen Epitome. Aber die Arbeit war doch so stark

227242

im rein Äußerlichen stecken geblieben, daß sie neben der sich in der Vertiefung ihrer Aufgabe nicht genugtun könnenden Paralleldarstellung Troeltschs einen mehr als bescheidenen Eindruck machte. Darum schien es mir nach dem vor Jahr und Tag erfolgten Heimgang des greisen Tübinger Gelehrten notwendig, für eine neue Auflage das von ihm behandelte Thema einem anderen Forscher zu übertragen, und ich hoffe, eine unbefangene Kritik wird diesen Schritt ebenso billigen wie die Wahl des Ersatzmannes, den zu gewinnen mir gelungen ist.

So mögen denn die zwei Bände in ihrem neuen Gewande dieselbe Aufgabe erfüllen helfen, der ihr Vorgänger im alten dienen wollte: durch tiefere Einsicht in Wesen und Werden des Christentums zur Verständigung und zum Frieden zwischen den beiden heute mehr als je aufeinander angewiesenen Konfessionen beizutragen.

P. HINNEBERG.

INHALTSVERZEICHNIS.

EINLEITUNG.

Seite

DIE ISRAELITISCH-JÜDISCHE RELIGION . . 1—41

VON JULIUS WELLHAUSEN.

Einleitung . . . . . 1—2
I. Die Überlieferung des Alten Testaments, ihre inneren Widersprüche und ihre verschiedenen Schichten . . . . . 2—7
II. Das Anfangsstadium der Volks- und Religionsgeschichte . . . . . 7—15
III. Die Periode der Richter und der älteren Könige (ca. 1150—900) . . . 15—20
IV. Die gewöhnlichen und die außerordentlichen Propheten. Der Bruch Jahves mit Israel und der Untergang des Nordreichs (ca. 900—700) . . 20—24
V. Die prophetische Reformation in Jerusalem und der Untergang des Reiches Juda (721—586) . . . . . 25—28
VI. Das babylonische Exil, die Restauration und die Entstehung des Judentums (586 bis ca. 400) . . . . . 28—32
VII. Die jüdische Frömmigkeit . . . . . 32—36
VIII. Letzte Versteifung des Judentums im Kampfe gegen den Hellenismus 36—39
Literatur . . . . . 40—41

DIE CHRISTLICHE RELIGION.

A. ALTERTUM.

1. DIE RELIGION JESU UND DIE ANFÄNGE DES CHRISTENTUMS BIS ZUM NICAENUM . . . . . 42—131

VON ADOLF JÜLICHER.

Einleitung . . . . . 42—43

A. Jesus (—ca. 30).

I. Die Quellen für die Geschichte Jesu . . . . . 43—47
II. Der äußere Verlauf des Lebens Jesu . . . . . 47—53
III. Die Religion Jesu . . . . . 54—70

B. Paulus und das apostolische Zeitalter (—ca. 125) . . 70—99

I. Der Glaube an Jesu Auferstehung . . . . . 70—72
II. Die jerusalemische Urgemeinde . . . . . 72—76
III. Paulus, Lebensgang und Arbeit . . . . . 76—80

227242

Seite

IV. Religion und Theologie des Paulus . . . . . 80—91
V. Das Durchschnittschristentum in den alten Gemeinden . . . . . 92—94
VI. Die Entwickelung der paulinischen Theologie in den beiden nächsten Generationen . . . . . 94—99

C. Die christliche Religion in der Kirche von ca. 125 bis ca. 325 99—131

I. Das Christentum der Epigonen . . . . . 99—103
II. Der Kampf gegen die Gnosis, seine Gefahr und sein Segen . . . . 104—114
III. Die Verkirchlichung des Christentums seit den gnostischen Kämpfen . 114—126
Literatur . . . . . 127—131

2. KIRCHE UND STAAT BIS ZUR GRÜNDUNG DER STAATSKIRCHE 132—163
Von ADOLF HARNACK.

Einleitung . . . . . 132—134
I. Entstehung der Rechtsbildung in der Kirche . . . . . 134—136
II. Die Kirche im ersten Jahrhundert (ca. 30—130) in ihrem Verhältnis zum Staat und zur Kultur . . . . . 136—139
III. Die Kirche im zweiten Jahrhundert (ca. 130—230) in ihrem Verhältnis zum Staat und zur Kultur . . . . . 139—151
IV. Die Kirche im dritten Jahrhundert (ca. 230—311) in ihrem Verhältnis zum Staat und zur Kultur . . . . . 151—156
V. Die Entwickelung des Staats in der Richtung auf die Kirche . . . 156—159
VI. Schlußbetrachtung: Von Konstantin zu Gratian und Theodosius (306 bis 395). Die Vollendung der Staatskirche . . . . . 159—161
Literatur . . . . . 162—163

B. MITTELALTER UND NEUZEIT.

1. GRIECHISCH-ORTHODOXES CHRISTENTUM UND KIRCHE IN MITTELALTER UND NEUZEIT . . . . . 164—187
Von NATHANAEL BONWETSCH.

Einleitung . . . . . 164—165
I. Die Grundlegung im 4. und 5. Jahrhundert . . . . . 165—172
II. Die bestimmtere Ausprägung des byzantinischen Christentums seit Justinian und im Zeitalter der Bilderstreitigkeiten (seit 527) . . . . 172—174
III. Das byzantinische Christentum in seiner ausgebildeten Gestalt seit Photius (seit 858) . . . . . 174—176
IV. Seit dem Fall Konstantinopels (1453) . . . . . 177—179
V. Das griechisch-orthodoxe Christentum in Rußland (989 bis zur Gegenwart) 179—185
Literatur . . . . . 186—187

Seite

2. CHRISTENTUM UND KIRCHE WESTEUROPAS IM MITTELALTER . . . . . 188—297

VON KARL MÜLLER.

Einleitung 188
I. Lösung der westlichen Kirche von der östlichen . . . . . 188—189
II. Ausbreitung der lateinischen Kirche . . . . . 189—193
III. Die Einheit der lateinischen Kirche . . . . . 193—200
IV. Die Kirche in der religiös-theologischen Anschauung. Augustinus De civitate Dei . . . . . 200—204
V. Die Entstehung der päpstlichen Theokratie . . . . . 204—210
VI. Kultus, Frömmigkeit und Theologie bei Augustin und bis ins 9. Jahrhundert . . . . . 210—218
VII. Die mittelalterliche Theologie . . . . . 218—235
VIII. Mönchtum und Ordenswesen . . . . . 235—245
IX. Der mittelalterliche Kultus . . . . . 245—254
X. Die religiöse Volksunterweisung, die Sekten und die kirchlichen Zwangsmittel . . . . . 254—262
XI. Die Religiosität des Mittelalters . . . . . 263—281
XII. Die Ausgänge des Mittelalters . . . . . 281—292
Literatur . . . . . 293—297

3. KATHOLISCHES CHRISTENTUM UND KIRCHE WESTEUROPAS IN DER NEUZEIT . . . . . 298—430

VON ALBERT EHRHARD.

Einleitung . . . . . 298—303

A. Die Zeit der kirchlichen Reform und der Gegenreformationen (1555—1648) . . . . . 303—345

I. Die Hauptträger der kirchlichen Reform . . . . . 308—326
II. Der Aufschwung des religiös-kirchlichen Lebens . . . . . 327—341
III. Die Gegenreformationen und Religionskriege . . . . . 341—345

B. Die Zeit des kirchlichen Partikularismus und der religiösen Verarmung (1648—1815) . . . . . 345—379

I. Der kirchliche Partikularismus . . . . . 346—355
II. Die Haupterscheinungen des religiös-kirchlichen Lebens . . . . . 355—372
III. Die französische Revolution und ihre kirchlichen Folgen . . . . . 372—379

C. Das neunzehnte Jahrhundert 379 419

I. Die religiös-kirchlichen Restaurationsarbeiten . . . . . 383—395
II. Das Papsttum auf der Höhe seiner innerkirchlichen Macht . . . . 395—419
Literatur . . . . . 420—430

Seite

4. PROTESTANTISCHES CHRISTENTUM UND KIRCHE IN DER NEUZEIT . . . . . 431—792

VON ERNST TROELTSCH.

Einleitung . . . . . 431—433

A. Der Protestantismus in seinem allgemeinen Verhältnis zu Mittelalter und moderner Welt . . . . . 433—473

I. Die mittelalterlichen Grundlagen des Protestantismus . . . . . 433—454
II. Die Aufhebung der mittelalterlichen Idee im Protestantismus . . . 454—472
III. Die Gruppierung des geschichtlichen Stoffes . . . . . 472—473

B. Reformatoren und Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts . 473—527

I. Die humanistische Theologie . . . . . 473—481
II. Luther (1483—1546) . . . . . 481—494
III. Zwingli (1484—1531) . . . . . 495—503
IV. Die Täufer und Spiritualisten . . . . . 504—516
V. Calvin (1509—1564) . . . . . 517—527

C. Der Alt-Protestantismus (16. und 17. Jahrhundert) . . 527—600

I. Das Luthertum . . . . . 528—552
II. Der Calvinismus . . . . . 552—587
III. Der Anglikanismus und Independentismus . . . . . 587—600

D. Der moderne Protestantismus (18. und 19. Jahrhundert) . 600—743

I. Die moderne Welt und die moderne Wissenschaft . . . . . 600—611
II. Die moderne Ethik in ihrer Wirkung auf den Protestantismus . . . 611—617
III. Die moderne Religionswissenschaft und ihre Wirkung auf den Protestantismus . . . . . 617—624
IV. Der moderne Staats- und Kirchenbegriff . . . . . 624—634
V. Soziale Tatsachen und Theorien der modernen Welt . . . . . 634—649
VI. Die Auflösung der protestantischen Askese . . . . . 650—661
VII. Neue religiöse Bewegungen innerhalb des Protestantismus . . . . . 661—687
VIII. Umsetzung des Protestantismus in eine philosophische Bildungsreligion 687—706
IX. Die Fortentwickelung des alten Landeskirchentums . . . . . 706—720
X. Die Theologie des Neuprotestantismus . . . . . 721—742
Schlußbetrachtung . . . . . 742—743
Literatur . . . . . 744—755

Register . . . . . 756—792

ISRAELITISCH-JÜDISCHE RELIGION.

Von

Julius Wellhausen.

Einleitung. Die israelitisch-jüdische Religion ist deshalb für die Kultur der Gegenwart von großer Wichtigkeit, weil sie die Vorstufe der christlichen ist. Das Evangelium fußt auf dem Judentum, dieses wiederum auf dem älteren Hebraismus. Das Judentum beginnt mit der Restauration nach dem babylonischen Exil; das alte Israel endet mit der Zerstörung Samariens — dazwischen liegt ein Übergang, der von der Zerstörung Samariens durch die Assyrer bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer reicht.

Religion und Volk von Israel gehören zusammen. Das Volk ist semitischen Ursprungs, und auch die Religion trägt die Spuren davon. Das Land Palästina, die Brücke zwischen Vorderasien und Ägypten, in der Mitte dieser beiden alten Kulturzentren gelegen, hat das Volk in den Wirbel der Weltgeschichte hineingezogen, und auch die Religion ist von diesem Wirbel entscheidend beeinflußt, wenngleich sie nicht darin untergegangen, sondern siegreich daraus emporgetaucht ist.

„Hodiernis prophetis tanto in odio est historia exotica, ut quum chronologia sacra instruenda sit, eam maxime inquinari putent, si ad tempora historiae, ut ipsi loquuntur, profanae referatur“ — sagt Joseph Scaliger. Der Widerwille, dem er bei seinen theologischen Zeitgenossen begegnete, als er die israelitische Geschichte mit der universalen in Verbindung zu setzen wagte, hat inzwischen beträchtlich nachgelassen. Während ehedem das Alte Testament den übrigen alten Orient beleuchten mußte, empfängt es nunmehr auch selber Licht von den neu entdeckten und entzifferten ägyptischen und babylonisch-assyrischen Denkmälern. Das israelitische Altertum kann nicht mehr isoliert werden; man sieht zu deutlich, wie eng es auf allen Seiten mit der näheren und entfernteren Umgebung zusammenhängt. Auch über die historisch nachweisbare Berührung hinaus muß es unter die Analogie der allgemeinen Kulturentwickelung gestellt werden. Das israelitische Volkstum muß dem anderer Nationen verglichen werden, und von dem Volkstum läßt sich die Religion nicht trennen.

Nur hat die weltgeschichtliche und die vergleichende Betrachtung nicht die Aufgabe, alles zu nivellieren. Sie darf nicht darauf ausgehen, nachzuweisen, daß an der israelitisch-jüdischen Religion nichts Besonderes sei. Sie darf über der Ähnlichkeit der Anfänge und der Analogie der Entwickelung die Differenz des Endergebnisses nicht übersehen. Nicht weniger als das Gemeinsame tritt auch das Verschiedenartige durch die Vergleichung hervor. Auf anderem Wege als durch Vergleichung läßt sich sogar der eigentümliche Wert einer Religion überhaupt nicht erkennen und dartun. Wenn derselbe dem Glauben ihrer Bekenner von vornherein feststeht, so doch dem Glauben der Muhammedaner der absolute Wert des Islams nicht minder, als dem Glauben der Juden und Christen der absolute Wert des Mosaismus oder des Evangeliums.

Das theoretisch durchaus unanfechtbare Recht der Vergleichung wird allerdings praktisch dadurch beeinträchtigt, daß derjenige, welcher sie vornimmt, die einzelnen Objekte der Vergleichung größtenteils nur recht oberflächlich kennt. Er verliert leicht den Boden unter den Füßen und gerät in eine gefährliche Schwebe. Immer wird darum das genaueste historische Studium der einzelnen Religion der Anfang und die Hauptsache bleiben müssen. Exklusiv läßt es sich aber doch wiederum nicht betreiben, aus einem gewissen circulus vitiosus kommt man hier wie anderswo nicht heraus. Ein günstiger Umstand ist es, daß die Stufen einer und derselben Religion den Arten verschiedener Religionen bis zu einem gewissen Grade entsprechen. Die Vergleichung der aufeinanderfolgenden Phasen ist darum ebenso lehrreich wie die Vergleichung der nebeneinander stehenden Arten, und sie hat den Vorzug, das Fließende nicht als fest zu behandeln. Natürlich ist sie nur möglich bei Religionen, die überhaupt eine Entwickelung durchgemacht haben. Daß die israelitisch-jüdische Religion zu diesen gehört, soll im folgenden gezeigt werden.

I. Die Überlieferung des Alten Testaments, ihre inneren Widersprüche und ihre verschiedenen Schichten. Wenn die Überlieferung des Alten Testaments für eine solide Einheit genommen wird, so ergibt sich daraus folgende Vorstellung über Ursprung und Ausbildung der israelitisch-jüdischen Religion.

Die systematische Betrachtungsweise.

Der Monotheismus ist die Urreligion. Er erscheint von Anfang an als etwas Selbstverständliches. Er wird nicht offenbart — die Offenbarung hat im Buch Genesis überhaupt keinen theoretischen Inhalt und bezieht sich als Theophanie nur auf den Ort, wo die Gottheit wohnt und verehrt sein will, und gelegentlich auf den Namen, auf den sie hört. Er wird auch nicht von vornherein in Gegensatz zu dem Heidentum gestellt. Seine Differenzierung vom Polytheismus wird nicht ausdrücklich erzählt, sie liegt nur unausgesprochen in der Berufung Abrahams. Damit beginnt Israel sich auszusondern, während bis dahin kein Unterschied zwischen den Völkern bestanden hat. Abraham verläßt zwar seine babylonische Heimat nicht,

wie die Rabbinen sagen, wegen des dort herrschenden Polytheismus, sondern er geht in die Fremde, um seinen Nachkommen die Stätte zu bereiten, wo sie dereinst wohnen sollen — ein Vorläufer der hebräischen Einwanderung in Palästina, wie Herkules ein Vorläufer der dorischen in den Peloponnes. Aber er begründet doch auch einen inneren Gegensatz zunächst gegen die in Palästina wohnenden Kanaaniten, von denen er sich fern hält, obgleich er unter ihnen wohnt, und weiterhin gegen die Heiden d. h. die nichtisraelitischen Völker überhaupt. Die ethnische Ausscheidung und Abscheidung ist zugleich religiös, weil Volk und Religion auf das engste zusammenhängen. Unter den Söhnen Abrahams wird weiter Isaak, unter den Söhnen Isaaks wird Jakob selegiert. Die nationale und religiöse Besonderung Israels wird schließlich vollendet durch Moses. Der Gott der Welt schließt unter dem Namen Jahve einen Bund mit Israel, um dieses Volk im Gegensatz zu allen anderen sich anzueignen, unter der Bedingung, daß es sein Gesetz halte. Volk und Gesetz entstehen miteinander, der Bund ist zugleich Gesetz. Die gesetzlichen Verordnungen betreffen vorzugsweise den Gottesdienst. Das Volk, bestehend aus verschiedenen Stämmen und Geschlechtern, wird nicht als Staat, sondern als sakrale Gemeinde geeinigt und organisiert. Die Gemeinde gruppiert sich um das eine und wahre Heiligtum, die Stiftshütte, in konzentrischen Kreisen. Den inneren Kreis bildet der Klerus, der sehr zahlreich ist und einen Stamm für sich bildet. An der Spitze des Ganzen steht kein weltliches, sondern ein geistliches Haupt, der Hohepriester. Die Verfassung ist von vornherein eine ausgebildete Hierokratie. Die Hauptfunktion des öffentlichen Lebens ist der Kultus. Er ist vollständig und einheitlich geregelt, seine Minutien werden genau vorgeschrieben, für irgendwelche Freiheit ist kein Spielraum. Mit diesem System des Kultus beginnt die Geschichte Israels, das rituale Gesetz ist ihr Anfang.

Mit dem Anfang ist zugleich auch das Ziel erreicht, es gibt nichts darüber hinaus. Nur Abfall ist möglich, kein Fortschritt. Innerlich wenigstens ist mit Moses alles abgeschlossen. Was nach ihm noch hinzukommen muß, ist nur etwas Äußerliches: die Eroberung des gelobten (d. h. verheißenen) Landes. Sie war aber ebenfalls schon durch Moses vorbereitet und verschwindet an Bedeutung völlig gegenüber dem Gesetz. Das Gesetz ist nicht erst mit der Ansiedelung in Palästina entstanden, die Theokratie war schon fertig in der Zeit der Wanderung in der Wüste. Die Eroberung des Landes wurde durch Josua nur durchgeführt und vollendet. Nach Jahves Befehl soll die kanaanitische Bevölkerung völlig ausgerottet werden, um Israel heidenrein zu erhalten. Es geschieht jedoch nicht genügend, und die Folge ist, daß die Israeliten seit der Ansiedelung von Zeit zu Zeit immer wieder durch das Heidentum angesteckt werden. Ohne irgendeinen Grund zu haben, fallen sie ruckweise zum Götzendienst ab, bekehren sich zwar, wenn Jahve sie straft, erliegen aber einem Rückfall, sobald die Strafe aufhört. Dies Schaukelspiel geht durch, nicht bloß während der Periode der

sogenannten Richter, sondern auch während der ganzen Königszeit bis zum babylonischen Exil. Als Warner und Zeugen (d. h. Ankläger) sendet Jahve die Propheten. Sie verkünden durchaus nichts Neues, sondern handhaben und predigen nur das Gesetz, das sozusagen bloß auf dem Papier steht, aber nicht durchdringt. Erst nach dem babylonischen Exil wird es anders: da hat das Gesetz plötzlich Kraft, die Hierokratie ist vorhanden, und die Propheten sind nicht mehr nötig. Wir haben da also eine Religionsgeschichte, welche die Geschichte ausschließt, vermittels eines im Anfang stehenden, für alle Zeit gültigen und genügenden Gesetzes.

Widerspruch der geschichtlichen und prophetischen Bücher gegen das Gesetz.

Streng einheitlich ist diese Betrachtungsweise, die sich durch das ganze Alte Testament hindurchzieht. Aber sie ist erst nachträglich gemacht und aufgetragen. Die neuere Forschung hat diese Einheit gesprengt. Unter der gleichförmigen Oberfläche zeigen sich disparate Reste von Unterschichten, die man hervorheben muß, um zur historischen Wahrheit zu gelangen. Die literarische Analyse hat seit ASTRUC den brüchigen Charakter des Ganzen erkannt und die Komposition mit Glück in ihre ursprünglichen Bestandteile zu zerlegen gesucht. Die historische Kritik hat seit DE WETTE angefangen, durch die Widersprüche, die sich finden, das starre Gesamtbild aufzulösen und in Fluß zu bringen. Tiefgreifende und durchgehende Widersprüche sind vorhanden, und sie drängen zur Annahme einer Entwickelung der israelitischen Religion, d. h. zunächst des sogenannten mosaischen Kultus. Sie lassen sich nicht neben- und miteinander, sondern nur nacheinander verstehen, als Phasen eines historischen Prozesses der Kultusgeschichte. Das Geschäft, sie richtig in diesen Prozeß einzuordnen, wird ermöglicht dadurch, daß wir einige wichtige und zuverlässige Data über den Gang desselben aus den historischen und prophetischen Büchern des Alten Testaments entnehmen können.

Die Starrheit des Gesamtbildes der alttestamentlichen Überlieferung hängt davon ab, daß ihm der Stempel des pentateuchischen Gesetzes aufgedrückt ist. Es handelt sich also wesentlich um die Frage, ob die Voraussetzung widerspruchsfrei ist, daß dieses Gesetz am Anfang stand. Sie muß verneint werden. Die nachmosaische Geschichte geht nicht von einem solchen Anfang aus. Sobald wir aus dem Pentateuch (oder richtiger dem Hexateuch, denn das Buch Josua gehört inhaltlich mit den fünf Büchern Moses zusammen) heraustreten, kommen wir mit den Büchern der Richter, Samuelis und der Könige in eine ganz andere Sphäre. Statt der Kirchengeschichte setzt mit einem mal die Weltgeschichte ein, die Heiligkeit hört auf und die Natur beginnt, es ist der Abstand zweier verschiedener Welten. Der Geist des Deboraliedes (Richt. 5), das ganz nahe an die Zeit Moses' heranreicht, ist grundverschieden von dem des Gesetzes: Jahve steht hier seinem Volke nicht als Pädagog und Zwangserzieher gegenüber, sondern identifiziert sich mit dem israelitischen Heere. Ebenso der Geist der ältesten Erzählungen, z. B. Richt. 17. 18: die Daniten begehen lauter Greuel, die von Jahve im Gesetz verboten sind; aber ahnungslos und zu

seiner Ehre. Von der Hierokratie findet sich im ganzen Richterbuch (mit Ausnahme von Kap. 19—21) keine Spur; so plötzlich wie sie unter Moses vom Himmel in die Wüste herabgefahren ist, so plötzlich ist sie im Lande Kanaan wieder verschwunden. Verschwunden sind die unzähligen Priester und Leviten, verschwunden „die Gemeinde der Kinder Israel", welche sich um jene und um die Stiftshütte schart; das Volk besteht aus einzelnen Stämmen, die sich nicht einmal in der dringendsten Not vereinigen, geschweige denn auf gemeinsame Kosten ein nach vielen Tausenden zählendes Kultuspersonal mit Weib und Kind unterhalten. Vom Hohenpriester ist nichts zu merken; die wirklich eingreifenden Volkshäupter sind die Richter, Leute von durchaus nicht geistlicher Art, nicht gestützt auf ein Amt oder auf erbliche Legitimität, sondern auf ihre Person und das Bedürfnis der Zeit, selten über die Grenzen ihres Stammes hinaus von Einfluß. Und die Erzählungen der Bücher Samuelis und der Könige enthalten ebenfalls mannigfaltige Widersprüche gegen die Voraussetzungen des Pentateuchs, namentlich gegen die primäre, daß der legitime Jahvedienst von Anfang an auf eine einzige Stätte beschränkt gewesen sei. Ist das durch die Annahme zu erklären, daß das Gesetz zwar vorhanden war, aber stets übertreten und ignoriert wurde? Allein die Übertreter verraten niemals ein böses Gewissen, und auch die frommsten Männer gehören dazu: Samuel, David, Salomo, Elias bauen Altäre und bringen Opfer an illegitimen Stätten. Wie die israelitische Geschichte aussehen müßte, wenn wirklich das Gesetz ihre Grundlage wäre, ersieht man aus der sogenannten Chronik. Die Chronik korrigiert sie nach diesem Postulat. Sie lehrt, daß die späteren Juden selber den stillschweigenden Widerspruch der älteren historischen Bücher gegen den Mosaismus störend empfanden und den Mosaismus eintrugen, damit er zum Vorschein käme — nach dem Grundsatz, daß das, was sein soll, auch immer dagewesen sein muß.

Und die prophetischen Bücher stehen in nicht minderem Widerspruch zum mosaischen Gesetz wie die geschichtlichen. Die Propheten reden nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Geist; Jahve spricht durch sie, nicht Moses. Ihre Thora ist ebensoviel wert als die Moses' und entspringt dem gleichen, perennierenden Quell. Das Wort Jahves ist das lebendige Wort in ihrem Munde, nichts ein für allemal Abgeschlossenes und Festgelegtes. Der Begriff einer schriftlichen Offenbarung ist ihnen fremd. Die Offenbarung ist kein hypostasiertes Abstraktum; sie besteht darin, daß Jahve von Moses an bis auf die Gegenwart dem Volke stets Boten erweckt und gesendet hat, die ihm den rechten Weg zeigen, wie es Zeit und Gelegenheit erfordern. Jahve hat nicht durch Moses ein für allemal sein Testament gemacht, sondern Moses ist nur der Anfänger einer langen Reihe von Nachfolgern, in denen Jahve lebendig fortwirkt, wie in ihm selber.

Verschiedene Schichten innerhalb des Pentateuchs selber, als Phasen einer historischen Entwickelung.

Man muß und kann nun aber über das bloß Negative hinaus gelangen zu einer positiven Vorstellung über die Zeitfolge gewisser Phasen, die simultan genommen einander widersprechen. Es hat sich herausgestellt, daß

wie die Erzählung so auch das Gesetz des Pentateuchs keine literarische Einheit ist. Man kann drei Schichten der Gesetzgebung unterscheiden: 1. die beiden Dekaloge Exod. 20 und 34 und das Bundesbuch Exod 20–23, 2. das Deuteronomium, 3. die Hauptmasse in den mittleren Büchern des Pentateuchs, den sogenannten Priesterkodex. Es gilt, die Reihenfolge dieser Schriften und zugleich ihre ungefähre Entstehungszeit zu ermitteln. Das geschieht einerseits durch Vergleichung der Schichten untereinander, anderseits durch ihre Vergleichung mit einigen wichtigen Tatsachen der nachmosaischen Geschichte, die aus gelegentlichen Angaben der historischen und prophetischen Bücher des Alten Testaments zu entnehmen sind. In Exod. 20 wird gestattet, an verschiedenen Stellen Altäre Jahves zu errichten, aus Steinen oder aus Erde; im Deuteronomium wird die lokale Einheit des Kultus gefordert, indessen erst für die Zukunft, nachdem Jahve den Ort dafür, nämlich Jerusalem, bestimmt haben werde; im Priesterkodex wird sie als von Anfang an bestehend vorausgesetzt und nicht an Jerusalem gebunden, sondern durch die Stiftshütte, das Vorbild des salomonischen Tempels, schon in der Wüste zur Zeit Moses' ermöglicht. Die historischen und prophetischen Bücher lehren nun, daß diese Zentralisation des Kultus in der Richter- und älteren Königszeit weder tatsächlich noch gesetzlich bestand, daß sie erst ein Jahrhundert nach dem Untergange des Reichs Samarien (721) in Juda gesetzlich eingeführt wurde, daß sie aber nicht früher als nach der Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil (538) wirklich durchdrang und selbstverständlich wurde. Das ist ein Punkt, bei dem die vergleichende Untersuchung mit Erfolg eingesetzt hat, und vielleicht der wichtigste. Es gibt aber im Zusammenhange damit nicht wenige andere, bei denen die Untersuchung immer auf dasselbe Ergebnis hinausläuft: der Priesterkodex stammt aus der Zeit nach dem Exil, das Deuteronomium aus der Zeit kurz vor dem Exil. Die kurzen Stücke Exod. 20–23 und 34 sind erheblich älter, lassen sich aber auch nicht auf Moses zurückführen. Denn das Bundesbuch Exod. 21–23 bezieht sich auf die Landwirtschaft in Palästina, in der das Volk eingewurzelt erscheint — was Moses in der Wüste nicht voraussetzen konnte. Und was den Dekalog betrifft, so gibt es nicht einen Dekalog, sondern zwei: das beweist schon allein die Unsicherheit der Überlieferung darüber. Der eine, in Exod. 34 enthalten, gibt nur Bestimmungen über die Feste, und diese sind Erntefeste, setzen also ebenfalls die Landsässigkeit des Volkes und nicht die Wüstenwanderung voraus. Der andere, von uns gewöhnlich ausschließlich so genannte Dekalog, Exod. 20, ist wahrscheinlich noch jünger als der in Exod. 34. Übrigens kommen Exod. 20–23 und 34 hier weniger in Betracht als das Deuteronomium und der Priesterkodex. Zwischen diesen beiden größeren Korpora liegt das babylonische Exil in der Mitte, jenes ist einige Zeit vorher, dieses einige Zeit nachher entstanden. Der Prophet Ezechiel, der im Exil selber lebte, macht den Übergang vom einen zum anderen. Mit der engeren Begrenzung des zum

Opferdienst in Jerusalem berechtigten Klerus, mit der Unterscheidung von Priestern und Leviten (Ezech. 44), tut er den Hauptschritt vom Deuteronomium zum Priesterkodex.

Damit ist die Bahn frei für eine wirkliche d. h. genetische Geschichte der israelitischen Religion. Wir brauchen uns die prophetischen Reden und die alten Erzählungen in den historischen Büchern und auch im Pentateuch selber (wo sie leicht vom Gesetz geschieden werden können) nicht unverständlich zu machen durch das Gesetz, das ihnen gar nicht zu Gesichte steht. Die Hierokratie hat nicht von Anfang an bestanden, und der Kultus ist nicht von jeher so zentralistisch und systematisch gewesen, daß er das Mittel abgab, um Israel gegen das Heidentum zu schützen. Das war vielmehr der Abschluß einer langen Entwickelung, der erst um die Zeit des babylonischen Exils eintrat. Erst in dieser Zeit, nach den Propheten, hat das Gesetz (a potiori) seine Stelle, und da ist es nicht mehr latent, sondern plötzlich sehr wirksam. Es ist nicht israelitisch, sondern jüdisch. Es setzt nicht das autonome, politische und kriegerische israelitische Volk und Reich voraus, sondern nur den Schatten davon, die wesentlich durch den Tempel und den Kultus zusammengehaltene jüdische Gemeinde, welcher durch die Fremdherrschaft die politische Selbständigkeit genommen war.

II. Das Anfangsstadium der Volks- und Religionsgeschichte.

Der Versuch, die Entwickelung der israelitischen Religion, die jedenfalls stattgefunden hat, nachzuweisen und anschaulich zu machen, arbeitet allerdings mit unzulänglichen Mitteln. Trotzdem muß er gemacht werden. Die Vorgeschichte in der Genesis kommt dabei nicht in Betracht. Die Erzählungen über Abraham Isaak und Jakob, sofern sie religionsgeschichtlichen Stoff enthalten, sind nur Legenden, des Inhaltes, daß die heiligen Stätten der Israeliten, die sie bei ihrer Einwanderung schon vorgefunden zu haben sich bewußt waren, nicht etwa von den Kanaaniten, sondern von ihren eigenen Patriarchen gegründet seien, mitsamt dem Kultus daran. Sie projizieren den Gottesdienst ihrer Gegenwart in ein graues Altertum, um ihn zu heiligen und den in Wahrheit heidnischen (kanaanitischen) Ursprung davon abzustreifen — ähnlich, wenngleich nicht so bewußt, wie Muhammed den altarabischen Kultus von Mekka auf Abraham zurückgeführt hat, um ihn in den Islam aufnehmen zu können. Über den Anfang des Volkes hinaus kann seine geschichtliche, und also auch seine religionsgeschichtliche Erinnerung nicht zurückreichen, zumal in diesem Falle ein jahrhundertelanger, völlig leerer und dunkler Zwischenraum (der Aufenthalt in Ägypten) die Patriarchen von dem Volke trennt. Wir dürfen also die Geschichte der Religion erst mit der Geschichte des Volkes beginnen, d. h. frühestens mit Moses.

Der Name Moses wird außerhalb des Pentateuchs und des damit eng zusammenhängenden Buches Josua in der älteren Literatur des Alten Moses (um 1250).

Testamentes beinahe nie erwähnt; erst kurz vor dem Exil erscheint er häufiger. Doch muß es ein historischer Name gewesen sein. Die Israeliten haben ihn nicht erfunden; denn er ist ägyptisch, ebenso wie der Name seines Adlatus Phinehas, der in der alten Priesterfamilie von Silo sich forterbte. Diese Priesterfamilie hütete bis nahe an den Anfang der Königszeit die sogenannte Bundeslade. Mit der Lade, dem ältesten Heiligtum der Israeliten, wird aber auch schon Moses in Verbindung gebracht, und man hat keinen Grund, dies zu bezweifeln. Die wenigen erblichen Priesterfamilien, von denen wir in alter Zeit hören, leiteten sich von Moses ab, und wenn er auch nicht ihr Ahnherr gewesen zu sein braucht, so doch wenigstens ihr Vorgänger. Das Levitengeschlecht Muschi nannte sich nach ihm und das Levitengeschlecht Gerschom nach seinem Sohne. Man muß bedenken, daß nach der wahren Chronologie die Zeit Moses' nicht weit ablag von der Periode, in der Israel von den Philistern bedrängt wurde und das Königtum entstand.

Wir haben allerdings nur eine dunkle Kunde von Moses, keine authentische Zeugnisse, am wenigsten von seiner eigenen Hand. Die beiden Dekaloge sind viel jünger als das Lied der Debora; sie stammen nicht von Moses. Was wir von ihm sagen können, beschränkt sich darauf, daß er die folgende Geschichte eingeleitet haben muß. Also aus der alten Geschichte selber müssen wir Aufschlüsse über ihren Ausgangspunkt zu gewinnen suchen. Der Anfang läßt sich zwar nicht sicher von der Fortsetzung unterscheiden, doch aber lassen sich gewisse primäre Voraussetzungen und gleichbleibende Triebe der Entwickelung erkennen.

Die Theokratie nicht geistlich, sondern national.

Jahve der Gott Israels und Israel das Volk Jahves — das ist zu allen Zeiten der kurze Inbegriff der israelitischen Religion gewesen. Mit der Entstehung dieses Verhältnisses beginnt die Geschichte Israels. Es wurde späterhin auf einen bestimmten Akt der Bundschließung zurückgeführt, während es ursprünglich als natürlich galt, nicht als vertragsmäßig und lösbar. Die Teile waren älter als das Ganze, das Volk. Die verwandten Stämme und Geschlechter, die zunächst bei einer bestimmten Gelegenheit durch die Not zusammengetrieben waren, wurden innerlich zu einer nationalen Einheit beseelt durch die Religion, durch Jahve, als dessen sichtbarliche Erscheinung die heilige Lade galt: die Lade war der Repräsentant Jahves selber und nicht ein Kasten zur Aufbewahrung der Gesetzestafeln. Jahve war zwar schon da, ehe Israel entstand; er hatte nach alter Vorstellung seinen Sitz auf dem Sinai oder auf dem Horeb — denn nicht erst durch die mosaische Gesetzgebung wurde dieser Berg heilig, sondern weil er der Gottessitz war, wurde die Gesetzgebung dorthin verlegt. Aber erst zur Zeit Moses' wurde Jahve der creator spiritus des Volkes Israel und bekam damit zugleich selber einen neuen, nationalen und geschichtlichen, Inhalt, während sein altes Naturwesen in den Hintergrund trat. Sein Name scheint darauf hinzudeuten, daß er ursprünglich ein Wettergott war. Sicher ist er nicht von Natur der universale Gott gewesen und dann zu einem nationalen

Gott verengert; diese Vorstellung, die allerdings bei der Bundschließung einspielt, ist unmöglich und wird durch die spätere Geschichte widerlegt.

Jahve, der Gott Israels und Israel das Volk Jahves — das ist, was man unter Theokratie zu verstehen hat, wenn der Name etwas Richtiges bedeuten soll. Er ist erst von Josephus gebildet worden und kommt im Alten Testament nicht vor; dort ist nur vom Volke, nicht vom Reiche Jahves die Rede. Die Theokratie ist in der alten Zeit nichts weniger als Hierokratie; weder steht ein Hoherpriester an der Spitze, noch ein Priesterkönig nach Art des Melchisedek; gerade der gänzliche Mangel einer Unterscheidung zwischen Geistlich und Weltlich ist charakteristisch. Sie besteht überhaupt nicht in einer besonderen Organisation. Das alte Stamm- und Geschlechterwesen bleibt zunächst völlig in Kraft, eine lose Aristokratie der Ältesten, eine Art milder Anarchie, die man patriarchalisch zu nennen pflegt. Aber ebenso gut verträgt sich jede andere Verfassungsform mit der Theokratie, auch die Monarchie. Der menschliche König widerspricht nicht dem göttlichen König; Jahve selber wird sogar in der alten Zeit niemals König genannt, so nahe uns das zu liegen scheint. Die Theokratie ist nichts weiter, als das, was man früher Partikularismus zu nennen pflegte. Die heiligen Angelegenheiten sind die nationalen. Die Gottheit hat es nicht mit dem einzelnen Menschen und nicht mit der Welt zu tun, sondern mit einer geschlossenen Gemeinschaft, mit dem Volke Israel. Israel ist das Korrelat zu Jahve, die Religion ist das israelitische Volkstum, zwar nicht wie es in jedem Augenblick wirklich ist, sondern wie es sein soll. Aber der darin liegende Gegensatz tritt erst mit der Zeit schärfer hervor; erst allmählich taucht aus der natürlichen Kongruenz die moralische Differenz zwischen Gott und Volk auf.

Krieg, Gericht und Kultus als Angelegenheiten der Religion.

Das Volk fühlt sich selber als Blutsgemeinschaft, als erweiterte Familie. Es erscheint (nicht immer als Ganzes, sondern gewöhnlich nur gliedweise) unter mehren Aspekten: als Kultusgemeinde, als Gerichtsversammlung und als Heer. Die Berechtigten und Verpflichteten sind immer dieselben, nämlich die waffenfähigen freien Männer. Auch beim Gottesdienst haben sie den Vorzug; Krüppel und Kranke sind ausgeschlossen. Ebenso gehen die bürgerlichen Rechte mit den Kriegspflichten zusammen, Erbrecht und Beuterecht stehen auf einer Linie. Umgekehrt ist nicht bloß die gottesdienstliche, sondern auch die Gerichtsversammlung heilig, beide werden mit demselben Worte (Kahal) bezeichnet, und auch zur Gerichtsversammlung muß man sich durch Fasten heiligen (1. Kön. 21, 9). Und was uns am meisten befremdet: ebenso heilig ist das Kriegslager. Das deuteronomische Gesetz darüber (Deuter. 20) beruht auf uralten Grundlagen. Der Kriegszustand weiht die Teilnehmer und bringt für sie allerlei Abstinenzen mit sich; das Heer ist um ein Heiligtum gruppiert, und alles Unreine wird von dem Lager fern gehalten.

In der alten Zeit ist gerade der Krieg vorzugsweise das heilige Geschäft. Dabei tritt am ersten, wenn es die Not erfordert, das Volk als

Gesamtheit auf, und dabei zeigt sich der Gedanke am wirksamsten, daß Jahve an seiner Spitze stehe. Seine Lade ist eine Art Carruccio, sie zieht mit zu Felde und läuft infolge davon Gefahr, eine Beute der Feinde zu werden (1. Sam. 4). Im Liede der Debora kommt der Name Israel gar nicht vor; Jahve ist es vielmehr, der an der Spitze der Stämme gegen Sisera kämpft. Die Kriege Israels heißen die Kriege Jahves; ein altes Buch, das die Eroberung Kanaans zum Gegenstand hatte, führt den Titel: „das Buch der Kriege Jahves." Immer ist der Krieg das Hauptfeld von Jahves Wirksamkeit geblieben, solange Israel als Volk bestand.

Die Thora.

Im Frieden wirkt Jahve hauptsächlich durch die Thora. Sie ist nicht ein festes Gesetz, sondern lebendige Weisung von Fall zu Fall. Jahve ist der eigentliche Weiser, die Mittler aber sind die Männer Gottes — so werden sie genannt und nicht etwa Männer Jahves. Es sind Priester und Seher in einer Person. Als ihr Prototyp in Israel gilt Moses. Ihr Hauptamt ist die Erteilung der Thora am Heiligtum. Dadurch konnten sie freilich auch auf die Kriegführung Einfluß üben. Nämlich auch diese richtete sich in gewissem Maße nach dem eingeholten Rat der Priester und Seher, wozu besonders die Erzählung über Saul und David Beispiele liefert: vor jedem Feldzug wird die Gottheit gefragt, ob er unternommen werden solle und wie er ausfallen werde. Denn die Thora war anfangs Orakelerteilung, namentlich durch Losen vor dem gegenwärtigen Numen; die bekannten Urim und Thummim der Priester waren nach 1. Sam. 14, 41 (Septuaginta) ursprünglich Lose, jedenfalls Medien der Orakelerteilung. Im Verlauf der Zeit, nach David, verschwinden die Medien mehr und mehr; die Thora wird eine Tradition im Besitz der Priester, nach deren Analogie sie sich richten können, ist aber noch immer im Wachsen und Werden und kein abgeschlossenes, öffentliches und jedem bekanntes Gesetz. Die Priester erteilten Bescheid in großen und kleinen Dingen, über alles, wonach sie gefragt wurden. So in Rechtsfragen, die für die gewöhnlichen Autoritäten, die Ältesten der Geschlechter oder der Städte, zu schwierig waren; namentlich aber in den Fragen über Reinheit und Unreinheit: was erlaubt oder verboten, wer rein oder unrein sei. Diese Fragen waren nicht erst für die späteren Juden, sondern schon im Altertum von höchster Bedeutung, wie z. B. aus einigen südarabischen Inschriften und auch aus Num. 12, 14–16 erhellt. Die Teilnahme der Einzelnen am Kahal, d. h. nicht bloß am Gottesdienst, sondern am ganzen öffentlichen Leben, hing davon ab.

Das Vorwiegen des Kultus.

Es lag alles in den Windeln des Kultus. Der Begriff des Sakramentalen faßte das Materielle und das Geistige in eine Einheit zusammen. Körperliches Kontagium übertrug geistige Eigenschaften und Kräfte. Wer aber das Heilige berührte, konnte dadurch nicht bloß heilig, sondern auch unrein werden. Das Heilige ist nämlich zugleich das Verbotene und berührt sich dadurch mit dem Unreinen, während das Reine, als das Erlaubte, zugleich das Profane sein kann. Auch die Moral war keines-

wegs autonom. Der Begriff der Schuld oder der Sünde hatte mit dem, was wir darunter verstehen, wenig zu tun. Man verschuldete sich nicht dadurch, daß man dem Nächsten Leid oder Unrecht zufügte — so wie der Dekalog Exod. 20 es auffaßt —, sondern dadurch, daß man das Heilige verletzte, d. h. die Gottheit oder vielleicht auch die Volks- und Blutsgemeinschaft. Das konnte nicht bloß absichtlich geschehen, sondern auch unbewußt, und es geschah gewöhnlich unbewußt. Man merkte die Verschuldung sehr oft erst dadurch, daß die Gottheit zürnte, und mußte dann erst mühsam erforschen, warum sie zürnte, worin die Verschuldung bestand und wer sie begangen hatte. Diese Auffassung behauptet sich bis in späte Zeiten hinunter. Nach unserer Empfindung liegt in den Fällen Genes. 12 und 20 die Schuld durchaus auf seiten des Erzvaters, der aus Feigheit seine Frau verleugnete und preisgab; sie wird aber dem Könige beigelegt, der unbewußt sich an dem Eigentum des Mannes Gottes vergriff. Beispiele davon, daß aus dem Zorne Gottes eine vorhandene Schuld erschlossen und dann gesucht und ermittelt wird, finden sich 1. Sam. 14 und 2. Sam. 21.

Man darf also nicht etwa glauben, Moses habe das Recht und die Moral über den Kultus emporgehoben. Die alte israelitische Religion war, wie jede andere Volksreligion, vorwiegend Kultus; erst die Propheten haben begonnen, sie zu etwas anderem zu machen. Und der Kultus wurde der Gottheit wegen geübt, um sie zu erfreuen und ihr Angesicht zu glätten; er war nicht im Interesse der Israeliten selber von der Gottheit vorgeschrieben, um sie in Banden zu halten und vor dem Heidentum zu bewahren.

Ebensowenig freilich darf man meinen, erst Moses habe durch seine Thora den israelitischen Kultus gegründet. Die Thora hat den Kultus schon vorgefunden und höchstens einigermaßen darauf eingewirkt. Die Praxis des Kultus ist überhaupt unerfindbar und jedenfalls viel älter als Moses; sie stammt aus der Urzeit, die Jahrtausende vor aller Geschichte liegt. Richtiger als die Vorstellung des Priesterkodex ist in gewisser Hinsicht die der Genesis, wonach schon lange vor Moses die Patriarchen die Gottheit an den heiligen Stätten von Bethel, Sichem, Hebron usw. ebenso verehrt haben, wie später ihre Nachkommen. Der Kultus ist der allgemein ethnische Ausgangspunkt der Religion auch bei den Israeliten, er trennt sie nicht von den Heiden, sondern verbindet sie mit ihnen. Das gilt nicht bloß von dem Opfer und dessen Riten, sondern z. B. auch von der Beschneidung und vom Sabbat: sie wurden erst verhältnismäßig spät zu Unterscheidungszeichen des Judentums. Der Kultus blieb auch bis auf das babylonische Exil allezeit die Pforte, wodurch das Heidentum in Israel eindrang; man machte neue Moden mit, die man auswärts kennen lernte, nicht um Jahve zu ärgern, sondern um seinen Dienst auf zeitgemäße Höhe zu heben und nicht rückständig werden zu lassen. Die Besonderheiten, die der israelitische Ritus etwa aufweisen mochte, machen ihn jedenfalls nicht artverschieden.

Art und Besonderheiten des ältesten israelitischen Kultus.

Mit der allgemeinen Kulturstufe hängt es zusammen, daß dem israelitischen Gottesdienst zu Anfang eine große Einfachheit eigen war; später verlor sich dieselbe mehr und mehr oder wurde doch nur von einer Minorität grundsätzlich und protestierend festgehalten. Es gab keinen ausgebildeten Klerus und keinen schroffen Unterschied zwischen Klerus und Laien. Priester waren nur wenige vorhanden, und das ihnen eigentümliche Geschäft war nicht das Opfern (das jedem freistand), sondern die Thora, die Erteilung von Orakeln und Bescheiden beim Heiligtum. Die Lade schloß andere Heiligtümer Jahves nicht aus; es gab ihrer mehrere an verschiedenen Stätten. Eigentliche Bilder Jahves waren ursprünglich nicht vorhanden und darum auch keine Tempel d. h. Behausungen der Bilder. Die eherne Schlange, welche sich in der Königszeit in Jerusalem befand, rührte so wenig von Moses her, wie das goldene Kalb, welches in Bethel verehrt wurde, von Aharon. Die Patriarchen, deren Kultus der Reflex des altisraelitischen ist, haben keine Tempel und Bilder, sondern nur heilige Stätten unter freiem Himmel. Zuweilen liegen sie an einem Quell, oft an einem großen und gewöhnlich immergrünen Baum. Der künstliche Baum, die Aschera, wird in der Genesis nicht erwähnt, ist aber vielleicht von späterer Zensur unterdrückt. Dagegen findet sich vielfach die Masseba, der heilige Stein, der auch bei den alten Arabern der wichtigste Zubehör der Kultusstätte ist. Er vertritt zugleich das Gottesbild und den Altar. Der Altar war ursprünglich kein Herd, es brannte kein Feuer darauf. Der Opferritus war nicht das Verbrennen, sondern das Ausschütten des Blutes auf den Altar (1. Sam. 14, 32–35), ein Ritus, der sich nicht bloß bei den Sündopfern und dem Pascha, sondern auch bei den profanen Schlachtungen der Juden und der Araber erhalten hat, bis auf den heutigen Tag. Die blutigen Opfer wurden durchaus vorgezogen und die anderen ihnen teils untergeordnet, teils früh dadurch verdrängt. Das Blutstreichen auf den Altar bedeutete ebenso wie das zum Opfer gehörige Mahl eine Verbrüderung mit der Gottheit. Die Idee der Bundschließung mit der Gottheit überwog die Idee der Gabe an die Gottheit, namentlich bei den blutigen Opfern; die Kommunion mit der Gottheit stiftete zugleich eine Kommunion unter den Opfernden.

Feste.

Die Opfer wurden zumeist bei regelmäßig von Jahr zu Jahr wiederkehrenden Anlässen dargebracht d. h. bei Festen, nicht von Einzelnen, sondern von Gemeinschaften, von Sippen und Geschlechtern, wenn auch nicht vom ganzen Volk zusammen an einer Stelle. Das Fest heißt bei den Hebräern wie bei den Arabern Hagg; der Name erklärt sich vielleicht aus der Sitte des Umganges, des Reigens, um das Heiligtum. Das älteste israelitische Fest, das einzige, welches schon vor der Ansiedelung im Lande Kanaan von Nomaden gefeiert sein kann, ist wohl das Pascha, das Opfer der tierischen Erstgeburten im Frühlinge, nachdem das Vieh geworfen hat. Auch das Opfer der menschlichen Erstgeburten wurde gefordert. In Exod. 22 heißt es: die Erstgeburt deiner Söhne sollst du

mir geben, in Exod. 34 dagegen: die Erstgeburt deiner Söhne sollst du lösen. An der ursprünglichen Identität dieser Varianten läßt sich nicht zweifeln, die Lösung kann dann nur als Milderung der Dahingabe d. h. Opferung verstanden werden. Eine derartige Opferung ist allerdings sonst nirgends bezeugt. Die Phönizier und Karthager entrichteten in historischer Zeit nicht regelmäßig einen solchen Blutzoll, sondern nur bei außerordentlichen Anlässen; freilich könnten die zahlreichen Bilder von Kindern, die in einem neuerdings aufgegrabenen Tempel von Sidon gefunden sind, als Ersatz für wirkliche Kinder gedeutet werden. Die grausame Sitte scheint auch in Israel zur Zeit der großen Propheten nicht mehr im Schwange gewesen zu sein und wurde erst später künstlich wieder belebt. Eine ältere Spur davon läßt sich noch erkennen in der von Jahve befohlenen Opferung Isaaks, des Erstgeborenen der Sara, der dann im letzten Augenblick durch einen Widder gelöst wird.

Der altisraelitische Begriff von Jahve und anderen göttlichen Wesen.

Man sieht, solche Besonderheiten des altisraelitischen Kultus machen ihn nicht eben besser als den anderer Völker und begründen keinen prinzipiellen Unterschied. Wenn in der Tat ein Unterschied vorhanden ist, so liegt er nicht in der Art des Kultus, sondern in dem Dativ, dem er geweiht wird. Israel widmet ihn nicht dem Baal, sondern dem Jahve. In der älteren Periode geschah das aber noch nicht so ausschließlich wie später; Jahve war in gewissen Grenzen noch toleranter. Nur wo es sich um die Nation im Gegensatz zu anderen Nationen handelte, um den Krieg die Politik und die Geschichte, da war Jahve der Gott und kein anderer. Aber außerhalb dieser seiner eigenen Provinz, auf anderen Gebieten und in anderen Kreisen, hatten andere Götter neben ihm Platz. Sie hatten ein jeder in seinem Volke und Lande das gleiche Recht wie er in Israel. Man dachte nicht, daß Jahve auch außerhalb Israels verehrt werden müsse oder auch nur könne. Verließ ein Israelit sein Vaterland, so begab er sich damit nicht bloß in die Gemeinschaft eines anderen Volkes, sondern auch eines anderen Gottes (1. Sam. 26, 19). Und auch im israelitischen Lande selber hatte Jahve Nebenbuhler. Bei der Eroberung Palästinas verschwanden die kanaanitischen Landesgötter nicht, sondern blieben bestehen und wurden an ihren alten Stätten auch von den Israeliten verehrt. Diese glaubten damit ihrem Volks- und Heergotte, dem Jahve, nicht zu nahe zu treten. Ebenso behielten sie neben ihm die Theraphim, die Familien- und Geschlechtsgötter, bei, wie man aus der Geschichte Davids ersieht. Auch davon abgesehen wurde Jahve nicht in einsamer Höhe gedacht, sondern umgeben von seinem Geschlecht, den sogenannten Gottessöhnen (Bne Elohim). Er war nicht ein einzigartiges Wesen, sondern der Oberste einer Gattung. Die Gattung der Götter sind die Dämonen, ungezählte und zunächst namenlose Geistwesen, die im Wind und Wetter, in Gestirnen, in Steinen und Quellen, in Bäumen und Pflanzen und auch in Tieren erscheinen. Durch den Kultus, durch die Kenntnis und die Anrufung ihres Namens an den Orten wo sie wohnen, werden sie zu Göttern;

aus ihnen tauchen die Götter auf und in sie versinken sie wieder, wenn ihr Kultus aufhört. Die Dämonen, zu denen auch die abgeschiedenen Seelen gehören, sind unheimliche Wesen, die man durch allerlei Künste fernhalten und auch in Dienst nehmen kann. Die Israeliten hatten diesen Glauben und die damit verbundenen Praktiken, die vielfach dem Kultus zugrunde liegen und darin veredelt sind, mit aller Welt gemeinsam; sie dachten sich Himmel und Erde voll von dem Heer der Geister; Zauber und Wahrsagung, Bannen und Beschwören war ihnen nicht etwa von Haus aus unbekannt.

Ethnischer Ausgangspunkt der israelitischen Religion und nachfolgende Differenzierung.

Das Volk Israel hat sich nicht von Anfang an in einem inhaltlichen Gegensatz zu allen anderen Völkern gewußt und sie als Heiden von sich abgewiesen. Es ist nicht mit einem Sprunge zur Zeit Abrahams oder zur Zeit Moses' aus dem Heidentum ausgewandert, sondern hat sich langsam daraus empor gearbeitet. Jahve hat einen Kampf zu bestehen gehabt mit den anderen Mächten, mit denen er sich anfangs vertrug, und hat sie überwunden. Und er selbst ist in diesem Kampfe gewachsen. Der Dämonenspuk mit seinem Hokuspokus zog sich allmählich ins Dunkel zurück vor der öffentlichen Religion Jahves; Zauber und Beschwörung und Wahrsagung fingen an, als unisraelitisch zu gelten (Num. 23, 23). Die abgeschiedenen Seelen wurden in die Hölle (Scheol = Hades) verbannt und von jeder Beziehung zu der Welt des Lichtes abgeschnitten; die Toten hatten mit der Religion gar nichts mehr zu tun, Jahve kümmerte sich nicht um sie. Die dämonischen Tiergestalten, in denen er in der Königszeit abgebildet wurde, als Stier oder als Schlange, erschienen später als seiner unwürdig; er wurde lieber in Menschengestalt vorgestellt. Er streifte mit der Zeit die Rudimente ab, die ihm z. B. in Genes. 6, 1–4. 32, 25 ff. Exod. 4, 24 f. anhaften. Er verdrängte die Familien- und Geschlechtsgötter; die Theraphim siedelten aus den Häusern in die Tempel über, wurden zu Beisitzern (πάρεδροι) des Volksgottes degradiert und dadurch unschädlich gemacht. Die Götter fremder Nationen konnten sich immer weniger mit ihm messen, er wurde mindestens unvergleichlich mächtiger als sie. Freilich behielt er seinen ethnischen Eigennamen Jahve, der nicht besser war als Kamos Hadad und Dagon; auf die Kenntnis und auf das Rufen dieses Namens wurde großes Gewicht gelegt, als sei er der Schlüssel des Zugangs zu ihm und öffne die Pforten des Himmels. Und es dauerte lange, bis er zum Schöpfer der Welt erhoben wurde (Genes. 1). Die Natur war nicht sein Werk, wenngleich er über sie schaltete (Genes. 2). Er war, nicht anders wie der Baal, vorzugsweise der Herr des Lebens und der Geber des Lebens. Das Leben war sein Atem und sein Geist; darum auch heilig, wie das Blut, an welches das Leben bei Menschen und Tieren gebunden ist. Erst beim Untergang des Volkes, der von den Propheten vorausempfunden wurde, erhob er sich hoch über dessen Grenzen zum Gott der Menschenwelt und der Welt überhaupt. Erst dann wurde er für seine Person ganz unabhängig vom Kultus. Damit entstand die Art von

Religion, welche im Neuen Testament der Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit genannt wird. Der alte Jahve darf nicht mit dem „Vater unsers Herrn Jesu Christi“ gleichgesetzt werden.

Daß aus verdeckten Spuren im Alten Testament noch eine Entwickelung zu erkennen ist, hat zwar unleugbare Vorteile; die israelitische Geschichte wird erst dadurch zu einer wirklichen Geschichte und bleibt nicht außerhalb aller Analogie mit der Geschichte der ganzen übrigen Menschheit. Aber selbst wenn wir diese Entwickelung genauer und sicherer verfolgen könnten, würde dadurch doch im Grunde nur wenig erklärt werden. Warum wurde z. B. nicht Kamos von Moab zum Gott der Gerechtigkeit und zum Schöpfer des Himmels und der Erde? Eine genügende Antwort kann man darauf nicht geben. Aus Ägypten oder Babylonien kann Jahve nicht importiert sein, weder als nationaler noch als universaler Gott. Man muß sich darauf beschränken, zu sagen: die Thora der Priester und hernach der Propheten hat auf die Volksreligion von Anfang an einen korrigierenden Einfluß geübt; eine gewisse Spannung zwischen erlesenen Geistern und der Volksmenge hat von je bestanden und sich langsam ausgewirkt, in kontinuierlicher Steigerung. Es ist der Kampf der Riesen gegen die Zwerge. Unzählige anonyme Zwerge schaffen die Kultur. Die Riesen setzen zwar ihre Arbeit voraus, räumen aber den Schutt weg, der sich unvermeidlich dabei einstellt. Der religiöse Fortschritt besteht gewöhnlich darin, daß der Schutt weggeräumt, und auf das Wesentliche, das unmittelbar Evidente, der Ton gelegt wird. Daher steht nicht bloß die Superstitio, sondern auch die wahre Religion in einer gewissen Feindschaft gegen die jeweilige Kultur. Das Wesentliche und Evidente ist zwar in gewissem Grade selber nur das innere Ergebnis der Kultur, aber verhüllt durch Reste früherer Stufen und durch Nebenprodukte; und obwohl es gebunden im allgemeinen Bewußtsein schlummert und keine absolut neue Wahrheit ist, muß es doch entdeckt werden. Woher aber kommen in Israel (und analog in Griechenland) diese Männer des Geistes? Die Israeliten sagen: Jahve hat sie erweckt, es sind die Männer Gottes. Eben in diesen Männern sehen sie die Offenbarung Gottes, eine Offenbarung außerhalb solcher lebendiger Träger kennen sie nicht. Über diese Antwort werden auch wir schwerlich hinauskommen, obwohl das gottbegnadete Individuum dabei Mysterium bleibt. Denn wenn man von innerer Anlage der Griechen und der Israeliten redet, so ist das keine Lösung des Rätsels, sondern nur eine Verschiebung. Noch weniger freilich werden die Israeliten dadurch begriffen, daß sie Semiten, oder die Griechen dadurch, daß sie Indogermanen sind.

III. Die Periode der Richter und der älteren Könige (ca. 1150 bis 900). Nach dem Tode Moses' erfolgte die Ansiedelung in Palästina. Die Kanaaniten wurden nicht mit einem Schlage vertilgt, sondern allmählich aufgesogen. Die Eroberer nisteten sich weniger in den Städten der Urein-

Die Verbindung mit der kanaanitischen Bevölkerung und Aufnahme ihres Kultus.

wohner ein, die vielmehr großenteils noch lange ununterworfen blieben, als in ihren Dörfern. Aus wandernden Hirten, die sie gewesen waren, wurden sie in Palästina zunächst zu Bauern. Diese Veränderung ihres Lebens beeinflußte auch ihre Religion. Wie sie die Wohnstätten und Höfe, die Felder und Gärten, die Keltern und Tennen von ihren Vorgängern übernahmen, so auch die Heiligtümer, die sogenannten Bamoth, mit ihrem Zubehör, nicht selten wohl auch mit ihren alten Priesterfamilien. Wie wir gesehen haben, verrät sich noch in den Patriarchenlegenden der Genesis das Bewußtsein davon, daß die Altäre bei der Eroberung und Ansiedelung schon vorgefunden wurden. Sie konnten auch gar nicht an beliebigen Orten neu gegründet werden; denn die Kultusstätten mußten sozusagen von Natur da sein, sie hafteten am Boden und behielten bei allem Wechsel der Völker und der Götter ihre inhärente Heiligkeit. Ursprünglich wurden wohl auch die alten Landesgötter von den Israeliten vielfach an dem Bamoth weiter verehrt. Jahve blieb am Sinai, in der Wüste, wohnen und ließ nach Exod. 33 nur seinen Repräsentanten, die Bundeslade, mit den Israeliten nach Kanaan ziehen. Erst nachher wurde er aus dem Volksgott auch der Landesgott und absorbierte die Baale. Indem nun mit den Stätten der Baale auch die Form ihrer Verehrung auf Jahve übertragen wurde, veränderte sich dadurch der alte einfache hebräische Kultus. Die Altäre wurden Brandstätten und die Opfer Feueropfer. Kostbare Bilder Jahves entstanden, und Häuser, in denen sie aufgestellt wurden (zu Ophra, Beth Micha, und Dan). Am wichtigsten war die Übernahme der Feste von den Kanaaniten. Abgesehen vom Pascha gründen sie sich allesamt auf den palästinischen Garten- und Feldbau, können also insofern nicht aus der Wüste mitgebracht worden sein. Ostern und Pfingsten feiern den Anfang und das Ende der Getreideernte, dazwischen liegen die sieben Wochen der Mahd. Laubhütten ist das abschließende Erntefest und besonders das Fest der Weinlese. Nach dem Dekaloge von Exod. 34 und auch nach dem Zeugnis des Amos und namentlich des Hosea waren aber diese Feste im alten Israel der Inbegriff des ganzen volkstümlichen Jahvedienstes: dreimal im Jahr sollte jeder Mann mit Opfern und Gaben vor ihm erscheinen. Lauter Jubel, Rausch und Ausgelassenheit herrschte dabei wie bei einer Kirmes; man freute sich vor Jahve, man aß und trank in seiner Gegenwart, wie im Deuteronomium die Ausdrücke lauten. Die Feste trugen also einen ausgesprochen dionysischen Charakter, den sie nicht von Jahve, sondern vom Baal hatten. Der Baal war der ursprüngliche Spender von Korn Wein und Öl, er wurde von den Griechen mit Dionysus gleichgesetzt.

Die Aufnahme der neuen Kultur war zwar unvermeidlich, brachte aber doch eine gewisse Überladung an Stoff mit sich, der nicht sogleich verdaut werden konnte. Es entstand dadurch eine Theokrasie, wie sie häufig und keineswegs erst in jüngeren Phasen der Religionsgeschichte auftritt, eine Mischung zwischen dem Baal und Jahve, die noch zur Zeit des Propheten

Hosea (um 740) nicht überwunden war. Indessen gingen doch mehr die Funktionen des Baal auf Jahve über als umgekehrt; Kanaan und der Baal waren der weibliche, Israel und Jahve der männliche Teil in dieser Ehe. Auch drang die Mischung nicht so allgemein durch, daß der Unterschied von Israel und Kanaan, Jahve und Baal völlig vergessen wurde. Das Bewußtsein dieses Unterschiedes blieb vielmehr und wurde hier und da mit Absicht gepflegt. Die Spannung zwischen zwei Polen, die später den Verlauf der israelitischen Geschichte beherrscht, wird in ihren Anfängen hoch hinauf reichen.

Die Richterperiode eine kritische Übergangszeit.

Eine andere und für den Augenblick größere Gefahr, welche mit der geglückten Eroberung eintrat, bestand darin, daß nun unter den friedlicheren Verhältnissen der kriegerische Bund der Stämme sich auflöste. Die Ansiedelung zerstreute die durch das Feldlager Geeinigten, der kriegerische Aufschwung wich der trivialen Arbeit, wodurch die einzelnen Tribus und ihre Unterabteilungen, jede in ihrem Kreise, in dem neuen Gebiet Wurzel fassen und in die neuen Verhältnisse sich einleben mußten. Aber unter der Asche erlosch das religiöse Gemeinbewußtsein doch nicht ganz, es zu entfachen war die Geschichte das Mittel. Sie machte fühlbar, daß der Mensch nicht allein von Brot und Wein und Öl lebt, und daß es noch andere Güter gibt als die Baalsgaben; sie brachte den heroischen Gott der Nation wieder zu Ehren.

Zentralisierung der Nation und Religion durch das Königtum. Die Philister.

Die Verschmelzung der neuen Bevölkerung mit der alten bildete den wichtigsten Inhalt der Richterperiode, obwohl die Überlieferung davon wenig berichtet, weil sie allmählich und geräuschlos vor sich ging. Es war eine kritische Übergangsperiode, chaotisch, aber doch auch schöpferisch. Das Ende war nicht der Niedergang, sondern der Aufschwung der Nation. Sie tauchte schließlich gestärkt aus den Wassern hervor. Sie behauptete und verfestigte sich im Kampfe, nicht bloß gegen die Kanaaniten, sondern auch gegen auswärtige Völker, die sich die Lage zunutze machen wollten. Die letzten und gefährlichsten Feinde waren die Philister, die in der Küstenebene am Mittelländischen Meer zwischen den Phöniziern und den Ägyptern wohnten. Um sie abwehren zu können, wurden die bisher fast nur durch ein ideelles Gemeingefühl verbundenen israelitischen Stämme veranlaßt zu einer politischen Einigung in einem Reich unter einem Könige. Das Königtum erwuchs aus dem durch die Not rege gemachten Patriotismus. Und der Patriotismus war damals die Religion, Jahve ging durchaus Hand in Hand mit der Nation. Von der jüngeren Tradition wird allerdings die Wahl eines menschlichen Königs als eine Verwerfung Jahves und als ein Abfall von ihm betrachtet. Nach der älteren aber ersah vielmehr gerade Jahve den König, ehe das Volk daran dachte, und ließ dem Benjaminiten Saul seine Bestimmung zu hohen Dingen ankündigen, ehe er selber eine Ahnung davon hatte. Erst später wurde die Religion in gewissem Grade königsfeindlich, ursprünglich war sie königsfreundlich. Der König war nicht der Nebenbuhler, sondern

der Vertreter Jahves, der vom Volk Gesalbte auch der Gesalbte Jahves, eine geheiligte Person in viel höherem Grade als etwa der Priester. In der Tat, ohne den König und das Reich hätte sich auch Jahve nicht halten können; auch er wäre eine Beute der Philister geworden. Die Auflösung der Nation hätte auch ihn betroffen; die politische Zentralisation kam auch ihm zugute und stärkte ihn nicht bloß gegenüber den fremden Völkern und ihren Göttern, sondern auch gegen die inneren zentrifugalen Kräfte, denen immer zugleich auch eine polytheistische Tendenz innewohnte. Mit dem Reich erhob sich auch ein Reichskultus Jahves, der im hohen Maße beitrug zur Hebung der nationalen und historischen Bedeutung Jahves. David, der das von Saul angefangene Werk glücklich ausführte, gilt als Reichsgründer mit Recht zugleich als Vollender der Theokratie. Er machte die Reichshauptstadt Jerusalem, die von ihm zwischen Juda und Israel auf neutralem und erst durch ihn erobertem Gebiet gegründet war, zugleich zum Zentrum des Kultus, indem er die Bundeslade, das alte echt israelitische Heiligtum, dorthin überführte. Salomo tat einen weiteren Schritt und baute den Tempel dazu, der sich für die weitere Zentralisierung des Kultus sehr förderlich erwies.

Eindringen der ausländischen Kultur.

Freilich darf man sich den Anfang dieser Zentralisierung nicht im späteren Licht vorstellen. Der Tempel Salomos, so groß und prächtig er für seine Zeit sein mochte, war doch zunächst nur ein Teil seiner großen Burg auf dem Sion, ein Tempel des Königs. Er sollte die anderen Heiligtümer nicht verdrängen und verdrängte sie in der Tat nicht; die Differenzierung Jahves durch die verschiedenen Kultusstätten blieb bestehen. Nicht einmal die Verehrung fremder Götter auf israelitischem Boden wurde ausgeschlossen; Salomo selber baute auf dem Ölberge bei Jerusalem Altäre für heidnische Frauen, die er geheiratet hatte, und sie standen dort jahrhundertelang. Das Königtum einigte nicht bloß die Nation, sondern brachte sie auch eben dadurch mehr auf gleichen Fuß mit fremden Nationen. Das israelitische Reich trat mit benachbarten Reichen in eine Reihe; die Könige betrachteten sich schon im Altertum, trotz aller gelegentlichen Feindschaften, als Pairs untereinander. Aus den politischen Beziehungen erwuchs überhaupt ein lebhafterer Verkehr mit dem Auslande, auch mit dem entfernteren. Schon David war mit Hirom, dem Könige von Tyrus, befreundet. Salomo bezog von ihm Material und Künstler für seine großen Bauten. Sein Tempel, wie er im Buch der Könige und bei Ezechiel beschrieben wird, läßt überall das phönizische (ursprünglich ägyptische) Muster erkennen, sowohl in der Konstruktion, als in den Einzelheiten. Die Bundeslade wurde überschattet von Keruben, die ihre Flügel zu beiden Seiten über die ganze Cella ausbreiteten. Sie waren nicht bloß ein Ornament, sondern bedeuteten auch etwas. Sie hüteten den Garten Gottes, den der Gottheit geweihten Bezirk, in welchem sie wohnte, gleichviel ob ein Tempel darin stand oder nicht.

Mit dem Königtum drang also die Kultur der großen Welt, deren Brennpunkte Ägypten und Babylonien waren, in Israel ein. Das war unvermeidlich und im ganzen segensreich, wenn auch allerlei schädliche Folgen mit unterliefen und begreiflichen Anstoß gaben. Wenn Salomo in seinem Hoftempel den Glanz des Jahvedienstes durch heidnische Einrichtungen erhöhte, wenn er z. B. einen ehernen Altar machte statt der aus Erde oder aus unbehauenen Steinen aufgeschichteten, so mochten zu seiner Zeit die richtigen alten Israeliten daran Ärgernis nehmen (Exod. 20, 24. 25); dennoch ist eben dieser Tempel hernachmals der Stützpunkt des legitimen Kultus geworden. Wenn allerhand fremde Vorstellungen und Mythen Eingang fanden, so erwies sich die Jahvereligion im Verlauf doch mächtig genug, um sie sich zu eigen oder doch unschädlich zu machen.

Aufsaugung der Kanaaniten.

Auch die Aufsaugung der Kanaaniten, die schon vorher begonnen hatte, machte in der Königszeit entschiedene Fortschritte. Ihre Städte, die sich bis dahin noch zu einem großen Teil ihre Unabhängigkeit bewahrt hatten, büßten diese jetzt ein; wenn sie auch anfangs meist nur Tribut bezahlten, so wurden sie doch bald völlig israelitisch; unter Ahab (um 860) scheint der Unterschied schon verschwunden gewesen zu sein. Das mußte auch für die Religion von Bedeutung sein. Auch diese Erstarkung Israels führte zur Erstarkung Jahves als des öffentlichen, nationalen und historischen Gottes.

Politische, aber nicht religiöse Spaltung der Nation; das Nordreich.

Nach dem Tode Salomos (um 950) rissen sich die nördlichen zehn Stämme von Juda los. Juda trat damit in den Hintergrund zurück, in dem es früher gestanden hatte und aus dem es erst durch David hervorgezogen war. Der politische Schwerpunkt verlegte sich wieder an seine natürliche Stelle, in das Gebiet von Joseph, d. h. namentlich von Ephraim, wo auch die Hauptstadt (seit ca. 900 Samarien) lag. Joseph erscheint schon in der Genesis als der Herrscherstamm. Der heilige Name Israel blieb an dem Nordreich haften, und dort wurde auch die theokratische Geschichte fortgesetzt. Dort wirkten die großen Propheten bis auf Amos (um 750), und Amos selber, obwohl aus Juda stammend, richtete sein Interesse noch lediglich auf Israel. Schismatiker waren eher die Judäer als die Israeliten. Bethel und Dan waren ältere und nicht weniger legitime Kultusstätten als Jerusalem, und dasselbe gilt von den dortigen Priesterfamilien im Vergleich zu der jerusalemischen. In Bethel und nicht in Jerusalem sollten nach Genes. 28 die Nachkommen Jakobs den Zehnten entrichten. Es war kein Frevel, daß die Könige dort einen Reichstempel gründeten und ein Stierbild Jahves aufstellten; Gottesbilder gab es auch in Jerusalem und an vielen anderen Stellen (Jesaj. 2). Kein König des Nordreichs kam auf den Gedanken, an der Verehrung Jahves als Gottes Israels zu rütteln. Die mit Jahve zusammengesetzten Namen, die sich im Altertum selten finden, kamen zuerst bei den Königen in regelmäßigen Gebrauch, in Israel nicht minder wie in Juda. Nach dem Beispiel der Könige wurden sie dann allgemein. Die Kinder legten mit dem Namen, mit dem sie gerufen wurden,

Zeugnis ab für den nationalen Gott; an Hanania (Geschenk Jahves) konnte man den Israeliten erkennen, wie an Hannibal (Geschenk Baals) den Phönizier, oder an Henadad (Geschenk Hadads) den Syrer.

Juda hatte allerdings den Vorzug stabilerer Verhältnisse vor Israel voraus. Dort bildete sich eine feste Dynastie aus, in Israel fielen die Könige nach wenigen Generationen immer wieder der Revolution zum Opfer; es herrschte ein rasches, aufgeregtes Treiben. Aber der Strudel warf hier auch außerordentliche Männer aus der Tiefe hervor; auf diesem Boden erwuchsen zuerst diejenigen Propheten, die den Fortschritt in der Religion herbeiführten.

Ursprung der Nabiim.

IV. Die gewöhnlichen und die außerordentlichen Propheten. Der Bruch Jahves mit Israel und der Untergang des Nordreichs (ca. 900—700). Seher hat es in Israel, wie bei anderen alten Völkern, von jeher gegeben, aber keine Propheten, oder wie sie hebräisch heißen Nabiim. Diese letzteren tauchten zuerst auf in der erregten Zeit vor dem Ausbruch der Philisterkriege und der Entstehung des Königtums. Sie traten nicht einzeln auf, sondern in Schwärmen, und sie waren auch Schwärmer, hatten nichts Rationales an sich und wirkten nicht durch das vernünftige Mittel der Rede. Wie die Derwische im heutigen Orient, veranstalteten sie unter Musik Aufzüge und Tänze, in deren tollen Wirbel auch ganz nüchterne Menschen mit ansteckender Gewalt hineingezogen wurden. Sie waren anfangs so neu und fremdartig in Israel, wie die thracischen Bacchanten in Griechenland, die dort zu gleicher Zeit erschienen sein mögen. Mit der Zeit aber bürgerten sie sich ein, konformierten sich der Jahvereligion und verähnlichten sich den alten Sehern, von denen sie ursprünglich unterschieden werden. Manches von ihrem alten Wesen schliffen sie ab, aber das scharenweise Auftreten behielten sie bei. Sie lebten in Vereinen, die man nicht für Lehrschulen halten darf, wo das Gesetz und die heilige Geschichte getrieben wurde. Sie wurden von den Königen vor Unternehmungen zu Rate gezogen und weissagten gelegentlich zu Hunderten. Durchschnittlich gingen sie mit der öffentlichen Meinung und redeten den Leuten, namentlich den Königen, nach dem Munde, weil sie arm waren und ein Stück Brot verdienen wollten. Aber ab und zu erwuchsen unter ihnen Männer von selbständigem Geiste, die über den Stand hervorragten. Es waren Ausnahmen, aber eben sie hatten die größte geschichtliche Wirkung und galten den Späteren mit Recht als die wahren Propheten. Das Kennzeichen der wahren Propheten ist nach Jeremias, daß sie Unheil verkündeten, gegen den Strom schwammen und den Befragern nicht sagten, wonach ihnen die Ohren juckten.

Oppositionelle Propheten in der Zeit der Aramäerkriege.

Der patriotische Charakter der Religion hatte sich durch das Königtum noch gesteigert, Jahve war die Fahne für Volk König und Reich. Dieser Fahne folgten auch die Nabiim, wenngleich sie wohl einmal mit dem Volk zusammen einen König stürzen halfen. Aber unter Ahab, der

in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts regierte, traten einzelne Propheten in Opposition zu dem religiösen Patriotismus und begannen, Jahve in Gegensatz zu der Nation zu setzen. Es war die Zeit, wo die Aramäerkriege den Bestand Israels in Frage stellten.

Vor seinem letzten Kampf gegen die Aramäer von Damaskus (851) fragte Ahab die Propheten Jahves in seiner Hauptstadt, vierhundert Mann, ob er zu Felde ziehen sollte oder nicht, ob Jahve Sieg geben werde oder nicht. Sie weissagten einhellig Heil. Nur einer machte eine Ausnahme, Micha ben Jimla. Er verkündete immer Unheil und so auch diesmal. „Ich sah Israel zerstreut auf den Bergen wie Schafe ohne Hirten, und Jahve sprach: sie haben keinen Herrn mehr, sie kehren zurück, ein jeder nach seinem Hause.“ Er wurde von seinen Standesgenossen mißhandelt und von dem Könige in Haft gegeben, bis er glücklich heimkehre. Aber er kehrte nicht heim.

Elias (um 860).

Bekannter und größer als Micha ben Jimla ist sein Zeitgenosse Elias von Gilead. Auch er stand im Namen Jahves in Opposition gegen König und Volk. Das erhellt besonders aus der in 1. Kön. 19 erzählten Theophanie. Elias klagt, sein Kampf für Jahve habe nur dazu geführt, daß er völlig vereinsamt und aus Israel verbannt sei; da erscheint Jahve und verheißt ihm, seine und Jahves Feinde, König und Volk von Israel, sollen bis auf einen kleinen Rest ausgerottet werden. Das ist ein Trost für ihn und bedeutet den Sieg seiner Sache: Jahve triumphiert über die herrschende Majorität.

König und Volk galten diesem Propheten als abtrünnig von Jahve. In Wirklichkeit hielt Ahab durchaus an dem Gott des Volkes und Reiches fest, er nannte seine Söhne nach ihm, er focht gegen die Aramäer in seinem Namen, er befragte seine Propheten. Er kann nicht, wie behauptet wird, alle seine Propheten verfolgt und umgebracht, oder alle seine Altäre zerstört haben. Er stiftete nur für seine Gemahlin Izebel, die aus Tyrus stammte, einen reich ausgestatteten Tempel des tyrischen Baal in Samarien. Ähnliches hatte Salomo hundert Jahre früher in Jerusalem getan, ohne dadurch für seine Zeit und auf lange hinaus Anstoß zu geben. Wenn Elias also eine solche Handlungsweise verabscheute, so war er über die populären Begriffe hinausgeschritten. Ahab stand auf der alten Stufe, er dagegen auf einer neuen. Wie es scheint, war Jahve in seinen Augen nicht bloß lokal (durch sein Anbetungsgebiet), sondern prinzipiell verschieden von den anderen Göttern, ganz unverträglich und ungleichartig mit ihnen. Er sah den Kampf der Götter nicht bloß als einen Kampf ihrer Völker an; der Gott Israels war mehr wert als die Nation und behauptete sich nicht bloß durch ihre Begünstigung, sondern gegebenenfalls auch durch ihre Vernichtung. Dies sind allerdings nur Vermutungen. Worin die Größe des Elias bestand, darüber finden sich nur schwache und sagenhafte Andeutungen. Daß er aber einsam über seine Zeit hervorragte, daß er eine ganz außerordentliche Erscheinung war, hat sich tief

in die Erinnerung eingeprägt. Der Eindruck ist wohl nicht unrichtig, daß mit ihm die Religionsgeschichte beginnt in ein neues Stadium zu treten. Nachdem Jahve bisher in einem mehr äußerlichen Kampfe die Nation und das Reich gegründet hatte, reagierte er jetzt innerhalb der Nation, auf geistigem Gebiet, entschiedener gegen die fremden Elemente, die bis dahin ziemlich ungehindert hatten zutreten dürfen, nicht bloß gegen den aus Tyrus zu einem beschränkten Zweck frisch importierten Baal, sondern auch gegen die weit ältere schillernde Vermischung des Jahvekultus mit dem kanaanitischen Baalsdienst überhaupt. Die Eifersucht Jahves bekam einen anderen und tieferen Sinn. Ganz allein stand Elias nicht. Einen gleichzeitigen Propheten ähnlicher Richtung haben wir bereits in Micha ben Jimla kennen gelernt. Es kam ferner damals der Orden der Rechabiten auf, die mit dem Nachfolger des Elias gemeinsame Sache machten. Sie protestierten im Eifer für Jahve gegen die ganze seit der Einwanderung in das Land der Kanaaniten von den Israeliten übernommene Kultur, gegen die Seßhaftigkeit und namentlich gegen den Weinbau. Sie griffen grundsätzlich zurück auf das ursprüngliche Nomadenleben in der Wüste. Des Weines, der Hauptgabe des Baal-Dionysus, enthielten sich auch die von Amos mit den Propheten zusammengestellten Naziräer, ähnlich wie später gewisse arabische Stämme im Osten vom Jordan. Hierin tat allerdings Elias schwerlich mit, er sah in der Flucht aus der Kultur in die Wüste nicht das Heil und faßte den religiösen Gegensatz nicht so äußerlich auf: sonst wäre er wohl leichter begriffen worden.

Elias glich einem Vogel, der vor dem Morgen singt. Sein Jünger Elisa empfing sein Gewand, aber nicht seinen Geist. Was er von ihm verstanden hatte, war, daß man den Baalsdienst in Samarien und das Haus Ahabs dazu mit allen Mitteln ausrotten müsse. Er unterstützte zu diesem Zweck den Meuterer Jehu, der die Aufgabe gründlich löste und dann selber den Thron bestieg. Er lebte nicht einsam wie Elias, sondern in enger Verbindung mit der Menge der Propheten. Er hatte seine Hand in den irdischen Händeln und genoß hohes Ansehen bei den Königen der Dynastie, die mit seiner Hilfe aufgekommen war. Wenn er auch gelegentlich schroff gegen sie auftreten mochte, so begleitete er sie doch auf ihren Feldzügen und stellte seine Autorität in ihren Dienst und in den Dienst der Nation. Er war im Kampfe gegen die Aramäer so viel wert wie ein Armeekorps; das ist damit gemeint, wenn er „Wagen und Reiter Israels“ genannt wird.

Die wahren Nachfolger des Elias traten erst hundert Jahre nach seinem Tode auf. Als die aramäische Gefahr beseitigt war, setzte eine viel schwerere von seiten der Assyrer ein, welche die Begründer des hernach von Persern Griechen und Römern fortgesetzten Weltreichs und der Weltgeschichte waren. Die Welt stieß nun zusammen mit Israel und seinem Gott; es war die größte Krisis, welche nicht bloß die Nation, sondern

auch die Religion zu bestehen hatte. Die Nation unterlag, aber Jahve hob sich hoch über sie empor.

Die Assyrer und der Sturz Israels (721).

Die Assyrer waren schon im neunten Jahrhundert einmal gegen Südwesten vorgedrungen. Damals bedrohten sie jedoch die Israeliten nicht, sondern befreiten sie vielmehr von den Aramäern. Im achten Jahrhundert erneuerten sie mit größerem Erfolge ihre Angriffe gegen die syrischen Aramäer. Auch jetzt noch mögen die Israeliten damit zunächst nicht unzufrieden gewesen sein. Aber die Aramäer waren in Wahrheit doch ihre Vormauer gegen Norden, und als diese Vormauer in Verfall geraten war, eröffnete sich ihnen die Aussicht, selber den Anprall der unaufhaltsamen Lawine gewärtigen zu müssen. War die Nation, war ihr Gott dem gewachsen?

Amos (um 750).

Amos von Thekoa, kein Prophet von Beruf, sondern ein Hirt, hörte die Frage, die von der Zukunft gestellt wurde, und beantwortete sie im voraus. Er war ein Judäer, aber das Geschick Israel stand im Mittelpunkt seiner Gedanken. Er erschien zu Bethel, dem vornehmsten Heiligtum des Nordreichs, und überraschte die zu einem Fest versammelte Menge daselbst mit der Drohung, das Ende sei gekommen, Israel werde von einer fernen, überlegenen Großmacht vernichtet und deportiert werden. Er hatte die Assyrer im Auge, er trat auf gegen Ende der Regierung Jerobeams II. wohl noch vor der Mitte des achten Jahrhunderts. Aber die Assyrer waren nach seiner Überzeugung nur ein Werkzeug in der Hand Jahves. Jahve geht nicht mit Israel unter, sondern triumphiert durch Assur über Israel. Amos nennt ihn niemals den Gott Israels, sondern den Gott Sabaoth, d. h. wahrscheinlich den Gott der Welt (eigentlich der Geisterheere, die die Welt erfüllen). Er läßt ihn sagen: ihr Kinder Israels seid mir nicht anders wie die Mohren; wie ich Israel aus Ägypten geführt habe, so habe ich auch die Philister aus Kaphtor geführt und die Aramäer aus Kir. Er leugnet freilich durchaus nicht, daß Jahve sich seinem Volke durch Wort und Tat geoffenbart habe, wie keinem anderen Volk. Aber darum lege er nur ein desto strengeres Maß eben an Israel. Nach dem populären Glauben war Jahve durch den Kultus an Israel gebunden, weil er nur dort mit seinem Namen bekannt war, nur dort angerufen wurde, nur dort seine Wohnung und seine Altäre hatte. Dieses Band durchschneidet Amos. Jahve ist kein Gott, der der Opfer und Gaben bedarf, der sich durch sie bestechen läßt, der um des Kultus willen blindlings die Partei seiner Verehrer und guten Bekannten ergreift. Was er von Israel verlangt, ist etwas Allgemeingültiges, nämlich die Gerechtigkeit; was er haßt, ist Unrecht und Frevel. Die Beleidigung der Gottheit, die Sünde, ist durchaus moralischer Natur; sie besteht nicht in der Unterlassung der sakralen Leistungen, die ihr speziell und nur ihr zugute kommen sollen, sondern in der Verletzung der Pflichten, die der Mensch dem Menschen schuldet. Die Moral ist es, wodurch allein alle menschliche Gesellschaft Bestand hat. Sie ist kein Postulat, keine Idee, sondern Notwendigkeit und Realität zugleich, die lebendigste persönliche Macht — Jahve Sabaoth. Zornig,

zerstörend macht sich die heilige Realität geltend; sie vernichtet den Schein und das Eitle.

Übergang der Geschichte von Israel auf Juda.

Israel fiel durch die Assyrer, wie Amos geschaut hatte (721). Die Bevölkerung wurde in entlegene Gegenden deportiert, wo sie spurlos unter den Heiden sich auflöste; nur der Bodensatz blieb in der Heimat und daraus erwuchs später die Sekte der Samariter. Juda aber blieb bestehen und trat in das geistige Erbe. Hier setzte sich auch die von Amos eröffnete Reihe der Propheten fort, deren Thema der Zusammenstoß der heidnischen Weltmacht mit der Theokratie war.

Jesaias (um 720).

Jesaias lebte in Jerusalem und war Judäer mit Leib und Seele. Das Nordreich, dessen Sturz er erlebte, ließ er dahinfahren. Aber der Faden der heiligen Geschichte war für ihn damit nicht abgeschnitten; er spann sich fort in Juda. Was für seinen Vorgänger der Schluß des Dramas war, war für ihn nur der erste Akt, das Gericht über Samarien nur der Anfang einer Reihe von Gerichten, und das Endziel der langen Krisis war positiv. Aus Juda sollte ein Rest herausgesichtet werden, der die Gemeinde Jahves auf Erden fortsetzte; dieser Same der Zukunft sollte den Assyrern trotzen. Die Herstellung dieses Restes überließ Jesaias aber nicht allein den Gerichten Jahves; er arbeitete vielmehr auch selber daran, die Grundlage zu legen. In politischer Hinsicht konnte er allerdings sein Ideal nur aussprechen; verwirklichen sollte es ein starker und gerechter König, auf den er in Bälde hoffte, der Messias, der bei ihm nicht utopisch erscheint, sondern Aufgaben löst, die innerhalb des kleinen Juda gelöst werden mußten und konnten. Auf dem Gebiete des Kultus dagegen, der durch den großen Tempel in dem kleinen Juda schon damals das Übergewicht hatte über die Politik, konnte er selber praktisch die Hand anlegen. Schon Hosea, der nächste Nachfolger des Amos, hatte über die Verehrung Jahves im Bilde gespottet, Jesaias eiferte mit allen Kräften gegen die Anbetung des Menschenwerks an den Kultusstätten in Juda. Unter seinem Einfluß kam in der Tat eine entsprechende Reinigung des Kultus zustande, wenigstens in der Hauptstadt. Der König Hizkia hieb die Aschera im Tempel von Jerusalem um und zertrümmerte die eherne Schlange Moses', der man bis dahin dort geopfert hatte; die heilige Lade scheint schon früher verschwunden zu sein. Schwerlich aber ist Hizkia weiter gegangen, als Jesaias (30, 22) sich träumen ließ, so daß er durch die Zerstörung sämtlicher Altäre außerhalb Jerusalems seinem Urenkel Josias vorgegriffen hätte. Wir wissen genau, daß die Altäre Salomos auf dem Ölberg bis auf Josias unzerstört geblieben sind.

Die prophetische Reformpartei.

Auch darin zeigte sich Jesaias als praktischer Mann, daß er Anhänger um sich sammelte und sich in einer Partei einen Rückhalt zu schaffen suchte. Diese prophetische Partei erhielt sich nach seinem Tode und setzte seine Bestrebungen fort. Sie war der Keim der spätereren Gemeinde der Frommen, das Vorspiel zu dem späterhin so bedeutsamen Unterschiede zwischen dem wahren und dem nominellen Israel.

V. Die prophetische Reformation in Jerusalem und der Untergang des Reiches Juda (721–586).

Reaktion unter Manasse

Mit Jesaias betrat die Prophetie in Juda den Weg der Reform; es dauerte lange, ehe sie damit zum Ziel gelangte. Als nach dem Tode Hizkias sein Sohn Manasse zur Regierung kam (bald nach 700), trat eine Reaktion ein. Der populäre Jahve wehrte sich gegen den prophetischen. Es erfolgte nicht etwa ein Abfall von Jahve, sondern die hergebrachte Art seiner Verehrung suchte sich gegenüber der Reform zu behaupten. Die abgeschafften Herrlichkeiten wurden wieder hervorgeholt und neue Moden aus Assur und Babel eingeführt; der Gott des Himmels wurde mit dem Heer des Himmels (d. h. den Sternen) umgeben und bekam eine Königin des Himmels (den Planeten Venus) beigesellt, die passenderweise besonders von den Weibern verehrt wurde. Auch längst abgekommene heidnische Bräuche wurden neu belebt; die Forderung, zu opfern, was zuerst die Mutter bricht und männlichen Geschlechtes ist, wurde wieder auf die menschliche Erstgeburt ausgedehnt. Im Tal Geenna bei Jerusalem befand sich ein Altar von ganz besonderer Heiligkeit, auf dem man die geschlachteten Kinder verbrannte. Das geschah zur Ehre Jahves, um seinem Gebote in vollem Umfange zu genügen (Ezech. 20, 25. 26. Micha 6, 7). Man sieht, auch diese halbheidnische Reaktion nahm es streng mit den Forderungen der Religion.

Ein Dokument aus der Zeit Manasses, worin der Standpunkt der damals unterdrückten und verfolgten prophetischen Partei zum Ausdruck gelangt, besitzen wir wahrscheinlich in Micha 6, 6–8. „Womit soll ich Jahve entgegenkommen, mich beugen vor dem Gott der Höhe? Soll ich mit Brandopfern vor ihm erscheinen, mit jährigen Kälbern? Hat Jahve Gefallen an Tausenden von Widdern, an Myriaden von Ölbächen? Soll ich meinen Erstgeborenen als meine Buße geben, meines Leibes Frucht als Sühne für mich selbst?“ Die Antwort des Propheten auf diese Frage stellt andere Forderungen; es ist vermutlich von Bedeutung, daß sie nicht an Israel, sondern an den Menschen gerichtet wird. „Es ist dir gesagt, Mensch, was frommt und was Jahve dein Gott von dir verlangt: vielmehr Recht üben und Güte, und demütig wandeln vor deinem Gott.“ Vielleicht stammt aus dieser Zeit auch der Dekalog von Exod. 20, der das Bilderverbot an die Spitze setzt, über den Opfer- und Festkultus schweigt und fast nur solche Gebote (oder vielmehr Verbote, denn die Moral ist von Natur negativ) zum Grundgesetz für Israel macht, die für alle Menschen insgemein Gültigkeit haben.

Josias und die Auffindung des Deuteronomium (621).

Erst mit Josias, dem Enkel Manasses, der im Jahre 636 als achtjähriges Kind den Thron bestieg, brach eine neue Zeit für Juda an. Sie wurde eingeleitet durch den weltgeschichtlichen Zusammenbruch des assyrischen Reiches. Die Scythen versetzten demselben den ersten gewichtigen Schlag. Ihr Einbruch rief die drohende Stimme der Propheten wieder wach, die während einer langen ereignislosen Periode geschwiegen hatte. Sie drangen

bis zur Grenze Ägyptens vor (626), zogen aber, wie es scheint, an Juda vorbei oder streiften es nur. Die Sündflut verlief sich und hinterließ für die Judäer sogar den Vorteil, daß sie das assyrische Joch los wurden. Die eingetroffene und doch noch gnädig abgewandte prophetische Drohung scheint Eindruck gemacht zu haben. Jedenfalls trat ein Umschwung zugunsten der reformatorischen Partei ein. Diese hielt den Augenblick für günstig, um mit einem Programm hervorzutreten. Im Jahre 621 wurde das Gesetzbuch Moses', d. h. das Deuteronomium, entdeckt und dem noch jugendlichen König Josias in die Hand gespielt. Es verfehlte die Wirkung auf ihn nicht, die es machen sollte. Er verpflichtete das Volk darauf durch eine feierliche Bundschließung vor Jahve und tat was in seinen Kräften stand, um den so lange ignorierten göttlichen Forderungen endlich Geltung zu verschaffen. Er reinigte den Tempel und die Hauptstadt von den „Greueln", die sich dort eingenistet hatten. Alle Anbetungsstätten Jahves außerhalb Jerusalems aber entweihte und zerstörte er. Was bisher das Heiligste gewesen war, woran die Erinnerungen an die lieben Vorfahren und an die Erzväter hafteten, das wurde nun wie eine böse Wurzel ausgerodet. Das Motiv dieser Konzentration des Kultus war der Monotheismus. Man verzweifelte daran, die ursprünglich kanaanitischen Lokalheiligtümer von dem heidnischen Unrat säubern zu können. Es war genug, wenn das beim Tempel Salomos gelang, einer rein israelitischen Stiftung, wo die Bedingungen günstiger lagen. Und aus dem Monotheismus schien die Folge zu fließen, daß der eine Gott auch nur an einer Stelle auf Erden wohnen und angerufen werden könne.

Jeremias (seit 626).

Noch dreizehn Jahre überlebte Josias sein großes Werk. Es war eine glückliche Zeit äußeren und inneren Wohlbehagens. Die Herrschaft der Assyrer schrumpfte zusammen und reichte nicht mehr über Palästina. Man hatte das Gesetz Jahves und man glaubte es zu halten. Nur der Prophet Jeremias ließ sich von der allgemeinen Stimmung nicht anstecken. An der Einführung des Deuteronomiums hatte er mitgewirkt, zeitlebens eiferte er gegen die illegitimen Altäre in den Städten Judas und gegen die Verehrung der heiligen Bäume und Steine. Aber mit den Wirkungen der Reformation war er doch nicht zufrieden. Nichts schien ihm gefährlicher, als das Vertrauen, welches sie erzeugt hatte, auf den Besitz des Gesetzes Jahves und seines einzig wahren Tempels. Anders als Jesaias betonte er geflissentlich, Juda sei nicht besser als Israel, und der Tempel von Jerusalem verdiene kein anderes Schicksal als der alte ephraimitische in Silo, der damals längst in Trümmern lag. Die erfolgte Bekehrung sei nur äußerliches Scheinwerk geblieben, ein Säen unter die Dornen, kein tiefes Umpflügen des verunkrauteten Ackers.

Welthistorische Situation, die Chaldäer.

Josias fiel bei Megiddo (608) im Kampfe gegen die Ägypter, die während der Belagerung Nineves durch die Meder und die Chaldäer nach Norden vorgedrungen waren. Sein Untergang erschütterte den Glauben an die Wirksamkeit des Bundes mit Jahve auf Grund des Gesetzes. Das

Deuteronomium fand tatsächlich keine Nachachtung mehr, die Höhen d. h. Lokalheiligtümer lebten wieder auf. Der Nachfolger des Josias, Jojakim, lenkte in die Bahnen Manasses ein. Er empfing die Herrschaft aus den Händen der Ägypter. Nach dem Fall der assyrischen Hauptstadt jedoch wurden diese von den Chaldäern bei Karkemisch am oberen Euphrat geschlagen (604) und demnächst aus ganz Syrien und Palästina verdrängt. Jojakim wurde nun der Vasall des Nabukodrossor (Nebukadnezar) von Babylon. Nach einigen Jahren aber hielt er den Tribut zurück; ein durch religiösen Fanatismus entzündetes Freiheitsfieber durchglühte das Volk und ergriff auch den König. Darauf erschienen im Jahre 597 die Chaldäer vor Jerusalem. Die Stadt mußte sich ergeben; der junge König Jechonia, der Sohn des inzwischen verstorbenen Jojakim, wurde gefangen. Mit ihm wurden 10000 Jerusalemer fortgeschleppt und in Babylonien angesiedelt, die Blüte und der Kern der Bevölkerung; zum Könige über den Rest wurde Sedekia ben Josia gemacht. Es war ein gehöriger Aderlaß. Aber das Fieber wurde dadurch nicht unterdrückt. Eine Reihe von Jahren sträubte sich zwar Sedekia gegen den Freiheitsdrang. Als sich jedoch im Jahre 588 eine bestimmte Aussicht auf die Hilfe des Pharao Hophra (Apries) eröffnete, war kein Halten mehr. Der Abfall erfolgte — binnen kurzem lag ein chaldäisches Heer vor Jerusalem. Ein Entsatzversuch der Ägypter wurde abgeschlagen, nach anderthalbjähriger Belagerung fiel die Stadt (Juli 586). Sie wurde zerstört, die Mauer niedergerissen, der Tempel eingeäschert. Von der Bevölkerung, diesmal nicht bloß der Stadt, sondern auch des Landes, wurde wiederum ein erheblicher Teil nach Babylonien verpflanzt. Viele vornehme Gefangene wurden hingerichtet, der König Sedekia geblendet. Mit dem Reiche Juda war es aus, die Hauptstadt blieb in Trümmern liegen. Nur ein Rest der ärmeren Bevölkerung wurde im Lande zurückgelassen, unter einem chaldäischen Beamten jüdischer Herkunft, der aber nicht in Jerusalem residierte.

Der Untergang des Reiches Juda und die Stellungnahme des Jeremias dazu.

Dieser rasche Wechsel von Katastrophen rief in Juda eine begreifliche Aufregung hervor. Aus der Enttäuschung erhob sich immer wieder die patriotische Illusion, die sich an Jahve und an seinen Tempel klammerte. Man jubelte über die Niederlage der Ägypter, die dem kurzen Traume der nationalen Unabhängigkeit unter Josias ein Ende gemacht hatten. Noch viel mehr über die Zerstörung Nineves, wodurch endlich die Rache an Assur vollstreckt zu werden schien. Das bittere Ende kam freilich nach, als an Stelle der Assyrer die bis dahin beinahe unbekannten Chaldäer sich erhoben. Aber bald wich die Niedergeschlagenheit darüber wieder einem Aufschwung des Fanatismus. Nur Jeremias taumelte nicht mit, so tiefes Mitgefühl mit seinem Volke er auch hatte. Er empfand den Untergang des Reiches und des Tempels als göttliche Notwendigkeit. Er hatte ihn von vornherein fest ins Auge gefaßt und ließ sich durch nichts daran irre machen, weder durch Ereignisse, die seine Unglücksweissagungen zu widerlegen schienen, noch durch den allgemeinen Spott und Haß, den er

sich zuzog. Er sah in den wahnsinnigen Empörungen gegen die Chaldäer Zuckungen der Agonie. Er tat dagegen, was in seinen Kräften stand, aber er wunderte sich nicht, daß der Tod eintrat. Für ihn stimmte die Rechnung. Die Verzweiflung, die nach dem letzten Schlage das Volk erfaßte, hatte er schon hinter sich; jetzt antezipierte er im Geist eine tröstliche Zukunft.

Seine Arbeit am Volk war vergeblich gewesen. Aber mochte auch das Wort Jahves, das er zu verkündigen hatte, ihm Hohn und Verfolgung eintragen — die Gewißheit, daß Jahve zu ihm sprach, hielt ihn aufrecht und erquickte ihn. Aus seinem Mittlertum zwischen Jahve und Israel entstand, da Israel davon nichts wissen wollte, ein individuelles Verhältnis zwischen seiner Person und Jahve, worin nicht bloß Jahve sich durch ihn dem Volke offenbarte, worin er vielmehr auch selber, in all seiner Menschlichkeit, sich vor Jahve ausschüttete. Sein bewegtes Leben mit Gott machte er nun freilich nicht zum Gegenstand seiner Verkündigung, er legte nur das göttliche Recht vor und drohte mit dem göttlichen Gericht, wie die übrigen Propheten. Aber als ob er doch die Bedeutung der Vorgänge in seinem Inneren geahnt hätte, zeichnete er einzelnes davon auf. Sein Buch enthält mitunter auch Konfessionen über seine Anfechtungen und inneren Kämpfe, in denen er sich, wenngleich nicht zur Ruhe und Seligkeit, so doch zum Bewußtsein des Sieges in der Niederlage durchdrang. Er ist der Vater des wahren Gebetes, in dem die arme Seele zugleich ihr untermenschliches Elend und ihre übermenschliche Zuversicht ausdrückt. So löste sich aus der Prophetie nicht bloß das Gesetz aus, sondern zum Schluß auch noch die individuelle Religiosität.

Ezechiel (seit 590).

VI. Das babylonische Exil, die Restauration, und die Entstehung des Judentums (586—ca. 400). Das deportierte Israel ging unter, das deportierte Juda dagegen nicht. Der Rest der Nation wurde im babylonischen Exil durch die Prophetie aufrecht erhalten. Die Prophetie hatte bis dahin den Untergang des Gemeinwesens geweissagt; schon das war tröstlich, daß sie denselben als notwendig im Namen Jahves vorausgesehen und verstanden hatte. Jetzt aber, als die Notwendigkeit Tatsache geworden war, schlug die Weissagung um. Man sieht das deutlich bei dem Priester Ezechiel, der sich unter den Verbannten von 597 befand. Solange die heilige Stadt noch stand, verkündete er ihren nahen Sturz und hielt seinen Landsleuten, die noch immer nicht daran glauben wollten, ihre und ihrer Väter Sünden vor. Sobald sie aber gefallen war, änderte er den Ton vollständig und sprach keine Drohungen mehr aus, sondern nur noch Verheißungen. Er ist der Anfänger der exilischen und nachexilischen, wesentlich durch die Schrift und nicht mehr durch das lebendige Wort wirkenden Prophetie, deren messianischen und eschatologischen Charakter er begründete. Er ergeht sich teilweise in ausschweifenden

Hoffnungen über die Vernichtung der den Juden feindlichen Welt. Teilweise aber entwirft er ein positives Bild von der künftigen Theokratie. Er stellt sie sich wesentlich als Kultusanstalt vor, mit dem Tempel von Jerusalem als Zentrum. Dabei hält er sich trotz allerhand spekulativer Extravaganzen im ganzen doch so in den Schranken des von der Zeit Vorgezeichneten, daß dieses Zukunftsbild tatsächlich das Programm für die Organisation der nachexilischen Gemeinde und ihre Gesetzgebung hat werden können.

Der große Ungenannte.

Ein jüngerer Zeitgenosse Ezechiels war der große Anonymus, von dem die erste Hälfte des Anhangs am Buch Jesaias (Kap. 40–55) stammt. Er schrieb gegen Ende des Exils, als Cyrus seinen Siegeslauf begonnen hatte und auch das chaldäische Reich bedrohte. Er sah in dem Perserkönig das Werkzeug Jahves zur Erlösung Israels oder Sions — denn Sion war damals schon gleichbedeutend mit Israel geworden. Er lenkte den Blick der Juden von der traurigen Vergangenheit, unter deren Last sie seufzten, weg auf das lebendige heilbringende Tun Jahves in der bewegten Gegenwart. Sein strafendes Werk hat nach ihm der Weltgott an Sion vollbracht, jetzt baut er es wieder auf. Denn trotz allem vertritt Israel doch den Heiden gegenüber die Sache Jahves, die wahre Religion, und wird um deswillen wieder auferstehen — um die Wahrheit und den Einen Gott in der Welt zur Anerkennung zu bringen, als Missionar für die Heiden. Es gibt keinen Gott außer Jahve, und Israel ist sein Knecht d. h. sein Prophet.

Die Perser; Cyrus erlaubt die Rückkehr der Juden (um 538).

Cyrus eroberte in der Tat Babylonien und gab den Juden die Erlaubnis heimzukehren, etwa im Jahre 538. Diejenigen, die davon Gebrauch machten — ein großer Teil blieb in Babylon — siedelten sich in und bei Jerusalem an. Sie mußten in der verwüsteten Heimat einen schweren Kampf um ihre Existenz kämpfen und konnten lange Jahre nicht daran denken, den Tempel wieder aufzubauen; nur einen Altar errichteten sie. Die Zeit des Heils, die ja nach dem Fegefeuer des Exils anbrechen sollte, entsprach nicht den Erwartungen. Man wohnte zwar wieder im Lande der Väter, aber in den elendesten Verhältnissen und unbefreit von dem Joch der Heiden. Das Gefängnis war gewandt, und doch mußte die eigentliche Wendung noch kommen. Jahves Zorn lastete noch auf seinem Volke, er war noch immer nicht in sein von den Fremden beherrschtes Land zurückgekehrt.

Der Tempelbau unter Darius Hystaspis.

Im zweiten Jahre des großen Darius (521/20) trieben die Propheten Haggai und Zacharias die Mutlosen an, endlich Hand an den Tempel zu legen; dann werde auch Jahve in sein Haus einziehen — eine große Krisis kündige sich an, aus welcher das Heil erstehen werde. Der Tempelbau wurde wirklich unternommen und im sechsten Jahre des Darius vollendet. Mit der Zeit besserten sich auch die Verhältnisse, wenngleich die überschwänglichen Hoffnungen sich keineswegs erfüllten. Die Kolonen aus Babylon lebten sich allmählich ein. Sie traten in Verbindung mit den in der Heimat verbliebenen Brüdern und nahmen sie in ihre Gemeinde

auf. Sie waren auch nicht spröde gegen die Samariter und gegen andere Nachbarvölker, wenn diese sich an sie heranmachten. Dadurch büßten sie indessen an der strengen Abgeschlossenheit ein, die sie in Babylonien gelernt hatten und die zu üben ihnen dort, in einer ganz fremden Umgebung, leichter gemacht wurde als in Palästina unter Verwandten und Halbverwandten. Eine strenger gerichtete Minorität sah darin die größte Gefahr für den Bestand der jüdischen Gemeinde und ihrer Religion.

Longimanus, Ezra und Nehemia.

Dieser Gefahr wurde begegnet durch den Schriftgelehrten Ezra, der unter der Regierung des Artaxerxes Longimanus (464–24) aus Babylonien kam und neuen Zuzug von dorther mitbrachte. Er hätte indessen gegenüber dem Widerstreben der Majorität und auch der jerusalemischen Aristokratie schwerlich etwas ausgerichtet, wenn nicht Nehemia nachgekommen wäre. Nehemia, ein eifriger Jude, stand in Gunst bei Artaxerxes, dessen Mundschenk er war. Er wurde mit voller Gewalt vom Königshof zu Susa nach Judäa geschickt und konnte die Autorität der persischen Regierung für die Bestrebungen der Exklusiven einsetzen. Es gelang ihm, das Werk durchzuführen, dessen Anfänger Ezra war, und die Juden vor der Vermischung mit Heiden und Halbheiden zu schützen. Ezra und Nehemia sind, unter der Ägide des Schahânschah, die wirklichen Gründer des Judentums geworden. Der eigentliche Gründer freilich sollte Moses sein; die Reformation wurde gekrönt durch die Einführung eines neuen Gesetzbuches Moses', das Ezra aus Babylonien mitgebracht haben soll.

Einführung des priesterlichen Gesetzes (um 430).

Dieses Buch, das dem unter König Josias veröffentlichten Deuteronomium jetzt zur Seite trat, war der Priesterkodex, der, wie bereits gesagt ist, den umfangreichsten Teil des Pentateuchs ausmacht und dem Ganzen das Gepräge gibt. Er befaßt sich ausschließlich mit dem Kultus, und zwar nicht bloß mit dem kleinen Kultus der frommen Exerzitien des täglichen Lebens, den auch die Laien kennen und üben mußten, sondern sogar vorzugsweise mit dem großen Kultus am Altar; er macht die Praxis der Priester am Altar und das Ritual des Tempeldienstes, die etwa in einem Manuale sacerdotum hätte dargestellt werden können, zum Hauptinhalt des allgemeinen und jedermann zu wissen nötigen mosaischen Gesetzes. Er redet nicht mehr vom Volke Israel, sondern nur noch von der Gemeinde. Die politischen Angelegenheiten sind derselben durch die Fremdherrschaft abgenommen, nur die kultischen sind ihr geblieben. Der Kultus wird streng zentralisiert und zugleich vollkommen uniformiert, die unbedeutendsten Riten werden gesetzlich festgelegt und vorschriftsmäßig geordnet. Der Begriff des Korrekten und Legitimen beherrscht das Ganze und drückt einen spezifisch jüdischen Stempel auf das an sich indifferente Material. An der Spitze der heiligen Gemeinde steht nicht ein König, sondern der Hohepriester. Der Klerus ist autonom und scharf getrennt von den Laien. Innerhalb des Klerus werden die Söhne Aharons von den Leviten unterschieden, letztere sind nicht zum Opfern, sondern nur zu niederen Dienstleistungen berechtigt. Damit wird die Vorschrift des

Ezechiel erfüllt, daß die Leviten, d. h. ursprünglich die Priester der Lokalheiligtümer außerhalb Jerusalems, zu bloßen Hierodulen der Tempelpriester degradiert werden sollen, und die Verordnung des Deuteronomiums außer Kraft gesetzt, daß sie ihr Priestertum, nach Abschaffung der Lokalheiligtümer, in Jerusalem fortsetzen dürfen, neben der erbgesessenen jerusalemischen Priesterschaft. Der Priesterkodex geht also an der Hand Ezechiels über das Deuteronomium hinaus, wahrscheinlich dem wirklichen Verlauf der Entwickelung folgend. Er schließt die Bewegung ab, die vom Deuteronomium eröffnet wird. Er ist nicht das Programm einer Reformation, sondern steht schon über dem Kampf. Er fordert nicht, wie die Theokratie sein soll, sondern beschreibt sie, wie sie seit Moses immer gewesen sei. Er gibt seine Gesetze in historischer Form, so als seien sie von allem Anfang an erfüllt gewesen, als habe z. B. schon in der Wüste der Tempel als Stiftshütte bestanden, und ebenso Jerusalem als konzentriertes Lager der Gemeinde um die Stiftshütte herum. Das ist nicht bloß archaisierende Manier. Er setzt in der Tat das geistliche Gemeinwesen als bereits fungierend und in den Hauptzügen richtig fungierend voraus; er gibt ihm nur die abschließende gesetzliche und schriftliche Unterlage. Allerdings unterwirft er dabei das Ganze mit phantastischer Pedanterie einer gewissen Schematisierung. In einigen wichtigen Punkten zieht er auch Konsequenzen, die zu seiner Zeit faktisch noch nicht bestanden, sondern sich erst anbahnten. Zu seiner Zeit hatte der Hohepriester noch nicht die Stellung, die er ihm zuweist; und die Rangordnung der verschiedenen Klassen des Klerus war noch nicht säuberlich vollzogen.

Benutzung des Kultus zur Organisation des Judentums, zur Abschließung von den Heiden und zur Verschalung des Monotheismus.

Der Kultus war ursprünglich das heidnische Element in der Religion Jahves. Er wurde von den großen Propheten bekämpft, aber er ließ sich nicht einfach abschaffen. Es entstand vielmehr die Aufgabe, ihn zu korrigieren. Die Reformation begann mit dem Deuteronomium; im Priesterkodex ist sie so vollständig durchgedrungen, daß das ursprüngliche Motiv, die Korrektur des Kultus im Interesse des Monotheismus, vergessen scheint über dem Erfolge, der Legitimierung desselben und der vollständigen Aufnahme in das Gesetz. Dem Kultus wird dadurch eine Wichtigkeit gegeben, wie er sie größer auch in alter Zeit nicht besessen hatte: das ist unleugbar ein Zugeständnis an die herrschende Richtung der Menge, ein Kompromiß von den Kompromissen, wie sie in der Religionsgeschichte häufig sind. Er wird jedoch zugleich auch dadurch ungefährlich gemacht. Die alten Bräuche werden entgiftet und entseelt; was übrig bleibt, sind leere Formen und tote Werke, die nicht an sich, sondern nur dadurch Sinn und Wert haben, daß sie von Gott befohlen sind und genau nach Vorschrift verrichtet werden. Und man muß hinzunehmen, daß es damals kein anderes Mittel gab, um die zerschmetterte Nation vor gänzlichem Zerfall zu bewahren. Die Organisation, die Fassung und Abschließung des Judentums, war die nächste und dringende Aufgabe der Zeit. Ihr diente der Tempel, der

Klerus und der Opferdienst, ihr diente die Disziplin der religiösen Übungen, durch welche die Laien zusammengehalten und abgesondert wurden, ihr diente überhaupt die Heiligung dessen, was ursprünglich allgemein ethnisch war, jetzt aber zum Abzeichen des Judentums erhoben wurde. Die einfachen prophetischen Ideen ergaben nicht das Mittel zur Gründung einer Gemeinde, sie bedurften vielmehr selber einer Verschalung, um nicht der Welt verloren zu gehen. Der gesetzliche Kultus lieferte diese Verschalung; aus ursprünglich heidnischem Material wurde ein Panzer für den Monotheismus der Moral geschmiedet. Der Widerspruch, daß der Gott der Propheten sich jetzt in einer kleinlichen Heils- und Zuchtanstalt verpuppte und statt einer für alle Welt gültigen Norm der Gerechtigkeit ein streng jüdisches Ritualgesetz aufstellte, war für diese Zeit praktisch gerechtfertigt. Verleugnen tut sich auch im Priesterkodex der universale moralische Monotheismus keineswegs. Er ist zwar verhüllt unter der aus altem abgetragenen Stoff neu gewebten Decke Moses', aber bisweilen leuchtet er klar und deutlich hindurch. So in der Weisung für Noah: wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll wieder vergossen werden, denn nach seinem Bilde hat Gott den Menschen gemacht; und in der Offenbarung an Abraham: Ich bin der Allmächtige, wandle vor mir schlicht und recht! Namentlich aber in der Schöpfungsgeschichte, wo die Welt durch Gott aus dem Nichts hervorgerufen und die Natur zur Sache erniedrigt, der Mensch aber ihr gegenüber und auf die Seite Gottes gesetzt wird, wenngleich auch er Kreatur ist. Die hier zum Ausdruck gelangende einfache Weltanschauung hat dem menschlichen Handeln für lange Zeit eine gesunde theoretische Grundlage gegeben.

Die jüdische Hoffnung und ihre Dogmatisierung.

VII. Die jüdische Frömmigkeit. Die merkwürdige rituelle Disziplin, der sich die Juden unterwarfen, hatte Erfolg. Sie behaupteten ihre Besonderheit in dem Chaos des Weltreiches, in welchem damals die Nationen und Religionen sich aufzulösen begannen. Die Gesetzesarbeit befriedigte sie aber nicht, sie war nur ein Mittel zum Zweck und ein Angeld auf etwas Größeres. Es genügte ihnen nicht, daß sie nur eine Kultusgemeinde waren und politisch unter dem Joch der Heiden standen; sie wollten wieder eine Nation und ein Reich werden wie zur Zeit Davids. Neben dem Gesetz blieb die im Exil entstandene eschatologische Hoffnung. Sie ist utopisch, sie malt sich ein Ideal, zu dem von der Wirklichkeit keine Brücke hinüberführt, welches durch ein plötzliches Eingreifen der Gottheit in die Welt gesetzt werden soll. Sie empfindet nicht das schon im Werden Begriffene voraus und stellt keine Ziele des Handelns auf, die schon in der Gegenwart Geltung haben oder haben sollten. Sie schaut nicht das lebendige Tun der Gottheit, sondern hält sich an den heiligen Buchstaben, in welchem sie die Verbriefung ihrer Wünsche sieht, und behandelt denselben als Quelle für ihre fixen Ideen. Die älteren Weissagungen waren mit der Erlösung aus dem Exil

nur scheinbar erfüllt, da die bitter empfundene Fremdherrschaft ja doch bestehen blieb und der Druck der Zeiten nicht aufhörte; sie bedurften erst noch der wahren Erfüllung. Von diesen unerfüllten Weissagungen geht die Eschatologie seit Ezechiel aus; sie prolongiert den nicht eingelösten Wechsel auf einen späteren und immer wieder auf einen späteren Termin. Zur weiteren Ausmalung des Bildes benutzt sie Züge der alten heiligen Geschichte, da ja die Zukunft Revenant der ideal gedachten Vergangenheit sein sollte. Das war der feste Aufzug des phantastischen Gewebes. Dazu lieferte die Gegenwart jeweilen einen wechselnden Einschlag. Denn ein bloßer Lokus der Dogmatik war die jüdische Eschatologie doch noch nicht; sie war noch immer von den variablen Zeitverhältnissen beeinflußt; sie bedarf zur Erklärung der historischen Datierung. Verhältnismäßig untergeordnet sind allerhand mythologische Elemente, die dem großen vorderasiatisch-ägyptischen Magazin entnommen werden; sie verhüllen und veranschaulichen zugleich das wirklich Gemeinte oder haben auch wohl nur ornamentalen Wert. Man darf aber nicht glauben, daß die Hoffnung schon bei den Juden so transzendent war, wie später bei den Christen. Sie erwarteten von dem großen Zusammenbruch der Heidenmacht das irdische Heil, und zwar nicht der Einzelnen, sondern der Nation.

Die Individualisierung der Religion. Die Psalmen.

Trotzdem begann die Religion ihren Schwerpunkt von der Gesamtheit in das Individuum zu verlegen. Im Altertum und im ganzen auch noch in der Zeit der großen Propheten war sie gemeinsamer Besitz des Volkes, etwas Selbstverständliches und Natürliches. Jetzt mußte sich der geborene Jude doch noch selbst zum Juden machen, in bewußter Arbeit. Die Gemeinschaft beruht darauf, daß gleichgesinnte Individuen sie tragen und erhalten. Das Ideal ist die Gerechtigkeit. Sie beschränkt sich nicht auf das Recht, das von der Obrigkeit gehandhabt wird und das Fundament der Gesellschaft ist. Sie besteht auch nicht bloß in der genauen Beobachtung äußerlicher Vorschriften, so ernst es damit auch genommen werden mag. Ihr Kern ist vielmehr die individuelle Moral. Die Moral und nicht der Kultus gilt als die Quintessenz der göttlichen Forderungen; das zeigen besonders die Psalmen und das Buch Hiob, die beide aus der nachexilischen Zeit stammen. Daraus, daß Jahve im Tempel wohnt und die in Sion konzentrierten Juden seine Beisassen sind, wird nicht gefolgert, daß sie ihm Opfer bringen, sondern daß sie ihre Pflichten gegen den Bruder erfüllen, reine Hände und reine Herzen haben müssen. Die Verschmitzten und Verzwickten sind dem Herrn ein Greuel, die Geraden und Einfältigen gefallen ihm. Auf nichts wird größeres Gewicht gelegt, als auf Simplizität, Treue und Redlichkeit — wahrscheinlich, weil diese Eigenschaften tatsächlich dringendes Desiderium waren. Die sittlichen Anforderungen sind im Buch Hiob (Kap. 31) fast so streng wie im Evangelium, gewöhnlich jedoch nicht übertrieben, in den Sprüchen Salomonis sogar ziemlich mäßig. Sie gelten nicht für unerfüllbar; das gute Streben

erzeugt Befriedigung und nicht Verzweiflung über das Mißverhältnis von Wollen und Können; das Sündengefühl entsteht nicht aus dem Gesetz, sondern aus der Strafe d. h. aus dem Unglück. Das Motiv der Moral, wodurch sie religiös wird, ist die Furcht Gottes. Aber die Furcht des Herrn, so schwer sie auf seinen Knechten lastet, hat doch nichts Niederdrückendes; sie befreit von jeder anderen Furcht und berechtigt zum Vertrauen. Wer unter dem Schatten des Höchsten sitzt, erschrickt vor keinem Gespenst, vor keiner schleichenden Seuche, vor keiner plötzlichen Gefahr.

Probleme der Religion.

Was hat nun der Einzelne davon, daß er sein Leben im Dienste Gottes verbringt? Er erwartet, daß es ihm gut gehe auf Erden. Trifft ihn ein Unglück, so trägt er es zunächst geduldig, als vorübergehende Züchtigung, deren Recht er anerkennt, auch wenn er es nicht einsieht. Aber wenn er nun im Unglück stecken bleibt und darin stirbt, wie dann? Hoffnung auf ewiges Leben hat allein die Gemeinde, der Tod an sich ist ihm natürlich, schrecklich nur der Tod im Unglück und Elend, durch plötzliche Katastrophe oder durch verrufene Krankheit. Dieser böse Tod wird als endgültiges Verdammungsurteil, gewissermaßen als göttliche Hinrichtung aufgefaßt. Der Stachel liegt nicht in dem physischen Leiden, sondern in der Seelenqual, daß Gott den Frommen nicht anders behandle als den Gottlosen. Und diese Seelenqual empfinden mit dem zunächst Betroffenen auch alle anderen Frommen, während die Gottlosen triumphieren. Denn innerhalb der nachexilischen Gemeinde ist der Riß, der schon im alten Israel durch die Propheten entstand, viel breiter und stärker geworden. Die eifrigen Juden stehen den bloß nominellen in bitterer Feindschaft entgegen, sie bezeichnen sich als die Frommen und die anderen als die Gottlosen. Der Gegensatz geht über in einen Prinzipienstreit. Die Gottlosen sind der Meinung, daß Gott sich nicht groß um die Menschen kümmere; wenn sie es nicht geradezu sagen, so handeln sie doch danach. Von den Frommen wird das als tatsächliche Leugnung Gottes angesehen. Für die Menschen existiert Gott nicht, wenn er zwischen dem, der ihn sucht, und dem, der nicht nach ihm fragt, keinen Unterschied macht. Die Frömmigkeit bedarf des Lohnes, nicht um des Lohnes willen, sondern um zu wissen, daß sie keine Illusion sei, daß sie ihre Hand nicht in die leere Luft strecke, sondern einem Arm vom Himmel entgegen. Die Gnade Gottes aber und sein Zorn wird in irdischer Erfahrung geschmeckt und gesehen; wenn diese Erfahrung dem Glauben, daß die Frömmigkeit zu etwas nütze sei, widerspricht, so wird er aufs schwerste erschüttert. Daß Jahve sein Volk in den Untergang dahin gab, war das Problem der prophetischen Periode gewesen; daß er den einzelnen Frommen den Tod des Gottlosen sterben ließ, war das Problem der nachexilischen. Nachdem man glücklich so weit war, anzuerkennen, daß die Moral die religiöse Forderung sei, ergab sich weiter die schreckliche Aufgabe, Stellung dazu zu nehmen, daß die Moral nichts nützt. Ein Anfang dazu wird im Buch Hiob gemacht.

Hiob leidet nicht unter Krankheit und Tod, sondern unter der Verkennung seiner Unschuld. Und sein Fall widerspricht nicht der Regel, ist keine unerhörte Ausnahme; nirgend zeigt der Weltlauf die Harmonie mit der Gerechtigkeit, welche der Glaube fordert. Er tröstet sich jedoch nicht mit der Allgemeinheit des Leidens; es wird ihm dadurch der Widerspruch nur objektiver, den er in sich selber erlebt. Denselben durch Leugnung Gottes zu beseitigen, fällt ihm nicht ein. Er zweifelt keinen Augenblick an ihm; er schwört: so wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzogen! Er leugnet nur den Gott seiner Freunde, dessen Gerechtigkeit sich überall in der Welt offenbaren soll. Sie verdrehen die Tatsachen der Erfahrung, sie nehmen für Gott Partei und lügen für ihn. Bedarf er solcher Advokaten? Es schimmert der Gedanke durch, daß Gott die Wahrheit schon ertragen werde, so vernichtend sie scheint. Wenngleich Hiob den Widerspruch der Wirklichkeit gegen die angebliche moralische Weltordnung rückhaltlos darlegt, kann er doch den Glauben an den Sieg der Moral durch Gott nicht aus sich losreißen. Er tut den ersten Schritt, ihn über die äußere Erprobung hinaus zu heben. Er traut seinem eigenen Gewissen mehr als dem Urteil des Geschickes, das ihn trifft, und dem Urteil der Welt, das sich danach richtet; und neben dem schrecklichen Gott der Wirklichkeit, der seine Unschuld mordet, gewinnt der Zeuge im Himmel Raum, der noch einmal für sie eintreten wird, der gnädige und gerechte Gott des Glaubens. Eine positive Lösung des Rätsels durch transzendente Spekulation wagt er indessen doch nicht. Er bescheidet sich am Ende, Gottes Wege nicht zu verstehen. Das ist ein negativer Ausdruck dafür, daß er trotz allem an ihm festhält. Zu kühnerem Schwung erhebt sich der Schluß des 73. Psalms. Gegen alle äußere Erfahrung, gegen Tod und Teufel, wird hier die innere Gewißheit der Gemeinschaft des Frommen mit Gott in die Wagschale geworfen, ohne daß die geringste Hoffnung auf ein Jenseits sich äußert. Das ist freilich ein Enthusiasmus, der sich nicht dogmatisch einpökeln läßt, ein Standpunkt, der nur für Wenige Wahrheit hat. Jedenfalls ist damit die Grenze des Judentums weit überschritten. Die Juden sind im ganzen auf dem Standpunkt der Freunde Hiobs stehen geblieben, wie man aus den großen und kleinen Interpolationen des nach ihm benannten Buches sieht; sie sind grundsätzlich mit ihnen einverstanden und tadeln an ihnen nur, daß sie ihre richtigen Grundsätze bei Hiob auf die falsche Person anwenden.

Das Buch Hiob.

Gegenstand des Nachdenkens wurde indessen die Religion auch bei der Menge der jüdischen Frommen. Sie ist nicht mehr bloßes praktisches Herkommen, sondern auch theoretische Lehre. Die Zeit steht unter dem Zeichen der Weisheit. Obwohl durchaus religiös und jüdisch will diese Weisheit doch allgemeingültig sein und hat den universalistischen Grundzug an sich, welcher der Reflexion natürlich ist. Wenn auch die Juden nach dem Exil sich geflissentlich wieder in ihre abgetragenen alten Kleider einhüllten, um sich von den Heiden zu unterscheiden, verlieh der moralische

Die jüdische Weisheit und der universale Monotheismus.

Monotheismus ihrer Denkweise doch einen rationalen und internationalen Zug. Sie sträubten sich nicht dagegen, das, was sie mit den Heiden gemeinsam hatten, anzuerkennen; sie freuten sich darüber, daß eine allgemeine Tendenz zur Verehrung des einen und wahren Gottes überall in der damaligen Welt sich regte. Sie begannen sogar, sich ihres alten Jahves zu entledigen. Es heißt zwar, daß fromme Scheu sie bewogen habe, den Namen nicht mehr auszusprechen; sie hätten ihn aber doch nicht aufgeben können, wenn ihr geschichtlicher, nationaler, ihnen allein eigener Gott noch wahrhaft lebendig gewesen wäre. Statt des besonderen Eigennamens kamen allgemeine Namen bei ihnen in Gebrauch, gleiche oder ähnliche wie bei den sie umgebenden Völkern: Gott, Herr, der Höchste, der Gott des Himmels, der Himmel.

Veränderung des Gottesdienstes, das Gebet.

Dazu kommt noch eine wichtige Veränderung, die im öffentlichen Kultus vor sich ging. Neben Tempel und Altar traten die Synagogen, neben das Opfer die Vorlesung und das Gebet. Der Gottesdienst kam damit auf eine andere Grundlage zu stehen. Er wurde von dem heiligen Lokal unabhängig; Synagogen durfte man überall errichten, auch in heidnischem Lande; die Zerstörung des Tempels und die Aufhebung der Opfer hat für die Juden tatsächlich nicht so viel zu bedeuten gehabt, wie man gewöhnlich meint. Mit der Liturgie des Gebetes und der Vorlesung haben sie den Christen und den Muslimen das Vorbild gegeben. Das Gebet war noch wichtiger als die Vorlesung, die selber darunter einbegriffen wurde; die Synagogen hießen auch Bethäuser und der Gottesdienst schlechtweg Gebet.

Diaspora und Propaganda, Gefahr der Hellenisierung.

VIII. Letzte Versteifung des Judentums im Kampfe gegen den Hellenismus. In der Zurückhaltung gegen alles Fremde, die ihnen durch das Bedürfnis der Selbstbehauptung auferlegt war, wurden die Juden weniger ängstlich, seitdem sie äußerlich und innerlich erstarkt waren und sich durchgekämpft zu haben glaubten. Sie gaben ihre alte heilige Sprache auf und nahmen die aramäische an, die damals in der semitischen Kulturwelt fast die Alleinherrschaft besaß: wie hätte Nehemia sich darüber entsetzt! Sie breiteten die Arme weit aus, um die Heiden aufzunehmen, die sich ihrer Gemeinschaft als Mitglieder oder Hospitanten anschließen wollten. Sie waren überall in der heidnischen Welt, wohin sie auswanderten oder verschlagen wurden, Missionare. Die Diaspora und die Propaganda nahm namentlich seit der großen Umwälzung einen gewaltigen Umfang an, die durch Alexander den Großen für den Orient eingeleitet wurde. Aber die Griechen, mit denen die Juden nun gezwungen oder freiwillig in nahe und vielfache Beziehung kamen, unterschieden sich von den Völkern, die sie bisher gekannt hatten. Bei diesen konnten sie ihrer Überlegenheit sicher sein; bei jenen gerieten sie in Gefahr, nicht zu assimilieren, sondern selber assimiliert zu werden. Diese Gefahr verwirklichte sich in der Tat; es war die letzte und schwerste, die sie zu bestehen hatten. Sie wurde vorzugsweise

dadurch abgewendet, daß Antiochus Epiphanes (172–164) ihre Hellenisierung rasch und mit Gewalt herbeizuführen suchte, statt dem spontanen Prozeß seinen natürlichen und langsamen Lauf zu lassen. Es trat eine Reaktion ein, welche Epoche machte und die Entwickelung des Judentums abschloß.

Antiochus Epiphanes von Syrien.

Eine Minorität der Frommen hielt eifrig an der alten Religion fest, als die Aristokratie und die Menge sie verleugnete und der König sie mit blutiger Strenge unterdrückte. Die wunderlichen Bräuche und Formen kamen im Kampf, als Bekenntnis und Abzeichen, wieder zur Geltung; nach einer Periode der Weitherzigkeit, wie sie durch die Weisheitsliteratur und einen Teil der Psalmen charakterisiert wird, verengte und versteifte sich nun das Judentum wieder; der Rabbinismus und der Pharisaismus bahnte sich an. Das Motiv zum Ausharren in der Gesetzestreue war der Glaube, daß die Not und die Verfolgung nicht lange dauern könne: auf viertehalb Jahre berechnete sie das Buch Daniel, das damals (vor 164) entstand. Dieses Buch gab der eschatologischen Hoffnung eine frische Ausprägung, die für die Folgezeit Muster oder Thema wurde. Es wird beherrscht von der Antithese der Herrschaft der Heiden und der Herrschaft Gottes über die Welt. Das heidnische Weltreich hat seit der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer seine Feindschaft gegen Gott und gegen die Juden beständig gesteigert. Jetzt, in seiner vierten, griechisch-macedonischen Phase, ist es auf dem Gipfel der Bosheit angelangt, jetzt wird es zusammenbrechen und der Herrschaft Gottes Raum machen. Die alte Ära schneidet plötzlich ab und die neue beginnt durch ein göttliches Wunder. Das Reich der Heiligen des Höchsten (d. h. der Juden), repräsentiert durch einen Menschen wie die Weltmonarchien durch wilde Tiere, wird plötzlich auf Erden verwirklicht. Es ist ebenfalls irdisch und nur eine neue Epoche der Weltgeschichte. Es ist für die jüdische Nation bestimmt, die Hoffnung richtet sich noch immer auf die Herstellung der Nation im alten Glanz und in alter Reinheit, das Gericht ergeht nicht über die Einzelnen, sondern schafft der jüdischen Nation Recht gegen die Heiden, die sie unterdrücken. Vom Jenseits und von allgemeiner Verantwortung, von Paradies und Geenna ist im Buche Daniel noch nicht die Rede. Auch nicht vom Satan; das Reich der Welt gehört den Heiden und nicht dem Satan; der Dualismus ist geschichtlich und nicht transzendent.

Reaktion.

Das Buch Daniel (vor 164).

Die in Daniel ausgesprochene Hoffnung wurde erfüllt, freilich nicht durch unmittelbares Eingreifen des Himmels, sondern durch Menschenhand. Die Juden griffen zu den Waffen und erkämpften sich die Freiheit, unter kluger Ausnützung der bösen Lage, in der sich damals das Syrerreich befand. Sie wurden dadurch aus einer politisch unselbständigen Kultusgemeinde wieder ein wirkliches Volk und Reich; die Priester, die an ihrer Spitze standen, verwandelten sich in Kriegsfürsten und in Könige. Damit entgleisten sie nun aber aus der Bahn, in die sie durch ihre heilige Konstitution, seit dem Exil und seit Ezra, gewiesen waren. Das ganz auf weltlichem Fuße eingerichtete Reich der Makkabäer oder

Der Aufstand der Makkabäer (167) und das hasmonäische Reich (bis 37).

der Hasmonäer widersprach vollständig dem gesetzlichen Ideal der heiligen Gemeinde. Der Widerspruch wurde je länger je mehr empfunden und führte zu einer grimmigen Opposition gegen das hasmonäische Regiment. Deren Wortführer waren naturgemäß die Vertreter des Gesetzes, die Schriftgelehrten, und sie fanden einen mächtigen Rückhalt namentlich in den bürgerlichen Kreisen der Stadt Jerusalem. Ihre Partei führte den Namen der Pharisäer, während die hasmonäisch Gesinnten Sadducäer genannt wurden. Die Pharisäer siegten wenigstens innerlich über ihre Gegner. Ihr Einfluß überwog im Volk. Sie sprachen das letzte Wort und gaben dem Judentum die definitive Ausgestaltung. Ihr Ein und Alles war das Gesetz. Sie suchten das Leben bis in das geringste Detail hinein gesetzlich zu ordnen, sie vergrößerten beständig das Netz der Satzungen und verdichteten die Maschen, sie beschränkten Schritt für Schritt den Kreis des Erlaubten durch Gebot und Verbot. Sie standen den Weltmenschen feindlich gegenüber, unterschieden sich aber auch sehr von der Menge, die vom Gesetz und namentlich von seiner Weiterbildung durch die „Überlieferung der Ältesten" nichts wußte. Sie vergalten ihr die Verehrung, die sie ihnen zollte, mit unverhohlener Verachtung. Denn die Frömmigkeit war in ihren Augen ein Studium und eine Kunst, sie mußte schulmäßig gelernt und virtuos betrieben werden.

Pharisäer und Sadduzäer.

Es ist jedoch nicht richtig zu glauben, daß nun sofort unter dem Joch des Gesetzes alle anderen Triebe des geistigen Lebens verkümmert wären. Diese Wirkung trat nur allmählich ein. Erst nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer verschrumpfte das Judentum mehr und mehr im Pharisaismus; vorher war es geistig doch noch sehr rege. Die Pedanterie und die strenge Disziplin beherrschte höchstens die Praxis, aber auf dem Gebiete des Glaubens und der religiösen Vorstellungen ließ sie der Freiheit und der Entwickelung vollen Raum. Statt der alten nüchternen Weisheit bildete sich damals auf dem Grunde der allgemein orientalischen eine spezifisch jüdische Gnosis aus, die sich mit der Entstehung der Welt und des Bösen, mit Gott und dem Teufel, mit den Engeln und den Dämonen abgab und stark war in Personifizierung und Namengebung.

Lebendige Triebe, Idealisierung der Eschatologie, Auferstehungsglaube.

Und der religiöse Individualismus tat einen großen Schritt vorwärts. Noch im Hiob und im Psalter kommen alle Menschen unterschiedslos in den Hades; damit ist das Leben gänzlich aus und auch die Gemeinschaft mit Gott: er ist noch immer ein Gott nur der Lebendigen. Nach Daniel sollen zwar die Märtyrer, die ihre Treue für das Gesetz in der syrischen Religionsverfolgung mit dem Tode gebüßt haben, aus dem Grabe auferweckt werden, um an der in Kürze bevorstehenden neuen und glücklichen Ära teilnehmen zu können, und ebenso sollen auch die Erzbösewichter auferstehen, um die Peinigung noch nachträglich zu erleiden, der sie durch einen zu frühen Tod entgangen sind. Beide sollen aber, wie es scheint, doch nur für eine Weile noch einmal in das irdische Leben zurückgerufen werden, um wiederum zu sterben, nachdem sie ihren Lohn und ihre Strafe nach-

geholt haben; die Auferstehungshoffnung würde dann also nur in einem untergeordneten Punkte die messianische Hoffnung auf die Wiederherstellung des Volkes ergänzen. Jetzt aber geht sie weit darüber hinaus; die eschatologischen Vorstellungen werden in eine höhere Lage transponiert. Da erscheint die allgemeine Auferstehung der Toten, das Gericht über alle Menschen, die je auf der Welt gewesen sind, das Paradies und die Geenna (statt oder nach dem Hades). Das Volk tritt zurück hinter den Individuen, die zukünftige Welt ist jenseitig, überirdisch und ewig geworden. Dieser Umschwung leitet vom Alten zum Neuen Testament über. Das Judentum bereitet damit den Boden vor, auf dem das Christentum von vornherein fußt.

Literatur.

Erst neuerdings hat sich die für die israelitische Religionsgeschichte grundlegende Erkenntnis Bahn gebrochen, daß der Pentateuch aus mehreren Schichten besteht, und daß dessen Hauptmasse, das Gesetz a potiori, ein Produkt des Judentums ist, nicht des alten Israel, und seine zeitliche Stellung hinter den Propheten und vor den Psalmen hat. Zweifel daran, daß Moses den ganzen Pentateuch geschrieben habe, haben sich zwar früh geregt und sind im 17. Jahrhundert sehr kräftig aufgetreten. Aber der eigentliche Begründer der wissenschaftlichen Kritik auf diesem Gebiet war erst Jean Astruc, ein französischer Arzt (1753). Er zweifelte nicht an der Autorschaft Moses', sondern wies nur nach, daß derselbe verschiedene ältere Quellen benutzt haben müsse. Er beschränkte sich dabei auf die Genesis und unterschied in dieser zwei Hauptfäden der Erzählung nach dem Wechsel der Gottesnamen Elohim und Jahve. Zu diesem Merkmal traten andere, begleitende hinzu; die Hypothese Astrucs bestätigte sich und wurde der fruchtbare Ausgangspunkt der weiteren Untersuchung. Freilich die Versuche, sie zu modifizieren und auf den ganzen Pentateuch zu übertragen, glückten nicht alsbald. Erst in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts kamen sie zum Ziel, durch Hupfeld, Nöldeke und Kuenen. Inzwischen aber war die historische Kritik der analytischen an die Seite getreten. De Wette zeigte, daß das mosaische Gesetz der auf Moses zunächst folgenden Zeit unbekannt ist. Aus einer genauen Vergleichung, die er zwischen den Büchern Samuelis und der Könige einerseits und der sogenannten Chronik andererseits anstellte, erhellte, daß die Abweichungen der Chronik sich nicht erklären durch die Heranziehung anderer Quellen, sondern nur aus dem Bestreben der jüdischen Schriftgelehrten, die geschichtliche Überlieferung mit dem Gesetz in Einklang zu bringen und dem Gesetz in der Geschichte die Stellung zu verschaffen, die es zu ihrer Verwunderung in den alten historischen Büchern nicht einnahm. Der Nachfolger und Vollender de Wettes war der Hegelianer Wilhelm Vatke. Aber er wurde nicht verstanden, und die Wahrheit drang erst durch, seit Graf für sie eintrat und Kuenen ihm zu Hilfe kam. Kuenen hat auch das Verdienst, die Ergebnisse der historischen Kritik und die der literarischen Analyse in das richtige Verhältnis gesetzt zu haben. Vgl. HOBBES, Leviathan (London, 1651). — PEYRERIUS, Prae-adamitae (sine loco, 1655). — SPINOZA, Tractatus theologico-politicus (Hamburg [Amsterdam], 1670). — R. SIMON, Histoire critique du Vieux Testament (Paris, 1678). — JEAN ASTRUC, Conjectures (Bruxelles, 1753). — W. M. L. DE WETTE, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament (Halle, 1806. 07). — H. HUPFELD, Die Quellen der Genesis (Berlin, 1853). — K. H. GRAF, Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments (Leipzig, 1866). — TH. NÖLDEKE, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments (Kiel, 1869). — ABRAHAM KUENEN, Bijdragen tot de geschiedenis van den Godsdienst van Israel (in der Leidener Theol. Tijdschrift, 1867ff.). — Derselbe, Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Jozua (ebendaselbst, 1877ff.). — Einen Überblick über die Geschichte des Problems gibt KUENEN in der Leidener Theol. Tijdschr. 1870 S. 391ff, und A. MERX im Nachwort zur 2. Aufl. von Tuchs Kommentar zur Genesis (Halle, 1871).

Der vorstehende Aufsatz beruht in der ersten Hälfte auf WELLHAUSEN, Die Komposition des Hexateuchs und der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments (1876–78, 3. Aufl., Berlin, 1899), und auf dessen Prolegomena (Berlin, 1878, 6. Aufl. 1905); die zweite Hälfte ist ein

Auszug aus der Israelitischen und jüdischen Geschichte desselben Autors (Berlin, 1894, 6. Aufl. 1907). Von anderen direkten oder indirekten Darstellungen der israelitischen Religionsgeschichte sind zu nennen: WILHELM VATKE, Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt (Berlin, 1835). — HEINRICH EWALD, Geschichte des Volkes Israel (3. Ausg. Göttingen, 1864ff.). — A. KUENEN, Godsdienst van Israel (Haarlem, 1869. 70). — B. DUHM, Die Theologie der Propheten (Bonn, 1875). — W. ROBERTSON SMITH, The Old Testament in the Jewish Church (Edinburgh, 1881 und 1892). — B. STADE, Geschichte des Volkes Israel (Berlin, 1887. 88). — E. RENAN, Histoire du Peuple d'Israel (Paris, 1887ff.). — RUDOLF SMEND, Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte (Freiburg i. B., 1893 und 1899).

Hauptquellen sind das Alte Testament und die sonst erhaltene jüdische Literatur bis auf Josephus. Die Nebenquellen (assyrisch-babylonische und ägyptische Inschriften, Stele des Mesa, griechische Historiker) einzeln aufzuführen, ist hier kein Anlaß.

DIE RELIGION JESU UND DIE ANFÄNGE DES CHRISTENTUMS BIS ZUM NICAENUM.

Von

Adolf Jülicher.

Einleitung. Wenn wir die erste Periode in der Geschichte des Christentums mit der Synode von Nicäa (325) abgrenzen, so können wir uns nicht bloß auf das Vorbild des ersten Kirchenhistorikers, des gelehrten und treuen Bischofs Euseb von Cäsarea, berufen, die Rechtfertigung liegt in der Sache selber. Gewiß ist der Einschnitt zwischen Jesus, in dessen Herzen die neue Religion erwuchs, und seinem Apostel Paulus, der sie hinaustrug in die weite Welt, und wiederum der zwischen Paulus oder dem paulinischen Zeitalter und den nächstfolgenden beiden Jahrhunderten, die seine Freiheit des Geistes durch ein neues Gesetz, durch eine Reihe fest ausgeprägter Formen und Formeln ersetzten, deutlicher als der zwischen der letzten vornicänischen Generation, die sich zu offiziellem Eingreifen in die unseligen theologischen Streitigkeiten verführen ließ, und den ersten nachnicänischen, die ihre beste Kraft in diesem Gezänk verzehrten: Jesus, Paulus, die werdende katholische Kirche sind drei sehr verschiedene Größen. Aber erst sie zusammen stellen die Anfänge der christlichen Kirche dar; bis Nicäa reicht die Urzeit, zu der sich noch heut alle christlichen Kirchengemeinschaften bekennen. Um 325 tritt die Kirche aus dem Schatten heraus und wird eine Staatsinstitution, dadurch in ganz neuer Weise mächtig und abhängig zugleich; die ökumenische Synode von Nicäa ist mehr als bloß die erste in einer Reihe solcher Synoden, sie gilt in Wahrheit als die Synode schlechthin, welche die echte kirchliche Lehre ein für allemal festgestellt hat: die späteren haben sie nur auszulegen, nicht etwa zu korrigieren. Um 325 fühlt sich die Kirche fertig, insofern mit Recht, als seitdem völlig neue Linien nicht mehr gezogen worden sind, Ausgestaltung und Umgestaltung zwar massenhaft, aber keine Neuschöpfung aus anderem Geist oder in anderer Richtung. Solch ein Endpunkt ist am wenigsten bei Jesu Tod, doch vor Nicäa überhaupt nie erreicht gewesen.

Mit allen Urzeiten hat die des Christentums das gemein, daß sie zum großen Teil im Verborgenen liegt. Während vom 4. Jahrhundert an uns

Urkunden und literarische Produkte in großer Zahl, auch recht wertlose, erhalten sind, sickern die Quellen für die ersten 300 Jahre meist spärlich; je weiter wir zurückschreiten, um so schmerzlicher mehren sich die Lücken unseres Wissens. Wir müssen zufrieden sein, daß es noch möglich ist, in großen Zügen den Gang der Entwickelung nachzuzeichnen, zuerst die großen, schöpferischen Persönlichkeiten zu erkennen, später die Verhältnisse und Kräfte aufzufassen, die das Erbe der Unsterblichen zur Verteilung und Aneignung inmitten einer bescheideneren Menschheit gelangen ließen.

A. Jesus (—ca. 30).

I. Die Quellen für die Geschichte Jesu. Trostlos trübe erscheint auf den ersten Blick die Aussicht, der Wahrheit über Jesu Person, Wollen und Wirken nahe zu kommen. Er selber hat keine Zeile hinterlassen, noch weniger den Auftrag an andere, für unverfälschte Wahrung seines Andenkens zu sorgen. Der Geschichtsschreiber des Judentums jener Zeit, Josephus, läßt ihn unerwähnt — denn die schon von Euseb zitierten Paragraphen mit dem Christuszeugnis Archäologie XVIII 3, 63 f. verraten sich auf den ersten Blick als christliche Interpolation —, und noch weniger nehmen griechische oder römische Historiographen Notiz von dem jüdischen Schwärmer, der bei Lebzeiten außerhalb seiner Heimat nicht einmal dem Namen nach bekannt geworden sein mochte. Das Wissen der späteren jüdischen Gelehrten, der Talmudisten, ist aus den Evangelien erborgt, nicht minder die Schandgeschichte, die der Christenfeind Celsus um 180 kritiklos einem Juden nacherzählt, Jesus sei im ehebrecherischen Verkehr der Braut eines jüdischen Zimmermanns mit einem römischen Soldaten Pantheras erzeugt worden. Legenden hat auch die spätere Kirche noch in reicher Fülle produziert, namentlich um die Kindheit und die letzten Tage des Gottessohnes mit wundersamen Farben ihres Geschmacks zu zieren; allein ein Korn echter Überlieferung steckt darin nicht. Und wenn sich unter den Jesusworten, die, ohne im Neuen Testamente zu stehen, gelegentlich von alten Autoren zitiert werden („Agrapha"), auch einiges Glaubwürdige findet, so werden sie doch höchstens die vom Kritiker schon mitgebrachten Eindrücke einmal verstärken, nirgends sie umzubilden vermögen.

Außerbiblische Quellen.

Demnach haben wir nur die vier in das Neue Testament aufgenommenen sogenannten „Evangelien" als Quellen für eine Erkenntnis der geschichtlichen Bedeutung Jesu: bloß ein paar Berichte von Parteigenossen über einen Mann, der doch gerade so viel grimmigen Haß wie vielleicht blinde Liebe entzündet hat!

Die vier Evangelien.

Nun stammen zwar jene vier Evangelien in der Hauptsache noch aus dem ersten Jahrhundert nach Jesu Tod, und zwei unter ihnen tragen gar den Namen von vertrauten Jüngern Jesu, Matthäus und Johannes. Aber das Johannesevangelium, das jüngste unter den vieren, scheidet mit dem ihm

eigentümlichen Inhalt als Geschichtsquelle von vornherein aus: es will (s. S. 95ff.) nicht sowohl Vergangenes erzählen als Ewiges deuten, geschichtliche Tatsachen als Symbole und Allegorieen für die eine Wahrheit, die Fleischwerdung Gottes in Christus, ohne die es kein Heil gibt, verstehen lehren; im Vollgefühl der Souveränität des Geistes über den Buchstaben schaltet der unbekannte Verfasser unglaublich kühn mit der älteren, über große Strecken hin ohne weiteres durch eigene Schöpfungen ersetzten Tradition. Und das Evangelium „nach Matth." kann, schon weil es unter Benutzung griechischer Vorlagen griechisch geschrieben ist, nicht von dem Palästinenser Matthäus herrühren, dem der „apostolische Vater" Papias († ca. 165) ja nur ein aramäisch verfaßtes Evangelium zuweist. Was Lukas von sich ausdrücklich zugesteht, daß er die evangelische Geschichte nicht als Augenzeuge darstelle, das haben wir ebenso auch von Matthäus und Marcus anzunehmen; alle drei, die man wegen der Ähnlichkeit der Komposition unter dem Namen „Synoptiker" zusammenfaßt, haben schon mit schriftlichem Material gearbeitet; was sie uns bieten, ist das Wissen der zweiten und dritten Generation nach Jesus. Keins dieser Werke ist vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 vollendet worden; Paulus hat um 60 noch kein solches Evangelium gekannt.

Geschichtswert der Synoptiker.

Mögen nun die Gewährsmänner dieser drei oder des Ältesten von ihnen, des „Marcus", von dem die beiden anderen wieder stark abhängig sind, die zuverlässigsten gewesen sein, in letzter Linie vielleicht Petrus und Matthäus durch seine Sammlung der Worte Jesu („Logia"): die unmittelbaren Berichte können sie uns doch nie ersetzen. Wie vieles in der Erinnerung schon unsicher geworden war, zeigen die Widersprüche zwischen diesen „Synoptikern" bei ganz gleichgültigen Dingen wie Namen oder Angaben über Ort, Zeit, Veranlassung einer Rede. Hinzu kommt trübend das religiöse Interesse als einziges Motiv ihrer Schriftstellerei, das doch so völlig verschieden von dem des unbefangenen Historikers ist! Die Evangelien sind ja keine Geschichtsbücher, sondern Lehr- und Werbeschriften. Berücksichtigung des historischen Zusammenhanges bei ihnen vorauszusetzen wäre unbillig, noch unbilliger freilich, von ihnen ein objektiv geschichtliches Verständnis der Religion Jesu zu verlangen. Ihnen liegt daran, das Übernatürliche, das Unvergleichliche und Unbegreifliche an ihrem Stoff kräftig herauszuheben: nicht das in unserem Sinne Bestbeglaubigte hat für sie den höchsten Wert, sondern was am geeignetsten scheint, Zweifel an Jesu Göttlichkeit zu unterdrücken, das Vertrauen zu ihm und seiner Sache zu stärken, wie die Geschichte von seiner Verklärung, seinem geöffneten Grab, seinen Totenauferweckungen.

Daß man an den Texten dieser drei Evangelien, trotzdem sie bald kanonisiert wurden, nachträglich noch vielerlei herumkorrigiert, gestrichen, eingeschoben hat, und zwar mit durchschlagendem Erfolg, beeinträchtigt aufs neue ihren Wert als Quellen; das Sondergut der einzelnen Evangelisten, wie der Missions- und Taufbefehl bei Matth. 28, 18 ff., die volks-

tümlich poetische Geschichte seiner Geburt und Kindheit Luk. 1, 2 und die ganz andersartige gelehrte bei Matthäus, ist ohnehin am meisten tendenziöser Einfügung verdächtig. Indessen sicher haben auch in ihrer Urgestalt schon die drei Evangelien viel Legendenhaftes enthalten. Zwar ihre bona fides steht außer Zweifel; aber mußte nicht der Heiland der Welt seine Heilkraft gegenüber aller irdischen Not und Schwachheit erwiesen haben, wie an den Krankheiten des Leibes und der Seele, so an Armut, Hunger, Desperation: und wenn die Dämonen vor ihm flüchteten, durften dann die Elemente, Wind und Wellen, ihm ungehorsam gewesen sein? Am tiefsten erregten das Gemüt die Vorgänge bei Jesu Leiden und Tod; immer neue Kreuzesworte tauchen auf; die Überzeugung von seiner Unschuld müssen schon hier Herodes, dort Pilatus und sein Weib gehabt haben; die ganze Welt entsetzt sich über den Greuel seiner Ermordung. Wer die Entwickelung der Taufgeschichte bei den Synoptikern verfolgt, wer beobachtet, welche breit ausgemalte Darstellung von Jesu Versuchungen in der Wüste Matthäus und Lukas bieten, wo Marcus sich mit dem schlichten „er wurde vom Satan versucht“ begnügt, der begreift, daß hier in kürzester Zeit aus bescheidenen Keimen, ja aus einer dunklen Vorstellung heraus kräftig substantiierte Geschichten erwachsen. Alttestamentliche Vorbilder haben dabei mitgeholfen, zumal wirkliche oder vermeintliche messianische Weissagungen, deren Erfüllung der Glaube doch in einem „Evangelium“ um jeden Preis aufgezeigt haben wollte, nicht immer so unglücklich wie Marc. 4, 11 f. bei der Bestimmung von Jesu Parabelreden nach Jesaj. 6, als hätte er es dabei abgesehen auf die Verstockung der Hörer. Die vielfachen Hinweise Jesu auf seinen nahen Tod verraten sich schon durch ihre Monotonie als Komposition eines Späteren; das Motiv: Jesus soll seinen Tod ebenso vorausgesagt wie gewußt und gewollt haben. Und nicht bloß über das Daß, auch über das Warum seines Sterbens muß er im klaren gewesen sein: „als Lösegeld zur Vergebung unserer Sünden“, belehrt er seine Getreuen. Anderswo fordern praktische Bedürfnisse der ältesten Gemeinde ihr Recht; z. B. kann der Meister doch nicht seinen Nachfolgern überlassen haben, über Fortbestand oder Aufhebung des Mosegesetzes zu verfügen: so legt man ihm Matth. 5, 17—19 eine programmatische Entscheidung darüber in den Mund. Die Geheimnisse der Zukunft dürfen ihm nicht verschlossen geblieben sein: daher die Ankündigung der dem Weltende vorhergehenden „Wehen“ durch Jesus unentbehrlich. Mit einer Abschiedsrede muß er seine öffentliche Wirksamkeit geschlossen haben: so wird eine herrenlos umlaufende jüdische Apokalypse kurzerhand als Testament Jesu zurechtgestutzt, wobei die christlichen Zutaten die Unechtheit fast noch herausfordernder zeigen als der jüdische Urtext. Auch die Möglichkeit, daß einzelne Worte älterer jüdischer Lehrer, in denen man einen Hauch des neuen Geistes verspürte, Jesu zugeschrieben worden sind, z. B. das vom Sabbat, der um des Menschen willen da ist, läßt sich a priori nicht bestreiten. Und endlich

finden wir zumal den Matthäus und Lukas schon ernstlich bemüht, durch exegetische Glossen, die sich als Jesuworte geben, ihre Auffassung vom Sinn einer bestimmten Stelle durchzusetzen: daher Matth. 12, 40 die mißglückte Deutung des Jonazeichens, Matth. 13, 37 ff. die pedantische Ausdeutung des Unkrautgleichnisses, Luk. 16, 10–12 die Lobrede auf die Treue anläßlich der Parabel vom untreuen Haushalter, Matth. 16, 19 neben 18, 18 die Bevorzugung des Petrus vor den übrigen Jüngern.

Trotz all dieser Mängel bleiben die drei Evangelien eine wertvolle Quelle nicht etwa bloß für die Geschichte der Gemeinde, die ihr Christusideal darin niedergelegt hat, sondern und zwar in höherem Grade für die Geschichte Jesu. Meist hebt sich das Fremde von dem Ursprünglichen so deutlich ab, der Diamant von dem geschliffenen Glas, daß das Vertrauen zu diesem Echten, das neben allem glitzernden Schein seine einzigartige Leuchtkraft behauptet, wahrlich kein leichtfertiges ist. Den Jesus des Johannes könnte man für den Helden einer religiösen Dichtung halten, in den synoptischen Evangelien ringen die Schriftsteller zu stark mit einem von ihnen oft nicht verstandenen, oft geradezu widerstrebenden Stoff; der wirkliche Jesus, den sie empfangen haben, steht so erhaben über dem, dessen Bild sie dann mit Zutaten aus dem Alten Testament oder babylonischer Mythologie, aus jüdischer Literatur und Volksweisheit oder urchristlicher Theologie und Dichtkunst herrichten, daß der Gedanke, hier lägen bloß verschiedene Schichten einer und derselben Mythen oder Ideen personifizierenden Tätigkeit vor, mehr als geschmacklos ist. Die Zeit, wo man in der Wissenschaft die Frage stellen durfte, ob es überhaupt einen „geschichtlichen“ Jesus gegeben hat, ist vorüber. Für jeden der Synoptiker ist eine starke Gebundenheit durch einen verhältnismäßig fest überlieferten Stoff unleugbar: wo bleibt da die Zeit für die Erfindung dieses Stoffes, der längst, ehe Marcus zur Feder griff, also noch Zeitgenossen des angeblichen Jesus genug am Leben waren, fertig gewesen ist? Und der Jesus, der den Kern der Evangelien bildet, müßte als Phantasieprodukt noch viel wunderbarer wie als wirkliche Persönlichkeit erscheinen, weil er alles andere eher ist als ein Typus. Die jüdische Phantasie, die unseren Jesus geboren haben soll mit dieser Fülle von unerfindbar Individuellem, sie wäre das größte Rätsel, das uns die Geschichte Israels aufgäbe, vielmehr, das wir aus purem Eigensinn uns selber aufgeben. Und wiederum, welche Tragödie, daß dies Kunstwerk eines unbekannten Genius, diese Jesusfigur, sofort nach seiner Entstehung wieder in Trümmer geschlagen worden wäre! Denn wenden die Evangelisten nicht eben ihre beste Kraft daran, um einige kostbare Stücke dieses Schatzes, in einen brauchbaren Rahmen gefaßt, für die Nachwelt zu retten? Nein, der Zauber frischen Lebens, der das Bild Jesu noch in den ungeschickten Holzschnitten der Synoptiker umwebt, spottet jeder Hypothese, die ihn zu einem bloßen Produkt religionsgeschichtlicher Faktoren oder gar zum Helden eines pseudogeschichtlichen Romans degradieren

will. Der Eindruck der einzigartigen Persönlichkeit ist doch gewaltiger als der zahlreicher Schwierigkeiten, den uns die Geschichte der Tradition von ihm zurückläßt. Nicht eine Idee, nicht ein Traum, sondern ein Mensch mit geheimnisvoller Größe steht hier wie überall an dem Wendepunkt der Geschichte.

Zwar wissen wir nicht viel von diesem Jesus, nicht genug, um eine Biographie von ihm entwerfen zu können, aber genug, um ihn zu würdigen. Glücklicherweise reicht das, was wir von ihm haben, eine Reihe kurzer pointierter Kernsprüche, daneben Musterstücke echter Volksrede — unter ihnen ragen durch gute Überlieferung und an Zahl die Parabeln hervor — weiter als was uns über ihn berichtet wird. Die schöne Komposition der Bergpredigt Matth. 5 f. wollen wir dem Evangelisten gutschreiben; als Meister des Stils werden wir den Aramäer Jesus bloß nach griechischen Übersetzungen seiner Reden ja doch nicht voll erfassen. Um so günstiger steht es um den Gehalt der Gedanken. Obgleich wir auf die Angaben über den Anlaß zu diesem oder jenem Worte kaum bauen können, bleibt nur weniges von dem, was gewissenhafte Kritik als Reste seiner Reden übrig behält, dunkel; eine Geheimsprache hat bei ihm auch der beste Wille der Späteren nicht zustande gebracht. So ist es kein vergebliches Beginnen, die Grundzüge seiner geistigen Eigenart und seiner religiösen Bestrebungen zu entwerfen; bei seinem Lebensgang müssen wir uns mit matteren Umrissen begnügen.

Jesu Vorgeschichte.

II. Der äußere Verlauf des Lebens Jesu. Jesus stammte aus Nazaret, einer galiläischen Landstadt; wenn Matthäus und Lukas seine Geburt nach Bethlehem verlegen, geschieht das, um die Verheißung Micha 5, 1, daß aus Bethlehem der Messias kommen werde, buchstäblich zu bewahrheiten. Wenige Jahre vor dem Beginn unserer Ära wird er geboren sein, da doch ums Jahr 30 seine Laufbahn vollendet war und er nach jüdischem Herkommen zu öffentlichem Auftreten des Mindestalters von 30 Jahren bedurfte. Weder er noch seine Mutter, noch seine nazarenischen Landsleute wissen etwas von übernatürlicher Geburt, geschweige von einer Präexistenz im Himmel; für einen Davididen hat er sich auch nicht gehalten. Er wird das Gewerbe seines Vaters Joseph, das eines Zimmermanns, ergriffen haben, moderne Leute sagen lieber: eines Baumeisters, bei anderem Geschmack: eines Ackermanns. Der Vater starb anscheinend früh; nur die Mutter, Maria, und vier seiner Brüder begegnen uns in den Quellen, höchst bekümmert über das von ihnen als Wahnsinn gedeutete Gebaren Jesu. In einem echtjüdischen Hause ist er groß geworden: die alte Legende von seiner Erzeugung durch den heiligen Geist hat viel mehr Sinn als die neueste Rede von dem Jesus indoeuropäischer Rasse. Höhere Bildung hat er nicht genossen, schwerlich die griechische Sprache verstanden. Mit den heiligen Schriften seines Volkes, Psalmen und Propheten zumal, ist er ziemlich vertraut; wird also wohl auch des

Hebräischen, das längst nicht mehr die Umgangssprache der Juden war, einigermaßen mächtig gewesen sein; solche Kenntnis konnte er sich aber ohne Schulunterricht aneignen. Tieffrommen Sinn hatte er aus dem Elternhaus mitgebracht; er ist aufgewachsen in der Atmosphäre gesunder, gut alttestamentlicher, nicht durch den Pharisäismus verknöcherter Gesetzestreue. Essenische oder gar hellenistische Einflüsse sind bei ihm schlechterdings nicht zu spüren, auch nichts von Beschäftigung mit der pseudepigraphen Literatur apokalyptischer Schwärmer. In der Stille ist er herangereift, ohne auffällige Erschütterungen; nicht einmal in der Familie haben sie ja seine Größe geahnt.

Jesus und Johannes.

Er war ein Mann von etwa 30 Jahren, als in Judäa Johannes (der Täufer) aufstand, um sein Volk aus behaglicher Ruhe gründlich aufzurütteln. „Nahe ist das Himmelreich", lautete sein Ruf; das hieß: die von euch so lange und heiß ersehnte Umwälzung auf Erden steht bevor, die bisherigen Weltherrscher werden gestürzt werden, und Gottes auserwähltes Volk erhält die Führerrolle. Doch war in dem Munde des düsteren Asketen diese Botschaft weniger Evangelium als Strafdrohung: wehe allen, die beim Eintritt des Himmelreichs nicht rein sind, ob Juden oder Heiden, über sie kommt dann nur unheilbares Verderben; darum Buße tun, solange es noch Zeit ist! Sein Wort schlug wuchtig ein; Tausende pilgerten zum Jordan, bekannten ihre Sünden und nahmen vor des Johannes Augen die Taufe, wie wenn sie Heiden wären, die durch einen Lustrationsakt den Zutritt zu Israel erst nachsuchten. Auch Jesus ist zu Johannes gewandert und hat sich taufen lassen, gewiß nicht bloß, um eine fromme Übung mitzumachen, sondern um nichts zu versäumen, was ihm bei dem ersehnten Anbruch des Himmelreichs dessen Segnungen sichern konnte. Nach den Evangelien beginnt mit diesem Taufakte die neue Periode in Jesu Leben: er empfängt den heiligen Geist, bewahrt ihn sich auch in 40tägigem Ringen mit dem Satan. In der Tat scheint jene Wallfahrt gen Süden für das Bewußtsein Jesu epochemachend geworden zu sein, nicht zufällig bezieht er sich so oft und warm auf den großen Johannes; auch wäre es psychologisch wohl verständlich, wenn er, nachdem ihm aus Anlaß der Taufe ein großer Entschluß gekommen war, hernach in der Einsamkeit manche Wochen hindurch — Versuchungsgeschichte Matth. 4, 1–11 — allerlei schwere Bedenken dawider hätte niederkämpfen müssen.

Jesu öffentliches Auftreten.

Alsbald nach der Heimkehr widmet sich Jesus dem neuen Beruf eines Propheten; daß gleichzeitig Johannes vom Schauplatz abgetreten ist, könnte auf Zufall beruhen; vielleicht hat aber auch für Jesu Gewissen die Kunde, wie dem Johannes rohe Gewalt den Mund für immer geschlossen, das letzte Schwanken bezüglich seiner eigenen Aufgabe behoben.

Nazaret lag ungünstig für eine in die Weite trachtende Wirksamkeit; nach Kapernaum, der blühenden Stadt am See Genezaret, zieht Jesus, um da seine Stimme erschallen zu lassen und von dort aus die Erweckung des ganzen Volkes anzugreifen. Freilich reicht für das Werk, das

ihm vorschwebt, die Kraft eines einzigen nicht aus; so sammelt er einen Kreis von Arbeitsgenossen, gewiß absichtlich gerade 12, entsprechend der Zahl der Stämme Israels, meist galiläische Fischer, kleine Leute wie er, dadurch geeignet, das Vertrauen der anderen Kleinen zu gewinnen. Die Berufung von Petrus und Andreas, Johannes und Jakobus, die in den Evangelien an der Spitze der Berichte aus Jesu Berufstätigkeit steht, war natürlich nicht der Anfang seines Wirkens, denn einem gänzlich Unbekannten wären die Brüderpaare nicht aufs Wort gefolgt; aber es ist das eine erfreuliche Bestätigung für die Herkunft unserer synoptischen Überlieferung aus dem Kreise seiner Jünger: nur was die Jünger miterlebt haben, haben sie weitererzählt. Sie bilden alsbald die dauernde Geleitschaft Jesu; er widmet sich eifrig ihrer Erziehung, doch nicht zu einer ecclesiola von Extrafrommen, auch nicht zu einer theologischen Musterschule, sondern zu Mitarbeitern am Volke, wie er sie denn auch mit klaren Instruktionen über einige Hauptgrundsätze bei ihrer etwaigen selbständigen Predigttätigkeit ausgestattet hat. Das Objekt der Arbeit ist das ganze Israel, keiner ausgeschlossen, am wenigsten „Zöllner und Sünder" oder das „Volk des Landes", die von den Gerechten im Judentum herkömmlich vernachlässigten Massen. Wo irgend sich Gelegenheit bietet, ergreift Jesus das Wort, in der sabbatlichen Versammlung und an jedem Werktag, sobald Aufmerksame sich bei ihm einfinden, auf dem Berg, am Seeufer oder im gastlichen Haus. Seine Reden machen tiefen Eindruck, man vergleicht sie mit den gewohnten Vorträgen der Schriftgelehrten und findet ihn gewaltig: ganz unerhört diese Verbindung von herzandringender Wärme und überzeugender Kraft. Bald erzählte man sich auch merkwürdige Fälle von Heilungen, die ein Gebetswort von ihm, ja sein bloßes Erscheinen herbeigeführt hatte, vor allem bei psychisch Kranken; und je mehr man ihm zutraute, desto mehr setzte er durch. So wuchs sein Ruhm, und er konnte sich in Galiläa oft kaum noch des Andrangs der enthusiasmierten Menge, darunter viele Frauen, erwehren und mußte, um sich in der Stille zu sammeln, über den galiläischen See hin flüchten oder sonst weit hinauf nach Norden, Nordwesten und Osten. Dabei hat er wiederholt heidnisches Gebiet betreten und auch hier, wenn er gebeten wurde, der Not abgeholfen; davon aber, daß er seinen Arbeitsplan über Galiläa hinaus erweitert hätte, nehmen wir nichts wahr.

Der Konflikt mit den Frommen.

Jesus ist nicht als Herold einer neuen Religion aufgetreten, er wollte bloß mit der alten Ernst gemacht wissen, damit auch Gott mit seinen Gnadengütern Ernst machen könne. Und doch kam er mit den bisherigen Hütern der Religion rasch in schweren Konflikt. Die Eifersucht der Berufstheologen wurde durch seine Erfolge entzündet; indirekt war seine gesamte Tätigkeit ja eine Anklage gegen den Pharisäismus auf grobe Pflichtversäumnis. Sogleich die ersten Debatten ergaben die Unmöglichkeit einer Vereinigung, etwa durch Übergang der einen ins andere Lager; jede Begegnung verstärkte bei beiden Teilen den Eindruck: die haben

einen anderen Geist als wir. Und da Jesus nicht der Mann war, aus Vorsicht mit seiner Kritik zurückzuhalten, sondern um der Wahrheit willen die Krebsschäden der herrschenden Pseudofrömmigkeit schonungslos offenlegte, ihren Dünkel, ihre Verblendung, ihre Armseligkeit und nicht zuletzt ihre Schuld an der sittlich-religiösen Verwahrlosung des Volks, so traf ihn der grimmige Haß der maßgebenden Pharisäerpartei, deren Elite die Schriftgelehrten bildeten. Mit allen Mitteln der Autorität und der Macht hetzten sie die öffentliche Meinung wider den gefährlichen Demagogen auf, der seine nicht wegzuleugnenden Wunderkräfte dem Satan verdanke; mit dem Reiz der Neuheit nahm ohnehin bei den Gedankenlosen und Halben, die auch damals in der Mehrheit waren, die Anziehungskraft seines Wortes ab: betrübt erlebten seine Freunde, daß, wo er nicht Glauben fand, ihm gar keine Wunder gelangen. Sein Mut aber wird nicht erschüttert, einzelne bittere Worte wie das über Kapernaum, Chorazin und Bethsaida Matth. 11, 21 ff. sind ein Erguß vorübergehender Stimmungen: sein Glaube bleibt des Gesetzes eingedenk, daß immer unter vielen Geladenen nur wenige Auserwählte sind; diese wenigen sich zu gewinnen, steigert er mit dem Widerstande die Energie seiner Arbeit. Ja, er entschließt sich nach einer Weile, den Feind in dessen eignem Lager zur Schlacht herauszufordern. Er wallfahrtet mit seinen Getreuen zum Passafest nach Jerusalem, weniger weil er als frommer Israelit gemeint hätte, dies höchste Fest an der heiligsten Stätte auf Erden, vor den Toren des Tempels feiern zu müssen, sondern weil Jerusalem der Sammelpunkt seiner Gegner, die Hochburg aller an der Erhaltung des religiösen Marasmus in Israel interessierten Mächte war: wer sie erstürmte, hatte das Volk in seiner Hand; das Schicksal Israels schien nur in Jerusalem entschieden werden zu können. Um eine Schlacht zu schlagen, zog er also hinauf, nicht um sich kreuzigen zu lassen; eher mit dem stillen Gedanken, daß, wenn der unfruchtbare Feigenbaum dort von Gott mit Verdorrung geschlagen sein würde, er zur Stelle sein wolle, um auf dem Zion die Führung im wahren Gottesstaat zu übernehmen. Wie lange Jesus vor diesem Zuge öffentlich gewirkt hatte, wissen wir nicht, ein Jahr nach der wahrscheinlichsten Vermutung. Denn einen Frühling hat er in Galiläa erlebt, und mehr als ein Besuch in Jerusalem ist für ihn nicht zu erweisen, eben der, der ihm den Tod gebracht hat. Ganz genaue chronologische Daten lassen sich überhaupt nicht geben; wir kennen den jüdischen Kalender jener Zeit zu wenig, um das Jahr seiner Hinrichtung etwa aus der unbestrittenen Tatsache errechnen zu können, daß er an einem Freitag gestorben ist. Solange nicht außer dem Wochentag der Monatstag zweifellos feststeht, würde uns nicht einmal der jüdische Kalender viel helfen. Aber Frühling 30 für seine Kreuzigung, Frühling 29 für sein erstes Auftreten sind Daten, die von der Wahrheit nicht weit ab liegen können.

Die Katastrophe (um 30).

Als Jesus in der Hauptstadt eintraf, wohl schon zu Anfang des Passamonats und früher als die großen Festpilgerzüge, bemerkte ihn ein Haufe

galiläischer Landsleute und bereitete ihm eine stürmische Huldigung. Sie begrüßten ihn als den König der Zukunft, und wie ein König trat er denn auch im Tempel auf, jagte die Händler von der heiligen Stätte fort und zwang Jerusalem, sich für oder wider ihn zu entscheiden. Bei der sadduzäischen Priesteraristokratie erweckte sein kecker Eingriff in ihre Rechte natürlich die höchste Empörung; die pharisäische Opposition brauchte nicht erst noch von Jesus durch scharfe Strafreden provoziert zu werden. So verbündete gemeinsamer Haß die sonst feindlichen Parteien: der freche Revolutionär mußte sofort beseitigt werden. Ohne Anwendung von Gewalt ging das ja nicht; andrerseits empfahl sich heimliches Vorgehen nicht minder als schleuniges, damit die Jesu günstig gesinnten Scharen auswärtiger Festgäste sich gleich vor eine vollendete Tatsache gestellt sähen. Nach der Überlieferung hätte sich einer von den zwölf Jüngern dazu hergegeben, den Feinden Jesu seinen Aufenthaltsort bei Nacht zu verraten. Das klingt wie spätere Dichtung; jedenfalls aber ist Jesus in einer der Nächte der Passazeit von den Polizisten des Hohenpriesters überrascht, festgenommen, zur Voruntersuchung geschleppt, vom obersten jüdischen Gerichtshof, dem Synedrium, im eiligsten Verfahren des Todes für schuldig befunden und sofort weiter an den römischen Prokurator Pilatus abgeliefert worden, der allein Todesstrafen vollstrecken lassen durfte. Da dieser keinen Anlaß hatte, das Synedrium durch Ablehnung seines Gesuchs zu verletzen, wurde Jesus noch am selben Tage gekreuzigt und ist nach mehreren Stunden schwerer Qual verschieden.

Daß darüber kein Aufruhr ausbrach, lag an der kopflosen Verzweiflung der Jünger. Als Jesus gefangen genommen war, ohne daß Gott ihn durch ein Wunder befreite, als vollends das Gerücht seine Verurteilung zum Tode meldete, gaben sie seine Sache verloren und stürmten davon, ein jeder für sich auf die Heimat zu. So fehlten dem Volke, das vielleicht gern für Jesus demonstriert hätte, die Führer: ihre Treue hat damals die Probe nicht bestanden. Die letzten Liebesdienste haben dem schmählich Hingemordeten wenige dankbare Frauen erwiesen; doch hat über der Stätte seines Grabes früh ein rätselhaftes Dunkel geschwebt, aus verschiedenen Gesichtspunkten für uns leicht zu erklären, da Jesu Verächter sein Grab um keinen Preis zur Kultusstätte werden lassen, seine Gläubigen dem Grabeshügel des Auferstandenen keine Andacht widmen durften.

Waren die Jünger vom Schauplatz verschwunden, so können wir eine gute Berichterstattung über die letzten Ereignisse im Leben Jesu gar nicht erwarten. Das einzige einigermaßen glaubhaft überlieferte Wort aus dem Munde des Sterbenden ist: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, — scheinbar ein Schrei verzweifelnder Anklage, in Wahrheit wohl ein den Umständen entsprechendes Gebetswort; denn Jesus wird den ganzen Psalm 22, der so anhebt, aber mit dem Bekenntnis festen Gottvertrauens schließt, zum Trost in seinen Schmerzen sich vorgehalten haben. So überraschend wie den Jüngern ist ihm sein Untergang nicht gekommen;

die ganz unerfindbare Szene seines Kampfes in Gethsemane kurz vor der Gefangennahme zeigt ihn ja bereit, mit Gottes Hilfe das Schwerste zu ertragen; und nicht minder zuverlässig ist der Bericht von dem Passamahl, das er noch mit seinen Jüngern gefeiert und bei dem er, wie man es zum Abschied tut, Brot und Wein als Sinnbilder eines unzerreißbaren Bandes zwischen ihnen und ihm herumgereicht, zuletzt auch noch ein Wiedersehen bei höherer Feier in Aussicht genommen hat. Er war zu klug, um nicht bald zu erkennen, wie die Entwickelung in Jerusalem seinen Erwartungen immer weniger entsprach, und zu fromm, um die Erfüllung seiner Hoffnungen Gott einfach zu bestimmter Frist vorzuschreiben. Daß er sich vor dem jüdischen Gerichtshof auf keine löbliche Unterwerfung, vor dem heidnischen Landpfleger auf kein Bitten um Gnade einließ, entsprang nicht dem Eigensinn der Verzweiflung, sondern dem Verständnis für den neuen Weg, den er geführt wurde. Wenn er sich aber bei jenem Prozeß, bei seiner Exekution das Geringste vergeben hätte, wäre es doch dem rabiaten Christenfeinde Saulus, dem Pharisäer, zu Ohren gekommen: Jesu Kreuz hätte dann niemals das Panier seines Glaubens werden können. Also ist Jesus gestorben, verlassen und doch ungebeugt, seines Sieges so sicher wie beim Einzug in die heilige Stadt, vielmehr sicherer, weil Gott unschuldig Blut nicht ungesühnt lassen konnte: nur wider Erwarten hinausgeschoben war der Tag der Weltumwandlung, abgesagt konnte er nicht werden.

Weniger bestimmt als über Jesu Haltung und Bewußtsein während jener Tage vermögen wir uns über die begleitenden Umstände auszusprechen. Einstimmig lassen ihn die Synoptiker in der Nacht nach der Passamahlzeit, d. h. vom 14. zum 15. Nisan (erster Frühlingsmonat = März/April), in die Gefangenschaft geraten; dann hätten die Synedristen an einem ihrer höchsten Feiertage das Prozeßverfahren gegen ihn durchgeführt. Ich würde den Pharisäern jener Zeit solch einen Verstoß gegen die Sabbatgebote zutrauen, wo die Verschleppung schon um einen Tag allen Erfolg aufs Spiel setzen mochte; wem das unglaublich dünkt, der mag einen späteren Tag in der Osterwoche für die Katastrophe annehmen: nur der johanneische Ansatz — Jesu Tod vor dem Passaabend — ist lediglich dogmatisch motiviert.

Der Rechtsgrund für Jesu Verurteilung.

Aber wegen welches Verbrechens ist denn Jesus zum Tode verurteilt worden? Pilatus soll (Marc. 15, 26) durch die Aufschrift an seinem Kreuz „Der Juden König“ seine Schuld wohl zur Abschreckung dem Volke bekannt gegeben haben. In der Tat konnte in seinen Augen Jesus nur dadurch todeswürdig werden, daß er ihm als ehrgeiziger und verblendeter Unruhestifter galt, der die politische Befreiung Israels von der römischen Herrschaft sich vorgenommen hatte. Allein für das Synedrium, das nach jüdischen Gesetzen richtete, war ein Unternehmen dieser Art kein todeswürdiges Verbrechen. Der Gotteslästerung muß Jesus in einem formell korrekten Prozeßverfahren schuldig befunden worden sein. Da die Akten

jenes Prozesses nie ein Christ eingesehen hat und jüdischerseits über die Einzelheiten begreiflicherweise strenges Stillschweigen beobachtet worden ist, darf man vielleicht vermuten, daß ihm ein kühnes Wort aus den letzten Tagen, etwa wie Marc. 13, 2, es werde kein Stein vom Tempel auf dem anderen bleiben, als Schändung des Heiligen die Todesstrafe eingetragen hat. Aber auch die Bejahung der Frage des Hohenpriesters: „Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten“ (Marc. 14, 61) durch Jesus, d. h. der Anspruch auf Gottessohnschaft von seiten eines frechen Bettlers konnte den Frommen, die schon das Aussprechen des Gottesnamens als eine Entweihung seiner Majestät empfanden, eine grausige Blasphemie bedünken. Und schließlich ist der Wortlaut der offiziell wider ihn erhobenen Anklage oder der Begründung des einstimmig gefällten Strafurteils ziemlich gleichgültig; die Richter waren ja bereits, ehe sie zusammentraten, entschlossen, ihn dem Henker auszuliefern; und die nervöse Erregtheit, mit der sie ihren Entschluß ausführen, zeigt, wie hoch sie die Gefahr schätzten, die sein Weiterwirken, überhaupt schon sein Fortleben für ihr Volk, für die Religion bedeutete. Mit dem Hinweis allein auf ihre Rachbegierde wegen seiner schonungslosen Kritik an ihrer Heuchlerfrömmigkeit oder wegen seines anmaßenden Auftretens in ihrem Herrschaftsgebiet werden wir ihnen dabei noch weniger gerecht als mit dem auf politische Erwägungen. Die Pharisäer und Schriftgelehrten, die die Mehrheit im jerusalemischen Synedrium bildeten, waren nicht bloß Egoisten und Heuchler, sie haben nicht einfach aus Zweckmäßigkeitsgründen oder aus gekränkter Eitelkeit ein Todesurteil gesprochen. Sie haben geglaubt ihre Pflicht zu tun, wenn sie Jesus beseitigten; und wie immer sie seine Schuld vor sich, vor ihren Volksgenossen, vor Pilatus formuliert haben mögen, der wahre Grund ist gewesen, daß er nach ihrer Überzeugung ein Verräter an der väterlichen Religion war und die beste Aussicht hatte, das ganze Volk irre zu machen. Sie mußten ihn töten, um dem Volke die Religion zu erhalten. Jesus urteilte über sie kaum anders als sie über ihn; nur daß er sie nicht mit Gewalt ausgerottet hätte, weil er den vollen Glauben an die Zukunft besaß, während sie mit Angst und Sorge dorthin schauten. Der Vorwurf: Volksverführer, Religionsfrevler flog hinüber und herüber.

Dieser unausgleichbare Gegensatz zwischen der Religiosität Jesu und der des Pharisäismus, wobei beide Teile von der Legitimität ihres Standpunktes gleich stark überzeugt waren, ist der feste Punkt, an den wir uns halten müssen bei jedem Versuch, den geschichtlichen Jesus zu begreifen und ihn einzuordnen in die Geschichte der Religion — zunächst der jüdischen, neben und außer der er keine gekannt hat. Das Wesen seiner Religion kann da nicht richtig bestimmt sein, wo nicht mit gleicher Klarheit das eine Ergebnis herausspringt, daß er an religiösen Gedanken zu viel des Neuen und zu Wichtiges gebracht hat, um den Normalfrommen seiner Zeit nicht als der gefährlichste Zerstörer zu erscheinen, wie das andere, daß er sich für den treuesten Sohn seines Volkes gehalten hat.

Jüdisches und Überjüdisches in Jesus.

III. Die Religion Jesu. Ehedem hat man sich das Verständnis Jesu dadurch verschlossen, daß man fast bloß das Außerjüdische an ihm beachtete, in ihm den Stifter der neuen Religion feierte, in die man gewandt alle Lehren der eigenen Konfession hineindefinierte; und als langsam der Platz für ein unbefangenes Verfahren frei wurde, hat man, halb in der alten Bahn bleibend, Jesus aus Paulus erklärt, ja ihn geradezu zum Antijudaisten, zum Erlöser vom Joche des jüdischen Gesetzes, zum Propheten des Individualismus in der Religion gestempelt. In der Gegenwart ist die Reaktion gegen diese Einseitigkeit so weit über das Ziel hinaus geschossen, daß der beinahe noch schwerere Fehler in der Wissenschaft herrscht, Jesus auf das Niveau eines Durchschnittsjuden seiner Zeit herabzudrücken. Er heißt „der klassisch-jüdische Mann"; im besten Falle preist man ihn als Reformator, der die Losung ausgegeben habe: zurück von der Entartung des Pharisäismus zu den großen Propheten; die meisten erblicken in ihm einen besonders begabten Vertreter der apokalyptisch gestimmten Minorität im Spätjudentum, der Leute, die nur von der Hoffnung lebten, so wie der Pharisäer vom Gesetz. Hier liegt ausnahmsweise die Wahrheit zwischen beidem: Jesu Wurzeln strecken sich tief hinein in jüdischen Boden, er hat sich genährt mit allen Lebensmitteln, die die alttestamentliche Religion ihm bot; aber seine Wipfel ragen weit hinaus über das Höchste, was in jenem Walde je gewachsen war, in überjüdische Regionen: — oder haben etwa bloß Pharisäer und Sadduzäer den Fluch über den Fremdling ausgerufen und nicht auch unzählige von den Stillen im Volke, von den Freunden des Henochbuchs und der Baruchapokalypse? Wenn er bloß Zukunft predigte, jüdisch wie sie, warum sind sie ihm denn nicht zugefallen?

Das Gottesreich.

Die Keimzelle seines Evangeliums ist allerdings die sichere Erwartung der Nähe des Gottesreichs. Ein jedem frommen Juden willkommener Gedanke, auch wenn die Vorstellungen über dieses Reich äußerst schwankend waren. Ob dies Reich auf unserer Erde, vielleicht bloß im Gelobten Lande, aufgerichtet werden würde, so daß Rom sein Imperium an Jerusalem abzutreten hätte, oder ob es ein jenseitiges sein werde; ob Gott durch einen menschlichen Statthalter (Messias) oder durch himmlische Vertreter oder persönlich ein Geist unter Geistern das Regiment ausüben; ob dies Reich ein Definitivum oder wieder nur ein Vorläufiges darstellen, demgemäß ob Totenauferstehung und Weltgericht vor Beginn des Reiches eintreten oder später folgen würden — über solche Grundfragen bestand ratloser Zwiespalt. Die Phantasie der apokalyptischen Schriftsteller des Spätjudentums hatte da schönen Spielraum für ausschweifende Schilderungen alles einzelnen, für Berechnung der Vorzeichen; ihr Ethos betätigte sich im Aufspüren der Gründe, warum Gott immer wieder mit der Verwirklichung zögere. Jesus begnügt sich mit dem kräftigen, immer erneuten Hinweis auf das Daß; die Neugierde enttäuscht er durch Betonung der Unberechenbarkeit von Zeit und Stunde, verwendet diese aber zugleich zu ernster sittlicher Mahnung: darum heißt es, wachsam, allezeit gerüstet sein.

Die Bereitschaft wiederum besteht in nichts anderem als in Gerechtigkeit, Reinheit von Sünden und einem Schatz guter Werke; ohne solche ist der Eintritt in das Reich versperrt.

Bis hierher würde Johannes der Täufer von Jesus nicht abgewichen sein; die dringende Mahnung zur Buße, damit noch beizeiten die Sünden vergeben werden, als Korrelat zur Reichspredigt ist erst recht in seinem Sinn; auch in die Drohung würde er sich gefunden haben, daß die jetzigen Führer Israels, weil sie Gottes Forderungen schnöde mißachten, vielleicht das ganze gegenwärtige Geschlecht, demnächst die letzte Aussicht auf Zulassung verloren haben. Wo etwas von Jesu Vorstellungen über das Gottesreich zum Vorschein kommt, trägt es genuin jüdische Farbe. Matth. 19, 28 klingt, als ob bloß die zwölf Stämme Israels die Untertanen im neuen Reiche sein würden; dazu paßt, daß Jesus Marc. 7, 27 dem syrophönizischen Weibe ein Wort hinwirft, wonach er das Verhältnis von Heiden und Juden wie das von Hunden und Kindern zu taxieren scheint; und die Aussendungsrede Matth. 10, 5—7 und 23, 1ff. beschränkt ausdrücklich sein Interesse an der Reichspredigt auf das jüdische Volk.

Indessen unterscheidet sich das Reichgottesideal Jesu von dem der Juden dadurch, daß er es auf den Boden der Gegenwart, in den Lauf der Geschichte transponiert. Zwar darf man sich hierfür nicht auf Parabeln wie die vom Unkraut unter dem Weizen oder von dem Netz mit guten und faulen Fischen berufen wollen; der Schein entsteht da nur durch einen ungeschickten Ausdruck in der Einleitung: Jesus proklamiert nicht etwa für die Vollendungszeit ein Nebeneinander von Guten und Bösen, nein, bis das Himmelreich kommt, müssen wir uns in dies Nebeneinander schicken, statt mit übelangebrachtem Fanatismus auszurotten, was Gott noch wachsen lassen will. Das berühmte Wort Luk. 17, 20f.: das Reich Gottes kommt nicht mit bloßem Warten, noch so, daß man sich zurufen läßt „hier“ oder „dort“, sondern siehe es ist in eurer Mitte, hat ursprünglich gewiß nicht die Idee eines unsichtbaren, womöglich von Ewigkeit her existierenden Gottesreichs an Stelle der volkstümlichen Vorstellung einsetzen sollen, sondern den Fragestellern in feiner Form zu Gemüte führen, daß sie das Reich schwerlich je sehen werden, nicht weil sie irrig darüber denken, sondern wegen ihres verkehrten Handelns. Das tiefsinnige Gleichnis von der langsam und ohne menschliches Zutun reifenden Saat (Marc. 4, 26—29) könnte die Dämpfung eschatologischer Überspanntheiten beabsichtigen: erst die Aussendung der Sichel wäre gleich dem Eintritt des Reiches. Aber die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig lassen die Anwendung auf eine jenseits des geschichtlichen und hinter dem jüngsten Gericht liegende Größe nicht mehr zu, und doch wollen sie das Wesen des Gottesreichs veranschaulichen. Wenn man sich (Matth. 11, 12) seit Johannes um das Himmelreich förmlich reißt, wenn Jesus (Matth. 12, 28) die Vertreibung der Dämonen durch Gottes Geist als ein Zeichen dafür in Anspruch nimmt, daß „das Reich sonach zu euch gelangt ist“, so läßt er

gewissermaßen das Reich schon in die Gegenwart hineinreichen und schiebt den Begriff einer Entwickelung, der das genaue Gegenteil von allen jüdischen Reichsvorstellungen ist, auch in das Gottesreich hinein.

Messianisches Selbstbewußtsein.

Das volle Verständnis hängt hier ab von der Klarheit über die Verbindung, die Jesus zwischen seiner Person und dem Reiche hergestellt hat, d. h. über sein Selbstbewußtsein. Daß Gott ihm als einem Propheten des Reichs einen Ehrenplatz in diesem sichern würde, war ihm natürlich nie zweifelhaft; auch der Märtyrertod änderte daran nichts: wozu gab es eine Auferstehung von den Toten? Aber beides galt ebenso von Johannes, dem Größten unter den von Weibern Geborenen. Wollte Jesus nur eine neue Auflage von Johannes sein, ein dritter Elias nach diesem zweiten? Unbedingt nicht. Für ihn ist Johannes die letzte, zugleich größte Gestalt einer vergangenen Welt; sich selber rechnet er schon zu einer neuen, gegenüber deren Riesenhaftigkeit alle Größenmaße der ehemaligen versagen. Jesus fühlt sich nicht mehr als einen Propheten, der die neue Welt ankündigt, sondern als einen, der sie bereits in vollen Zügen genießt, und nicht als einen unter vielen anderen, sondern als den Ersten, Obersten unter allen, kurz als den Bringer des Gottesreichs. Er hat diesen Anspruch zwar nicht laut erhoben, sich überhaupt keine klingenden Titel beigelegt; aber nur bei dieser Annahme wird sein Berufsbewußtsein uns erklärbar. Längst hatte die jüdische Theologie für den von Gott mit der Herstellung des neuen Reichs Betrauten den Namen Messias (Christus, Gesalbter) aufgebracht, vielleicht auch schon auf Grund von Daniel 7, 13 den Namen „Menschensohn“. Die Evangelisten lassen Jesus denn auch häufig von sich selber in dritter Person als vom Menschensohne sprechen; andere, Jünger, Heilsbedürftige, böse Geister bekennen geradeheraus sein Messiastum. Ein Mißverständnis ist bei den Menschensohnsprüchen gewiß untergelaufen, insofern der Name z. B. in den Worten vom Menschensohn als Herrn des Sabbats und vom Recht des Menschensohns, Sünde zu vergeben, ursprünglich nicht Jesus, sondern den Menschen überhaupt bezeichnen sollte. Aber auch wenn wir die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn aus der Geschichte streichen, und wenn wir seine seltsame Haltung gegenüber den Messiasanreden, die er bald mit Freude begrüßt, bald aufgeregt zurückweist, schon im ältesten Evangelium als Verdachtsmoment wägen, wenn der spätere Ursprung einer Stelle wie Matth. 23, 10: auch Meister sollt Ihr Euch nicht nennen lassen; Einer, der Messias, ist Euer Meister, auf der Hand liegt: — fest steht doch, daß Jesus als Messias in Jerusalem eingezogen, als Messias von Pilatus gekreuzigt worden ist und bei Cäsarea Philippi von Petrus den Ruf: „Du bist der Messias“ Marc. 8, 29 entgegengenommen hat. Mit anderen Worten: Jesus hat sich die im Himmelreich — nächst Gott — wichtigste Rolle zugeschrieben. Denn mögen auch die Messiasvorstellungen der Juden in Jesu Zeit das krauseste Gebilde gewesen sein: der Unterschied zwischen dem König im Reich und einem Propheten, der das Reich bloß ankündigt, war nie zu

verwischen; der Prophet wird vielleicht nachträglich in das fertige Reich zum Lohne hereingeholt, herauf von den Toten, der Messias aber hat das Reich herzustellen.

Schwerlich jedoch hat Jesus gleich von Anfang an sich als Messias, oder als dazu bestimmt es später zu werden gefühlt; und auch nachdem er, wohl in der Überzeugung, einer göttlichen Offenbarung gegenüberzustehen, den Titel hingenommen hatte, ist er messianischen Huldigungen so weit als möglich aus dem Wege gegangen. In dem was die Leute Messias nannten, steckte zu viel ihm Unsympathisches, mit seinem Wesen Unvereinbares. Ein Kultus seiner Person war ihm verhaßt, die Herr-Herr-Sager ihm verdächtig; sogar die Anrede „guter Lehrer" verbittet er sich, weil niemand gut sei außer Gott; und Matth. 23, 8 f. bestätigt, daß er — obwohl der Evangelist das Wort anders deutet — auch die Ehrentitel „Meister" und „Vater" unter den Menschen abgeschafft, Gotte ausschließlich vorbehalten haben will. Der Grundsatz, daß die Größe sich im Dienen offenbart (Matth. 23, 11 u. 20, 28), erleidet in ihm nicht etwa eine Ausnahme; die Ehrenplätze an seiner Seite in der Herrlichkeit auszuteilen kommt nicht ihm zu, sondern dem Vater im Himmel, vor dem auch er wie seine Genossen im Gebete sich beugt: „Dein Reich komme" und „Vergib uns unsre Schuld". In die Rolle des Weltrichters Matth. 25, 31 ff. hat ihn erst, mit sehr leichter Umbiegung allerdings, spätere Reflexion gebracht; selbst dort aber bleibt der Spender des Segens und der Souverän im Reiche „der Vater". Freilich „sein Vater", aber damit wechselt beliebig „Euer Vater" und „unser Vater": eine metaphysische Gottessohnschaft, ein einzigartiges Sohnesverhältnis zu Gott, das von keinem anderen erreicht werden konnte, hat Jesus sich nicht zugeschrieben; das eine Wort Matth. 11, 27. Luk. 10, 22: niemand erkennet den Vater denn der Sohn usw., in dem ohnehin der rhythmische Klang auffällt, genügt nicht, um diese paulinische Idee als Bestandteil von Jesu Bewußtsein wahrscheinlich zu machen. Unter dem Glauben, der die Bedingung der Sündenvergebung ist und Berge versetzen kann, hat Jesus trotz Luk. 12, 8 f. niemals den Glauben an ihn, etwa an seine Messianität verstanden; das Objekt des Glaubens kann nicht verschieden sein von dem Adressaten des Gebets. Sollte Jesus verlangt, erlaubt haben, daß man zu ihm bete?

Sinn der Gottessohnschaft.

Nein, Gott gegenüber fühlt er sich mit allen übrigen Menschen eins: das Endschicksal hängt für keinen davon ab, wie er sich zum Namen Jesu gestellt, ob er den anerkannt oder verleugnet hat, sondern vom Tun des Willens Gottes (Matth. 7, 21 ff.), am erhabensten in dem Weltgerichtsdrama Matth. 25, 31—46 durchgeführt. Selbst wenn im Kreise Jesu einmal das Wort von seinem Reich (Matth. 20, 21) gefallen sein sollte, wäre er dafür nicht verantwortlich. Er hat nicht sich verkündigt, nicht seine Autorität neben die Gottes gerückt, sondern den Vater hat er verkündigt und vom Vater sich abhängig gefühlt, allen ein Muster durch die Kraft des Glaubens an den gemeinsamen Vater, durch die Energie des

Gebets zu ihm, durch die Sicherheit der Hoffnung auf seinen Schutz, seine Gnade, auch auf sein Erbarmen. Daß er bei wichtigen Entscheidungen ein „Ich“ ruhig, die Jünger mit einrechnend, in „Wir“ übergehen läßt, z. B. Marc. 9, 39 f., ist kein Zufall: niemals würde er durch ein ähnliches „Wir“ sich mit dem Vater zusammenordnen.

Das Gefühl der Einzigartigkeit.

Und doch zwingt ihn etwas auch immer wieder, sich von den übrigen Menschen, selbst seinen Jüngern, abzusondern. Ein sozialistischer Ideolog, dem die Nebel der Theorie alle Höhenunterschiede verdecken, war er nicht; er stellt mit nüchternem Urteil fest, daß die „Pfunde“ unter die Menschen ganz verschieden verteilt sind, und daß das gleiche Wort bald 30-, bald 60-, bald 100fältig Frucht trägt. Noch im Himmelreiche bestehen ihm diese Gradunterschiede; es gibt da einen „Kleinsten“, also wohl auch einen Größten, und höhere Plätze wechseln mit niederen. Auch unter seinen Jüngern bevorzugte er einige vor der Mehrzahl, und wenn der Jünger nicht über seinen Meister hinauswachsen kann, so war wie ihnen vor allen ihren Schülern, so ihm vor den Zwölfen der Vorrang gesichert. Allein er geht weiter als nur dahin, sich etwa so dem Petrus überzuordnen wie Petrus dem Andreas übergeordnet sein mag; er ist ehrlich genug, eine ihm allein eigentümliche Größe, etwas Unvergleichbares, das er fühlt, ganz offen zu bekennen. Ihnen allen gegenüber ist er es allein, der gibt, und sie empfangen; was sie anderen reichen, nehmen sie von dem Seinigen. Er schöpft es aus den Tiefen des eigenen Herzens, daher behält er zeitlebens auch für die Intimsten etwas erhaben Fremdes; sie verstehen ihn nicht oder fürchten wenigstens ihn nicht zu verstehen, und er empfindet schmerzlich etwas von Einsamkeit in ihrer Mitte, trotz all ihrer Liebe. Das macht ihn aber nicht etwa irre an seiner Sache, eher bestätigt es ihm ihre Göttlichkeit; denn (Matth. 19, 11) von einem großen Wort gilt immer: nicht alle erfassen es. Und um Beweismittel, wie andere sie sammeln, den Widerspruch oder das Mißverstehen zu bekämpfen, bemüht er sich nicht; weder Vernunftgründe noch die bei den Juden sonst unentbehrlichen Schriftbeweise führt er auf; mit souveräner Sicherheit stellt er seine Sätze hin, deren Inhalt ausreichend für sich selber spricht. „Ich aber sage Euch“ ist die Formel, mit der er seine Auffassung der Gebote, ja seine Gesetze aller bisherigen Auslegung, dem Buchstaben des Alten Testaments selber gegenüber sanktioniert. Er mag nicht einmal so viel von sich geredet haben, wie es nach den synoptischen Evangelien scheint; aber im Herrscherton — Folge mir nach, Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, Wer nicht Vater und Mutter, Weib und Kinder, ja sein Leben hasset, kann mein Jünger nicht sein, ist meiner nicht wert, — treffen sie das Richtige. In dem Worte: kommet her zu mir alle, die Ihr mühselig und beladen seid, ich will Euch erquicken (Matth. 11, 28) hat ein Dichter den wundervollsten Ausdruck für das Gefühl Jesu von seinem Können gefunden.

Dieses Bewußtsein von seiner Majestät entfesselte in ihm nicht tyrannische Gelüste, noch weniger reizte es ihn zur Eifersucht wider Gott; bei

seiner tief sittlichen Anlage wurde es ein Kraftmotor höchsten Ranges: nur in Pflichten und Aufgaben offenbarte er den Übermenschen. Aber eben von hier fällt ein Licht auf seine anscheinend zwiespältige Stellung zur Gottesreichsfrage. Wenn das Reich vor der Tür stand, dann mußte ihm, dem Einzigartigen, die Führerstellung im Reich zugedacht sein; und hatte Gott für den Führer den Messiastitel zuvorersehen, so durfte er ihn nicht ablehnen. Jedoch seine Größe ist auf keinen Fall erst eine zukünftige; Güter, Genüsse, Erfolge mögen ihm in der Zukunft noch zuwachsen, die Hauptsache, den Geist, die Kraft, die Freiheit von der Welt besitzt er schon gegenwärtig. Schon gegenwärtig lauter Dinge, die vor ihm in ähnlichem Maß niemand, selbst ein Johannes nicht, besessen hatte; er hätte sich selbst belügen müssen, wenn er den großen Strich, der zwischen zwei Weltalter zu seiner Zeit gezogen werden mußte, vor sich gesehen hätte. Er sieht ihn hinter sich, er ist schon der Messias, soll sich nicht erst dazu ausbilden; und wenn Messias und Gottesreich nicht ohne einander bestehen können, ist auch das Reich schon da, zwar für alle diejenigen nicht sichtbar, die von seiner Erhabenheit nichts sehen, aber so ist der Sauerteig im Mehltrog auch verborgen und wirkt doch unfehlbar. Die Generation, zu der er gekommen ist, hat in ihm das Reich „mitten unter sich“: statt halb apathisch halb aufgeregt auf das Herabkommen des Reiches zu lauern, statt hier- und dahin zu rennen, wo etwa ein Pseudomessias sich melden möchte, sollten sie nur sehen, was in ihm bereits da ist, den Reichsgeist erkennen, der in ihm walte, sich innerlich ihm nähern.

Jesus mag sich, ein Mann der Tat wie er war, der Inkonzinnität, die seinem Begriff vom Gottesreiche dadurch anhaftete, daß es halb zukünftig halb gegenwärtig war, nicht bewußt geworden sein: in seiner Person, die der Zukunft und der Gegenwart angehörte, versöhnten sich die Gegensätze. Ein apokalyptischer Schwärmer, der sich in Sehnsucht verzehrte, kann er schon aus diesem Grunde nicht gewesen sein, obwohl auch für ihn bei den jämmerlichen Zuständen in seinem Volk, bei dem Verharren der großen Mehrheit in Stumpfsinn, Hochmut und Roheit, genug zu hoffen, von Gottes allmächtigem Eingreifen zu erwarten übrig blieb. Für uns, die wir seine Eigentümlichkeit zu begreifen wünschen, ist aber wichtiger als solche Hoffnung, die Millionen mit ihm teilten, das Gefühl, das er allein vertrat, wonach der entscheidende Schritt schon getan war, die Weltumwandlung schon begonnen hatte. Marc. 2, 19 verteidigt Jesus seine Jünger wegen ihres Nichtfastens damit, daß sich Fasten für die Gäste bei einem Hochzeitsmahle nicht zieme — v. 20 ist Interpolation —, also ist die Freudenzeit bereits angebrochen; noch deutlicher stellt er v. 21 f. die Religion der Seinigen der von Pharisäern und Johannesjüngern als das Neue dem Alten gegenüber. Nun, darin liegt das lösende Wort: Jesus fühlt sich nicht, wieder bloß wie Johannes, gesandt, um Nahebevorstehendes anzukündigen, ihm ist der Beruf geworden, das Neue, nicht

nur ein Neues, sondern das einzige Neue, das für das Interesse frommer Israeliten in Frage kam, die Ordnung der Weltverhältnisse lediglich nach Gottes Willen, herbeizuführen, und er lebt ganz in der Luft dieses Neuen: rätselhaft zwar, daß um ihn her die Wegräumung des Alten so bescheidene Fortschritte macht, aber ihm nicht unerklärbar, für ihn keinenfalls ein Grund irre zu werden an seiner ganz einzigartigen Mission.

Das Neue im Evangelium.

So eint sich in Jesus das Jüdische mit dem Überjüdischen. Vom Gottesreich schwärmte jeder Israelit, der sich einen religiös-sittlichen Idealzustand am Ende der Welt ausmalte, und ein Vertreter Gottes, der Messias, mußte im Mittelpunkte des Reichs stehen. Jesus bedient sich beider Vorstellungen, und nicht etwa aus diplomatischer Kondeszendenz, sondern naiv das von göttlicher Offenbarung Gewährleistete annehmend. In Wahrheit jedoch steckt hinter seiner Reichspredigt und seinem Auftreten als Messias die Erbauung einer neuen Welt der Religion. In der Schöpferhand Jesu werden die alten Vorstellungen, von denen ein frommer Jude nicht lassen konnte, obwohl sie längst aufgehört hatten, sittlich fruchtbar zu wirken, mit völlig neuem Gehalt ausgefüllt. Die Verbindung ist wundervoll; das Neue erhält vom Alten einen würzigen Erdgeruch, seine konkrete Bestimmtheit, aber das Alte wird nur durch den neuen Geist vom Untergang errettet, einer großen Zukunft zugeführt: — denn gäbe es ohne Jesu Tat all das Große, was vor dem Auge des denkenden Historikers aufblitzt bei den Worten: „Christus ist mein Leben“ und „das Reich muß uns doch bleiben“? Wer Ernst macht, hat bei Jesus nur die Wahl zwischen dem Zugeständnis eines neuen Geistes voll neuer Gewalt, der natürlich auch die Zukunft für sich in Anspruch nahm, oder einer wahnsinnigen Selbstüberhebung, die kein eschatologischer Enthusiasmus entschuldigt, einem verblendeten Verkennen seiner Zeit, das ein Zutrauen zu dem Urteil des so schwer Enttäuschten auch sonst nicht duldet.

Wenn wir mit Grund das Erste wählen, drängt sich aber sofort die Frage auf: worin besteht das Neue, das Jesus gebracht hat? War es nicht auch bloß eine Illusion, daß er neu nannte, was längst in der Welt, vielleicht höchstens Wiedererneuerung von verlorenem Alten war? Unsre erste Antwort lautet: das Neue war er selber, seine Persönlichkeit. Wer sie nicht ergreift, kann auch sein Neues nicht ergreifen; Paulus hat die Sachlage verstanden, wenn er 1. Kor. 11, 1 die Christen in Korinth auffordert, seine Nachahmer zu werden, wie er ein Nachahmer Christi geworden sei. So gebührt es sich für den echten Messias, das Ideal eines Gottesreichsmenschen zu sein, ein Mensch, in dem jeder Mißklang, die Folge von Sünde und Not, aufgelöst ist in eine großartige Harmonie, in ein Gleichgewicht von Seligkeit und Pflichterfüllung, von sittlichen Leistungen und religiösen Genüssen. Das Schicksal hat es dem Jesus der Geschichte versagt, die volle Harmonie zu erreichen; nicht bloß die Freude an unerschöpflicher Kraft, an teilweise wunderbaren Erfolgen, nicht bloß unerschütterliches Vertrauen auf Gott, nicht bloß kühner Wage-

mut und rührende Liebe finden in den Überresten seiner Reden Ausdruck, sondern auch pessimistisch düstere, bittere, ja harte Worte sind uns aus seinem Munde erhalten; das Bild der Pharisäer hat er unbillig ins Schwarze gezeichnet, die Reichen beinahe wie lauter heillos verlorene Mammonsknechte behandelt, die weder ein Herz haben noch ein Gewissen — das sind Narben, die den Krieger bisweilen entstellen, aber nicht schänden. Der Gesamteindruck seiner Persönlichkeit ist doch überwältigend. Man sollte sich abgewöhnen, nach den einzelnen „Lehren" zu spähen, die er der reinen Religion der Propheten noch hinzugefügt oder die er in biblischer Reinheit wiederhergestellt habe; das Evangelium, das Neue Testament, ist weder durch Addition noch durch Subtraktion noch durch Verbindung von beidem aus dem Alten abgeleitet worden. Der ganze religiöse Gehalt des Alten Testaments hat sich in Jesu Seele hineingesenkt und ist aus ihr hervorgekommen so eigenartig umgestimmt, daß er allen, die Jesus nicht verstehen, empörend verdorben, denen, die seines Geistes sind, zauberhaft verschönt erscheint. Jesus hat keine Flickarbeit am Judentume geleistet, er hat gleichsam aus einem unförmigen Haufen kostbaren Seidenstoffs, den er hinter Schloß und Riegel liegen fand, sich ein Kleid bereitet, das sich wundervoll dem Ebenmaß seiner Glieder anschmiegt. Aber nur wer Sinn für die Schönheit dieses Körpers hat, wird den Meister loben.

Die eschatologischen Bestandteile des Evangeliums.

Wenn wir im folgenden versuchen, mit einigen Strichen sein Werk zu charakterisieren, so muß an der Spitze der schärfste Protest gegen die ärmliche Definition seines Evangeliums stehen, wonach es in nichts Weiterem als in Ankündigung des nahen Reichs und Ermahnung zu der für die Erlangung des Reichs erforderlichen Buße bestanden habe. Gewiß hat Jesu öffentliche Arbeit mit solcher Bußpredigt begonnen, auch noch die öffentliche in Jerusalem; aber seine Bußpredigt ist alles andere als die eintönige Wiederholung eines: tut Buße, mit der gleich stereotypen Begründung: denn das Himmelreich ist nahe. Solch ein bloßer Bußruf hätte denen auch wenig genutzt, die den guten Willen sich zu bessern längst hatten, aber vergeblich Belehrung über das rechte Sollen, das Wie der Besserung ersehnten. Und sodann finden wir die meisten der Reden Jesu, die solcher Sehnsucht entgegenkamen, so eingerichtet, daß sie gleich gut, wie für den Augenblick, für jede Zeit zu wirken geeignet sind. Jesus selber hat nicht an heutige Leser gedacht: er hat nur in seiner Gegenwart wirken wollen. Aber darum trifft es doch zu, daß es an der Wirkungskraft seiner Worte nichts ändert, ob die Hörer des Glaubens leben, das Reich Gottes werde in wenigen Monaten sich vom Himmel herabsenken, oder ob sie wissen, erst nach vielen Jahrtausenden werde an ihnen, den aus langem Todesschlaf dazu Auferweckten, das Endgericht vollzogen werden; indem Jesus nie unterläßt, daran zu erinnern, daß ja noch heute nacht Gott jedem von uns seine Seele abfordern kann, hat er den Ernst des „Nur nicht zu spät" eindringlicher markiert als bestimmte Ankündigungen der Ab-

rechnung für irgend einen, immer noch Aufschub gestattenden Termin es je vermöchten. Was hat der Grundgedanke von Matth. 25, 31 ff.: was Ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, sehe ich an als mir getan, mit der Nähe des Reichs zu schaffen? Oder der von Matth. 25, 14 ff.: wer viel empfangen hat, von dem wird desto mehr gefordert werden, von jedem aber, daß er seine Gaben treu ausnutze? Auch wenn Jesus vorausgesehen hätte, was er nicht voraussah, daß nach ihm eine christliche Kirche durch viele Jahrhunderte sich entwickeln werde, daß diese Richtlinien brauche, um vor den schwersten Abirrungen geschützt zu sein, konnte er nichts Besseres bieten, als was er der Jüngergemeinde geboten hat, von deren Mehrheit er (Marc. 9, 1) annahm, sie würden den Tod nicht schmecken, bis sie das Reich Gottes gesehen hätten, gekommen in Macht. Darin liegt der beste Beweis dafür, wie wenig von eschatologischer Schwärmerei sein Denken beherrscht wurde. Die Grundsätze, die er proklamiert, sind nicht nur für außergewöhnliche Zeiten geeignet, sie reichen aus, die Menschheit in allen Zeitaltern aufwärts zu geleiten.

Jesu Einseitigkeit.

Freilich hat Jesus über die Pflichten der Landesverteidigung und der Kolonisation keine Anweisung hinterlassen; sein viel berufenes Wort Marc. 12, 17: gebet dem Kaiser was des Kaisers ist und Gotte was Gottes ist, stellt nicht einmal den Versuch dar, die Gebiete des Staats und der Kirche reinlich zu scheiden; von nationalökonomischen, geschichtlichen, geographischen Kenntnissen verrät er kein höheres Maß als andere Galiläer seines Standes; eine soziale Frage hat er, trotzdem in Palästina damals die Verarmung bedenklich zunahm, nicht angerührt. Wer solche Dinge im Ernste bei Jesus vermißt, soll ihm auch vorwerfen, daß er von der Kunst nichts verstanden und den Plato nicht gelesen, daß er keine Eisenbahn gebaut und die Pockenimpfung nicht eingeführt hat. Jesus ist nicht ein Allerweltsheiland gewesen, sondern groß nur auf einem Gebiet, und in vollendeter Weisheit überschreitet er niemals diese Grenzen: das Neue, das ihn erfüllt, beschränkt sich auf die Religion und Ethik, genauer, es liegt in der Einheit von beidem, denn Jesus hat die Versittlichung der Religion bis zum Ende geführt und der Sittlichkeit im ganzen Umfange die religiösen Triebkräfte gesichert.

Jesu Gottesbegriff.

In dem Gottesbegriffe Jesu tritt der alttestamentliche Untergrund am deutlichsten hervor. Mit den Propheten hat er den sittlichen Monotheismus gemein; als Herrn der ganzen Welt und fürsorgenden, ebenso liebevollen wie allmächtigen Vater hat seinen Gott nicht Jesus zuerst erkannt. Er betont nachdrücklich nach alttestamentlichen Mustern, wie Gott ein strenger Richter ist, der die Unbußfertigen unnachsichtig straft, freilich nicht als ob der Zorn eine unaustilgbare Eigenschaft Gottes wäre; in Ewigkeit untrennbar vom Wesen Gottes ist nur die Liebe, die keine größere Freude kennt als gute Gaben geben, Gnade üben, von seinem Reichtum austeilen, selbst an den armseligsten Sperling auf dem Dach. Was es mit Gottes Straflust auf sich hat, illustrieren Parabeln wie Matth. 18, 23 ff., wonach

Gott gar nicht freigebig genug, falls man ihn bittet, Schuld erlassen kann, nur unter der einen Bedingung, daß die von ihm Begnadigten auch ihrerseits Gnade üben; noch ergreifender zeigen die drei Parabeln vom Verlorenen (Luk. 15), wie Gott unermüdlich den Sündern nachgeht, wie er um sie wirbt, trotzdem sie ihm den Rücken kehren, wie er durch ein einziges Wort der Abbitte, durch die Erkenntnis der Schuld mehr als bloß versöhnt ist und keinen Unterschied der Liebe kennt zwischen den aus dem Schlamm Herausgezogenen und alten Getreuen.

Jesu Vorstellung von Religion im Verhältnis zur pharisäischen. (Lohngedanke.)

Aber wir sind hier schon auf dem Weg zu der Kardinalfrage, an deren zutreffender Beantwortung das Verständnis für das Eigentümliche in Jesu Frömmigkeit, also wohl auch für das Wesen des Christentums hängt. Es ist die Frage nach Jesu Vorstellung von dem rechten Verhältnis zwischen Menschen und Gott. Ins Himmelreich werden kommen nur, „die den Willen tun meines Vaters im Himmel". Das war auch die Meinung der Pharisäer. Und diesen Willen kennen lehren uns Gesetz und Propheten, deren ganzen Inhalt das Doppelgebot umschließt: liebe Gott von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst. Wiederum eine Wahrheit, die der Schule jüdischer Schriftgelehrsamkeit entstammt. Daß der reiche Tor (Luk. 12, 16—21), der sein Leben einrichtet, als ob es keinen Gott gäbe, dafür durch plötzliche Abberufung büßen muß, ist ebenfalls ein rein alttestamentlicher Gedanke. Gott verlangt den Menschen sogar ganz, ausschließlich für sich; daher ist kein Sowohl—Alsauch zulässig, etwa halb Gott halb die Welt unser Herr, halb Gott und halb der Mammon: natürlich bringen aber die Reichen, die der Mammon mit seinen Verführungskünsten umstrickt, das Opfer, ihre Güter zu haben, gleich als hätten sie sie nicht, besonders selten zustande. Auch das, in der Theorie wenigstens, im Sinne der Pharisäer. Und doch ist die religiöse Haltung Jesu auf jedem Punkte grundverschieden von der dieser Superfrommen. Das Tun des Willens Gottes gilt ihm nicht als eine dem Menschen auferlegte Last, auf deren glückliche Bewältigung er sich etwas Gehöriges einbilden mag, sie ist ihm innerstes Bedürfnis; er kann sich darin auch nie genug tun — man denke an das wundervolle Gleichnis Luk. 17, 7—10 — und verlangt nicht größere Anerkennung dafür, daß er längere Zeit als andere in Gottes Diensten gestanden hat, Matth. 20, 1 ff. Damit ist der pharisäischen Frömmigkeit die Wurzel abgeschnitten. Bei ihnen ist Religion ein Geschäft, das der Mensch mit Gott abschließt; genau wird jeder Posten in Debet und Kredit verrechnet; was ja zur Voraussetzung hat, daß kompakte Größen, opera operata, diese Posten bilden: Gefühle, Entschlüsse u. dgl. eignen sich nicht dazu. Je raffinierter der Fromme sich seine Spezialleistungen nach dem Buchstaben des Gesetzes heraussucht, wie etwa Zehntenzahlung selbst von Minze, Dill und Kümmel, um so höher darf er sie taxieren. Strenge Beobachtung der Zeremonialgesetze, der Sabbatheiligung, der Reinigkeitsvorschriften hat den höchsten Wert, weil das Leistungen sind, die kein Nichtjude aufbringt; die Absonderung von

den Unbeschnittenen, den Zöllnern, dem gemeinen und unreinen Volk ist heilige Pflicht.

Das gerade Gegenteil bei Jesus. Zwar hat er den Lohngedanken nicht etwa, subtiler Reflexion zuliebe, aus der Religion gestrichen; er verwendet ihn verhältnismäßig oft, weil das natürliche Denken ihn immer wieder produzieren muß; aber er hat ihn religiös ungefährlich gemacht. Nicht bloß, indem er nach alttestamentlichen Vorgängern die Unabhängigkeit des irdischen Schicksals von der religiösen Haltung kräftig einprägt (z. B. Luk. 13, 1 ff. u. 16, 19 ff.) und eine Belohnung erst im Jenseits (eventuell im „Reich") in Aussicht stellt. Sondern noch mehr, indem er die Torheit des mit Gott Rechnenden von dem Standpunkt eines geläuterten Gewissens aus als Überschätzung der eigenen Leistungen und Unterschätzung dessen, was Gott von uns verlangen muß, aufzeigt. Was in Jesu Evangelium als Lohn übrig bleibt, das ist die freundliche Anerkennung, die ein Vater seinem Kinde gewährt, daß er mit ihm zufrieden sein wolle: in diesem Sinne darf auch das bescheidenste Kind sich einer Belohnung versichert halten, in diesem wird sie der Vater gern leisten. Und das Kind in seiner Einfalt zieht Jesus gern heran, um zu veranschaulichen, wie Gott uns haben will, Marc. 10, 14–16; beim Handeln des Kindes hat er von dem juristischen Scharfsinn des Pharisäers nichts zu befürchten. Dessen „gute Werke" unterzieht er unerbittlicher Kritik; ihm sind sie eher böse Werke, weil über Kleinigkeitskrämerei die Hauptsachen, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Treue (Matth. 23, 23) vernachlässigt werden; und selbst wo dieser Vorwurf nicht trifft, sind die Werke nicht gut, weil Gott nicht auf die Tat als solche sieht, sondern auf die innere Beschaffenheit des Täters. Darauf allein kommt es an, auf die Gesinnung, auf die Beweggründe zum Tun; wenn die irreligiös sind, wie bei den Pharisäern, die mit ihrem Almosengeben, Fasten, Beten förmlich hausieren gehen oder doch eingestandenermaßen das Gute tun, um es im Himmel angeschrieben zu bekommen, so ist die Tat keine Erfüllung von Gottes Willen. Denn zu solcher gehört nach dem fundamentalen Doppelgebot Liebe; die Selbstliebe aber, die nicht bloß sich selbst behaupten, sondern sich unbekümmert um Gott und Nächsten bereichern will, d. h. der Egoismus, auch in Form der eitlen Ruhmbegier, ist das Gegenteil von jener Liebe.

Unter den Korrekturen, die Jesus an der jüdischen Frömmigkeit angebracht hat, ist aber die wichtigste noch nicht die, die dem gewaltigen Ernst seines Pflichtgefühls entspringt, die Selbstzufriedenheit ausrottet und die kleinen Teilzahlungen, wo Gott doch alles haben will oder nichts, dem Abscheu preisgibt. Zwar ist es erhaben, wie er einerseits der tatenstolzen Judenschaft klar macht, daß eines Menschen innerste Art in seinen Worten sich unmittelbarer widerzuspiegeln pflegt als in seinen Werken und daß kein gutes Werk sein kann was einer mit lieblosen Worten begleitet, und andrerseits veranschaulicht, wie Gotte ein Mensch, der zuerst ihm zwar den Gehorsam verweigert, nachher aber trotz der

bösen Worte hingeht und Gottes Willen tut, viel lieber sein wird als der eifrige Ja-Ja-Sager, der aber ausbleibt, wo es Taten gilt; und es ist erhaben, wie er in Matth. 5 nicht erst das Totschlagen, sondern schon das Exkommunizieren, das Beschimpfen, das Zürnen auf den Bruder, nicht erst die ehebrecherische Tat, sondern schon das Aufkeimenlassen der ehebrecherischen Begierde mit schwerer Strafe bedroht. Immerhin liegt das Alles noch in der Linie prophetischer Erkenntnis. Völlig neu dagegen ist der sittliche Zweck, den Jesus für jede Tat, um sie als fromm anzuerkennen, verlangt, und die Rücksichtslosigkeit, mit der er diese Zwecke, die bei ihm alle in die Liebe zu Gott und zum Nächsten zusammenlaufen, auch auf Kosten der bisher so bevorzugten gottesdienstlichen Handlungen durchsetzt. Er verbietet das Opfern nicht: aber wer seine Zeit dem Opfern widmet und darüber es versäumt, mit einem Widersacher sich zu versöhnen, tut Sünde. Der Sabbat mag gefeiert werden: aber jemanden einen Tag länger Not leiden lassen, bloß weil man die Sabbatruhe zu verletzen fürchtet, heißt er gottlos. Die Reinigkeitsvorschriften werden von ihm nicht außer Kraft gesetzt: aber durch den Grundsatz hebt er sich in Wahrheit über sie hinaus, daß nicht Speisen, die von außen in den Menschen eingehen, ihn unrein machen, sondern die bösen Gedanken, die aus seinem Innern hervorgehen; also gibt es gar keine sittlich unreinen Sachen, sondern nur unreine Menschen, und mich kann auch kein andrer Mensch unrein machen als ich selbst. Neue Sündenkataloge endlich stellt er nicht auf: aber den Samariter Luk. 10, 33ff. hätte niemand vor ihm als Typus echter Frömmigkeit abgemalt, den Mann, der doch bloß seinem Mitleid nachgab und dabei der abscheuliche Ketzer blieb. Die Betätigung von Liebe gegenüber allen Menschen ohne Unterschied, wie sie Math. 5, 43ff. gefordert, Matth. 25, 31ff. als allein über unser Schicksal in Ewigkeit entscheidend beschrieben wird, als einziges unzweifelhaftes Kennzeichen der Liebe zu Gott proklamieren, den Wert des Menschen vor Gott lediglich nach dem Maße seiner der Gesamtheit geleisteten Dienste oder seiner Dienstwilligkeit einschätzen, das bedeutet die Entdeckung einer neuen Welt.

Ethik Jesu.

Die scharf zugespitzte Form, in der Jesus gern seine Gebote vorträgt, ist mit daran schuld, daß man ihm einen sich überschlagenden Idealismus zum Vorwurf gemacht hat, Mangel an Verständnis für die Existenzbedingungen der Menschheit, zu denen der Selbsterhaltungstrieb jedes Individuums vornehmlich gehört. Geistreiche Philosophen haben den Kern der Ethik Jesu in einem dem buddhistischen Evangelium der Selbstvernichtung wesensverwandten Asketismus gefunden. Der Mann müßte aber doch bodenlos konfus gewesen sein, der die herzlichste Freude empfand an der liebevollen Rettung eines Schwerverwundeten durch jenen Samariter, der die Speisung eines Hungernden, die Bekleidung eines Frierenden für wichtig genug hielt, um darüber alle Sabbatvorschriften hintanzusetzen, und zugleich die Vernichtung des eigenen Lebens ersehnt hätte! Noch dazu,

wo er jeden so dringend mahnt, für die Erhaltung der Seele, d. h. der Persönlichkeit, im Reich der Vollendung Sorge zu tragen. Matth. 8, 22, „laß die Toten ihre Toten begraben" ist natürlich ein singulärer Fall, bei dem Jesu Motive aber nicht allzuschwer zu erraten sind; kindisch wäre es, ihm deshalb Gleichgültigkeit gegen die unangreifbarsten Pietätsakte zuzutrauen; den Haß gegen Vater und Mutter usw. Luk. 14, 26 ff. hat er nicht etwa als das Normale betrachtet, sondern nur die Fähigkeit verlangt, in einem Falle, wo dem Menschen bloß die Wahl bleibt zwischen der Liebe zu Eltern und Kindern und dem ihm von Gott gewiesenen Beruf, auf das von Natur Liebste zu verzichten: übrigens gewiß ein Beleg mehr dafür, daß Jesus verschiedene Grade sittlicher Kraft und religiöser Entwickelung annimmt; wir dürfen getrost von einer Sonderfrömmigkeit der Jünger reden, die Jesus voraussetzt. Von den Männern, die sich selbst „entmannt" haben um des Himmelreichs willen Matth. 19, 12, war auch er einer; aber ihm fiel nicht ein, bloß solchen das Reich zu öffnen: wer die Ehescheidung so streng wie Jesus verbot, kann kein prinzipieller Gegner der Ehe gewesen sein. Seine Gesamtstimmung hat nichts von Weltüberdruß, von dumpfer Ergebung; er freut sich an schönen Blumen auf dem Felde, er sitzt auch, im Unterschied von Johannes, der „nicht aß und nicht trank", fröhlich zu Tisch, und dem Weibe in Bethanien rechnete er es hoch an, daß sie ihr Geld, statt es, wie die Banalität der Tischgenossen wünschte, in Almosen zu verteilen, für Öl ausgab, um den Meister zu salben, und ihm so eine wenn auch bloß kurze Freude bereitet. Das feste Gottvertrauen, das Jesum beseelte, und vor dem Versinken in Angst und Sorge bewahrte, die Überzeugung, daß Gott die Seinen nie verläßt und jedes rechte Gebet bei ihm Erhörung findet, daß dem Glauben nichts unerschwinglich ist, brachte schon so viel Sonnenschein in sein Wesen, daß der Geist mönchischer Selbstzerfleischung ihm gar nicht nahen konnte. Gewiß, er hat heroische Entsagungen gefordert, doch nie der Entsagung als solcher zuliebe, sondern zu höherem Zweck, sei es die Begierden des Fleisches zu dämpfen, sei es, weil große Arbeit ohne große Opfer nicht getan werden kann.

Paradoxieen.

Aber der Ehrbegriff Jesu, sagt man, und sein Verständnis für den sittlichen Wert jeder Berufsarbeit seien dürftig entwickelt gewesen. Luk. 6, 29: wenn jemand dich schlägt, biete ihm auch die andre Backe dar usw. würde allerdings, wenn es das letzte Wort von Jesu praktischer Weisheit darstellte, Bedenken erregen; Luk. 6, 30: gib jedem, der dich bittet, fordere von dem, der dir dein Eigen wegnimmt, es nicht zurück, klingt direkt gefährlich. Aber wer spürt denn hier nicht die Auflehnung gegen die hergebrachte Übung, dem Beleidiger mit gleicher Münze heimzuzahlen und allerwärts sich auf sein Recht zu versteifen? Ist jenes Wort Jesu nicht bloß der konkrete Ausdruck für die These, die wir bei Paulus Röm. 12, 21 bewundern: laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse durch Gutes? Lieber auf sein gutes Recht verzichten, als sich

vom Bösen dessen Kampfesweise aufnötigen lassen: wirksam entwaffnen wirst du den, der dich vergewaltigt, nur, wenn du dich als von seiner Gewalt unerreichbar zeigst! Daß ein anderer mit ungerechtfertigten Backenstreichen mir meine Ehre nehmen könne, ist nach Jesus genau so unmöglich wie daß er mit seiner Unreinheit mich unrein machen kann: — wenn wir Heutigen beides noch so schlecht begreifen, offenbaren wir nur, wie wenig es mit unsrer Autonomie im Sittlichen auf sich hat, und wie tief wir noch unter dem Idealismus Jesu stehen. Und dann: zur Arbeit habe Jesus nicht ermahnt. In der Tat, die Sprüche Sal. rücken dem Faulen kräftiger auf den Leib als er. Aber seine Strafrede gegen das Sorgen um Speise und Nahrung hätte doch nicht verdient, als Rechtfertigung der Trägheit, die sich die Spatzen zum Vorbild nimmt, mißdeutet zu werden — bei dem Manne, der die Treue, die Pflichterfüllung, das werktätige Zugreifen (z. B. Matth. 25, 14ff., Luk. 15, 4. 8. 25ff. u. 13, 8) so stark betont, der selbst gegenüber dem Gottesreich die Passivität des bloßen Wartens so unangenehm empfindet! Daß er freilich die einzelnen Berufe, etwa des Fischers, des Geldwechslers, des Hirten der Reihe nach durchgenommen und die strenge Erfüllung der durch sie gegebenen Pflichten religiös gleichwertig der Arbeit für das Himmelreich, der Verkündigung des Evangeliums genannt hätte, ist ein wenig zu viel verlangt von jemand, der den Enthusiasmus entflammen wollte, auszutreten aus dem bisherigen Beruf und in seiner Nachfolge nur Seelen zu werben für die neue Welt: Jesus wäre geradezu ein Schemen statt einer so bloß an diesem einen Punkte der Geschichte wirklichen Persönlichkeit, wenn er eine in dem Maße vollständige Ethik gelehrt hätte, daß für Spätere nichts zu lehren übrig bliebe. Allein der Grundsatz Marc. 9, 35: „wenn jemand der Größte sein möchte, so sei er aller Diener“ reicht aus, um, in Jesu Sinn auf andre Zeiten und andre Bedürfnisse angewendet, auch diese Lücke zu stopfen. Schon weil das Asketentum, das alle Kraft des Lebens in religiösen Übungen und der Vernichtung der natürlichen Triebe sich verzehren ließ, so absolut egoistisch ist, so entfernt von dem Gedanken an die Pflicht, den anderen, allen zu dienen, kann es nur eine Entartung der evangelischen Sittlichkeit darstellen, die mit diesem Gedanken ihres Herzbluts beraubt ist.

Einheit von Sittlichkeit und Religion.

Für die unlösliche Einheit, zu der bei Jesus Sittlichkeit und Religion sich verschmelzen, gibt es keinen klareren Ausdruck als in dem Wort Matth. 5, 48: „Ihr sollt vollkommen sein wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ Mit diesem Grundsatz: Gott selbst die einzige Norm für unser Verhalten, gut bei uns nur das, aber wiederum auch alles das, was bei ihm gut heißt, hat Jesus Ernst gemacht, vor allem in seiner Person, dann soweit seine Kräfte reichten, andre zur Nachahmung aufgerufen. Bei Gott verträgt das Gute natürlich keinerlei Differenzierung in religiös Gutes und sittlich Gutes. Gott übt keine Kultushandlungen, er kennt kein Verzagen, keine Sorgen, keine Begierden, keinen Haß; er widmet sich mit

unerschöpflicher Liebe seinem großen Werke, der Welt, dessen Krone die Menschheit ist, und richtet es so ein, daß alle, die nicht bis zum Ende Widerstand leisten, der nahen Seligkeit froh werden. In diesem Spiegel schaut Jesus sein eigen Bild. Es muß verzeichnet sein, wenn man ihn als den schmerzlich Wissenden, den trauervoll Stillen, die Personifikation der erhabenen Melancholie des Geistes, ewig fremd allen Trieb- und Affektmenschen charakterisiert; da verwechselt man das Vorübergehende mit dem Wesentlichen. Jesus ist vor allem eines seligen Gottes seliges Kind. Die Lasten, die die Pharisäer den Leuten auflegen, sind schon darum verwerflich, weil Lasten und Schikanen gegenüber dem natürlichen Bedürfen nicht fromm heißen können. Aber der sittliche Einschlag scheidet auch wieder seine Freudigkeit von bloßem Heitersein. Wie Gott kennt er keine Seligkeit, die sich nicht mitteilen müßte; darum gehört sein Leben dem Dienst an dem, was den anderen zum Heile gereicht, eine Selbstaufopferung, die die Fröhlichkeit nicht mindert, sondern allerwegen zum Siege bringt. Fromme Menschen wie er fühlen sich so wohlig wie Kinder im Hause eines ebenso liebevollen wie großen und weisen Vaters; selbst die edelste Art von Furcht, die, daß sie Gutes und Böses einmal verwechseln könnten, bleibt ihnen erspart. Der Katechismus Jesu enthält kein Hauptstück von Sakramenten, durch die wir Gott erst künstlich nahe gebracht werden müßten, keins vom „Glauben", der in Artikeln auszulegen wäre; er besteht aus zwei Sätzen: Handle immer so, daß man das seinem Vater ähnliche Kind Gottes in dir erkennt, und: Bist du des Vaters unwürdig geworden oder in Sorge, du könnest es werden, so bete zu ihm, und er wird dir verzeihen oder dich aus der Gefahr erretten.

Jesu Persönlichkeit sein Evangelium.

So glaubt Jesus das Ideal des frommen Menschen, des Gotteskindes, als Nachbildung des himmlischen Vaters bestimmt zu haben; noch richtiger ist, daß er seinen Gottesbegriff, ins Himmlische potenziert, nach dem gestaltet hat, was er in dem frömmsten Menschen, den er kannte, in sich selber erlebt hatte: wieder ergibt sich seine Persönlichkeit als das Maß seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung.

Die Humanitätsreligion.

Und wiederum endlich bestätigt sich wunderbar als ihm eigen die jüdische Überwindung des Jüdischen. Er lehnt sich nicht etwa gegen Echtjüdisches auf; wenn er die Pharisäer bekämpft, so doch keineswegs in ihnen das Alte Testament, das er als göttliche Offenbarung hochhält. Er besucht Tempel und Synagogen und verletzt nicht unnötig jüdisches Empfinden, obwohl ihm die bloße Kultusfrömmigkeit als eine ganz unzulängliche Erfüllung des Willens Gottes erscheint. Wo dabei wahre Liebe zum Vorschein kommt, ehrt er sie: die arme Witwe Marc. 12, 41 ff., die ihr letztes Scherflein in den Opferstock tut, tadelt er nicht etwa wegen Vergeudung ihrer Habe zugunsten einer satten Priesterschaft, er bewundert die Gesinnung, aus der heraus sie handelt. Indes nur diese Gesinnung, der Gott etwas zuliebe zu tun die höchste Freude bereitet, empfiehlt er zur Nachahmung, nicht die Spenden für die Tempelkasse.

Mit solchen Anschauungen befreit er die Religion von allen bloß jüdischen Bestandteilen, das Objekt der Religion sowohl wie ihr Subjekt wie das religiöse Verhältnis zwischen beiden selbst, und dies alles so zart und schonend, daß er die Wandlung selber kaum bemerkt, im übrigen durchaus von dem Weltbild der anderen Juden beherrscht, z. B. in den Vorstellungen von Engeln, Satan, Dämonen, von Himmel und Hölle. Während das Objekt der Religion Israels immer in erster Linie ein starker, eifriger Gott gewesen war, und auch die größten unter den Propheten gute Gründe hatten, ihrem Volke zuvörderst die Ehrfurcht und Scheu vor Jahve einzuprägen, der, je mehr er vom nationalen zum Weltgotte wurde, immer mehr darauf aus war, die Entfernung zwischen dem Heiligen in der Höhe und uns unreinen Menschen zu steigern, ist der Gott Jesu die Liebe selbst, väterlich fürsorgend sogar für das Blümlein auf dem Acker, wie viel mehr für den Menschen mit seiner unsterblichen Seele. Daß er dabei die Strafgewalt gegen Ungehorsame behält, ist nicht jüdisches Überbleibsel: ein Gott ohne solche wäre statt eines Vaters ein Trottel. — Als Subjekt seiner Religion scheint Jesus zwar, alten Vorurteilen von einem auserwählten Volke getreu bleibend, bloß Juden gelten zu lassen, denn bloß an sie hat er sich mit seinem Evangelium gewandt. Aber auch ohne daß wir aus Parabeln wie denen von den bösen Weingärtnern oder vom hochzeitlichen Mahl die Idee eines Ersatzes der Juden durch gläubige Heiden herausläsen, müssen wir anerkennen, daß auch nicht der geringste Zug die Menschen, von deren Stellung zu Gott Jesus handelt, als etwas anderes wie bloß als Menschen, daß er sie als Juden beschreibt. „Der Mensch“ ist z. B. Marc. 8, 36 Gegenstand seiner Reflexion: nicht der Jude, sondern „die Seele“ oder „der Leib“ das, was in die Seligkeit hinübergerettet werden soll. Und wenn er Gott als den Gott von Vögeln und Sträuchern feiert, kann er ihn dann den Heiden als ihren Gott entziehen? Wenn er sich von Mutter und Brüdern Marc. 3, 32—35 abwendet mit dem großen Wort „wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder, Schwester und Mutter“, hat er dabei die stille Reservation gemacht: vorausgesetzt, daß es kein Heide ist? Der Samariter Luk. 10, 30 ff. hätte im Gericht von Matth. 25, 31 ff. schön bestanden, und ein Messen mit zweierlei Maß wird doch Jesus seinem Gott nicht zugemutet haben. — Endlich das religiöse Verhältnis zwischen Gott und Menschen hat er so gründlich von jüdischer Belastung befreit, daß ein weiterer Schritt in dieser Richtung sich nicht ausdenken läßt. Unbedingte Abhängigkeit des Menschen von seinem Gott, absolute Unterwerfung unter seinen Willen; aber dieser enthält nichts Heteronomes, willkürlich etwa nur als Probe dem Menschen Auferlegtes, sondern besteht allein aus dem, was der Mensch selber als das Vollkommene einschätzt: darum das Tun des Willens Gottes für uns die vollendete Seligkeit. Maßgebende Rolle spielen dabei nur Dinge, die aus dem Herzen kommen, Äußerung einer Liebesgesinnung gegen Gott und die übrigen Menschen: Selbstsucht und Gleichgültigkeit gegen die Brüder

sind mit der Religion Jesu noch weniger verträglich wie das armselige Haften an den Lüsten dieser Welt. Besonders wertvoll aber ist noch bei Jesus im Gegensatz zu der späteren Entwickelung seiner Kirche die Unbefangenheit, mit der er das Kindesverhältnis als das religiöse Grundverhältnis auch gegenüber der Tatsache der Sündenmacht aufrecht erhält. Gewiß gibt es keine „Sündlosen“ (Joh. 8, 7) unter uns, eine Wahrheit, die wir nie vergessen dürfen, wo andere sich an uns versündigen: da ist keiner, der nicht Gottes Barmherzigkeit, Nachsicht, verzeihende Gnade bedürfte. Aber die pietistische Sündenangst, die im Menschen seit dem Sündenfall nichts als Gemeinheit erblickt und jede edlere Regung als glänzendes Laster verspottet, ist Jesus gänzlich fremd. Die guten und die faulen Bäume sind das nicht nach ewigem Ratschluß und nicht unabänderlich; Jesus appelliert an den Willen der Menschen und traut ihm, eigener Erfahrung folgend, ungeheure Kraft zu: Gott hat seine Kinder nicht zu Sklaven erniedrigt, wenn sie auch als Kinder natürlich ohne seinen väterlichen Beistand, der gläubigem Gebet nie versagt wird, nicht groß werden könnten.

Man braucht diese Religion nicht erst mit der affektierten, reglementierten und gelehrt ausstaffierten des Pharisäismus zu vergleichen, um ihre Art zu würdigen; auch dem ganzen Alten Testament gegenüber ist sie in ihrer Verbindung von Wärme, Kraft, Einfalt und Gesundheit ein Neues, so wie der Mann, in dessen Herzen sie geboren war, ein neuer Mann war. Stammt von ihm selbst das Programmwort Matth. 5, 17: ich bin nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzuheben sondern zu erfüllen, so adelt ihn diese anspruchslose Pietät; wir aber erinnern uns, daß die Art, wie er das Alte erfüllte, etwas außerordentlich Neues war. Jesu Hoffnungen auf die dicht bevorstehende Weltumwandlung haben sich nicht erfüllt: der vermeintliche Messias ist als Verfluchter ans Kreuz geschlagen worden. Aber in anderem Sinn als er geahnt hatte, ist das Neue, was er in sich spürte, lebendig geblieben. Die Geschichte hat trotz der Tragik seines Schicksals ihm recht gegeben, der es (Marc. 4, 26–29) genügend fand, wenn ein Mensch den Samen zur rechten Zeit aussät: alles Weitere, Halm, Ähre, voller Weizen kommt dann von selbst.

B. Paulus und das apostolische Zeitalter (– ca. 125).

Die neutestamentlichen Auferstehungsberichte.

I. Der Glaube an Jesu Auferstehung. Alle unsere Evangelienbücher schließen mit Berichten über Jesu Auferstehung: ohne solchen Schluß würden sie sich nicht als Evangelien erschienen sein. Nur der blinde Inspirationsglaube will nicht sehen, wie wir in diesen Schlußabschnitten mit ihren unausgleichbaren Widersprüchen den Boden leidlich guter Überlieferung, auf dem wir uns vorher bewegten, verlassen. So haben wir allein auf den ältesten Zeugen, Paulus, zu hören, der I. Kor. 15 in feierlichem Ton wie bei einer Sache, die er schon oft mit denselben

Worten vorgetragen hat, verkündigt, Christus sei am dritten Tage — den Schriften gemäß — auferweckt worden, zunächst dem Petrus, darauf den Zwölfen erschienen, wieder später mehr als 500 Brüdern auf einmal, dann dem Jakobus, dann allen Aposteln, zuallerletzt auch ihm, dem Briefschreiber.

Psychologische Erklärung des Auferstehungsglaubens.

Eine sichere geschichtliche Beglaubigung der Auferstehung Jesu darf man freilich diese lange Reihe von Erscheinungen nicht nennen: den Auferstandenen haben nur Gläubige geschaut, der Glaube aber ist wenig qualifiziert, das objektiv und das subjektiv Wahre in seinem Erleben auseinanderzuhalten; die Wirkungen sind ja bei beidem die gleichen. Für den Historiker reicht zur Erklärung alles Weiteren die Tatsache aus, daß wenige Tage nach Jesu Tod unter seinen ehemaligen Anhängern sich die Gewißheit verbreitete, er sei aus dem Tode zu höherem Leben zurückgekehrt; und ich dächte, wenn wir den Gekreuzigten nicht völlig verkannt haben, ist diese Überzeugung und ihre schnelle Ausbreitung nicht etwa ein psychologisches Rätsel, eher so selbstverständlich, daß es nicht einmal zahlreicher Visionen bedurft hätte. Als sich Petrus von dem ersten lähmenden Schrecken erholt hatte und sich einsam vertiefte in Nachdenken über das Große und Furchtbare, was die Ostertage gebracht hatten, schämte er sich seiner Verzagtheit, dieser feigen Unterwerfung unter den bloßen Schein: oder konnte es mehr als Schein sein, wie Satan ihn auszunutzen liebt, daß Gott seinen Messias verlassen und die Sache seines Reiches aufgegeben hätte? Entrüstet warf er den letzten Verdacht, daß Jesus ihn, daß Jesus sich getäuscht hatte, als er die messianische Laufbahn einschlug, von sich weg: dann blieb nur der Ausweg, daß Jesu Tod die Verwirklichung seiner Reichshoffnungen nicht hindere, vielmehr fördere, daß er, durch den Tod eingegangen in himmlisches Leben, alsbald mit göttlicher Kraft hinausführen werde, was er begonnen. Um sich ganz fest zu machen, vergegenwärtigte er sich die unvergeßlichen Momente, wo der Geliebte sein Herz erobert, verwandelt hatte, und genoß noch einmal in seliger Verzückung den Zauber solcher Stunden; er müßte nicht Petrus gewesen sein, wenn der Meister da nicht lebendig vor ihn getreten wäre und ihm zugerufen hätte: ich bin nicht tot, gehe hin und verkündige den Auferstandenen!

Jubelnd ist der Begnadete dann umhergeeilt und hat die zerstreute Jüngerschar wieder um sich gesammelt; als er ihnen die empfangene Offenbarung verkündete, wiederholte sie sich in ihrem Kreis: was sie von Petrus schildern hörten, sahen sie zugleich selber, und natürlich ist es nicht bei diesen beiden Erscheinungen geblieben. Die Erzählung der Himmelfahrt des Auferstandenen am vierzigsten Tage, von der lediglich die Apostelgeschichte zu berichten weiß, ist ein nachträglicher Versuch, das Ausbleiben gleicher Erscheinungen in der späteren Zeit rationell zu erklären und die Erde frei zu machen für die Wirksamkeit des heiligen Geistes, der zum Ersatz für den Sohn Gottes wiederum zehn Tage später

auf die Gläubigen ausgegossen worden sein soll. Ursprünglich fragte man nicht danach, wo der Auferstandene weile, man war zufrieden, daß er da war; und für einen Auferstandenen gab es doch unterhalb des Himmels keine Wohnstatt, mochte er auch frei wie die Engel jederzeit, wo die Seinen ihn bedurften, sich zeigen auf der Erde.

Die Pfingstgeschichte.

II. Die jerusalemische Urgemeinde. Die von Paulus (I. Kor. 15) erwähnte Erscheinung vor den 500 Brüdern wird man mit großer Wahrscheinlichkeit dem Pfingstwunder, das Lukas Apgesch. 2 allerdings reichlich ausschmückend erzählt, gleichsetzen. Auf das Datum kommt wenig an, auch nicht auf die Zuverlässigkeit der bei Lukas gegebenen Deutung der Glossolalie, jenes ekstatischen Stammelns verzückter Frommen, das in der Periode des ersten Enthusiasmus so oft in den Versammlungen die ehrfürchtig lauschenden Gläubigen wie ein Rauschen des Geistes erbaute, während Lukas es als ein Reden in allen auf der Erde gebrauchten Sprachen zugleich verstanden wissen möchte. Das Entscheidende ist in diesem Fall der Ort: die Fünfhundert, die den Kern der ältesten Christengemeinde darstellen, haben sich in Jerusalem befunden. Ihre Heimat ist die Hauptstadt natürlich nicht; also haben sie sich, wohl auf Antrieb der Zwölfe, dorthin begeben, Heimat und Beruf aber verlassen. Das Motiv kann nicht eine schwärmerische Verehrung für die heilige Stadt gewesen sein, die durch ihres Meisters Leiden und Sterben für sie noch heiliger geworden wäre, sondern, falls nicht ein Offenbarungswort des Auferstandenen für sie jeden Zweifel ausschloß, die Überzeugung, daß der Messias eben da, wo er scheinbar sein Werk hatte fallen lassen müssen, es wieder aufnehmen werde, daß seine nahe bevorstehende Wiederkunft vom Himmel her nur auf dem Berg Zion erfolgen könne. Dort wollten sie ihn erwarten, um wenigstens diesmal in einem großen Augenblick zur Stelle zu sein.

Rechtfertigungsversuche für den Tod des Messias.

Ihre Geduld wurde auf harte Proben gestellt, aber sie nutzten die Zeit aus, um ihren Glauben mit Bollwerken zu schirmen. Den furchtbaren Anstoß, den die Hinrichtung eines Messias für jüdisches Denken lieferte, entfernten sie, indem sie beim Forschen in der Schrift herausfanden, daß dort dem Messias eine Zeit des Leidens und der Verachtung längst vorausverkündigt worden war, daß sich also in Jesu Schicksal nur Gottes Wort erfüllt habe, und sie spürten vielleicht sogar Stellen auf, die ahnen ließen, warum der Messias zuerst leiden, danach verherrlicht werden sollte, nämlich um als Unschuldiger die von den andern verdiente Strafe auf sich zu nehmen, um die Sünden des ganzen Volkes zu sühnen. In Jesu Sinn wurden solche schriftgelehrten Tüfteleien nicht gerade ausgeführt, weder der Form noch der Sache nach — er hatte nie von einem Bedürfnis, für Sünden Genugtuung zu leisten, gesprochen —, aber sie erfüllten damals den Zweck, nicht bloß die alten Anhänger Jesu endgültig mit Golgatha auszusöhnen, sondern ihnen die Fortsetzung ihrer Werbe-

arbeit trotz der Niederlage des Königs zu ermöglichen: wurde doch allmählich sogar eine Anzahl von Pharisäern von den Argumenten überwunden, die für den Messias den Weg durch die Hölle zum Himmel und von da wieder herab auf die Erde zur Aufrichtung des Reichs als den gottgewiesenen ergaben, und schloß sich, da nun das Sterben Jesu seine Messianität mehr bestätigte als untergrub, den Genossen des Gekreuzigten an. Jesus ist dennoch der Messias gewesen, und Gott muß ihn alsbald in Himmelsglorie als solchen aller Welt offenbaren: das wurde das Stichwort in der jungen Gemeinschaft, zugkräftig, insofern es der Sehnsucht aller echten Juden die großartigsten Aussichten eröffnete, heilsam, indem es zu scharfer Scheidung zwischen denen, die für und die wider Jesus waren, nötigte. Allein es hatte den Nachteil, den Hauptnachdruck auf ein Stück im Evangelium zu legen, das Überrest des Alten war; diese Formel konnte man unterschreiben, ohne einen Hauch von Jesu neuem Geist verspürt zu haben. Zum Glück war Jesus eine so scharf ausgeprägte Persönlichkeit gewesen, daß er, solange Leute lebten, die ihm ins Auge geschaut hatten, gar nicht hinter dem Christus der Schrift und dem der Hoffnung verschwinden konnte. Er hatte zwar nicht lange genug auf seine Jünger eingewirkt, um seine Religion als Ganzes ihrem Geiste unverlierbar zuzueignen, aber was von seinen Worten in ihrem Herzen gehaftet hatte, das ließen sie nicht los, damit stärkten und erfrischten sie sich untereinander, darin weihten sie die Neuhinzutretenden ein und haben so, trotzdem sie manches falsch verstanden, weniges in seinem vollen Wert erkannten, das Evangelium des wirklichen Jesus am Leben erhalten neben dem Evangelium vom Messias: jener Urgemeinde von Jerusalem verdanken wir, was wir irgend an glaubwürdigen Nachrichten über Jesus von Nazaret besitzen.

Neue Einrichtungen in der Urgemeinde.

Im übrigen sind wir über die Verhältnisse in jener Gemeinde äußerst mangelhaft unterrichtet. Der einzige Berichterstatter ist Lukas in der ersten Hälfte seiner Apostelgeschichte. Aber so ausgezeichnete Quellen er in der zweiten, wo des Paulus Missionsarbeit beschrieben wird, benutzen kann, so blaß und allgemein gehalten sind seine Schilderungen im Anfang. Lange Reden, die er entworfen hat — allerdings mit einem Maße von Takt, das bisweilen die historische Kritik vollständig ersetzt — verhüllen den Mangel an greifbarem Material, bestätigen freilich auch, daß der Verfasser nicht etwa Tatsachen drauflos erdichtet, wo die Überlieferung ihm keine bot. Unklar bleibt die Stellungnahme der neuen Religionsgemeinschaft zu der offiziellen jüdischen. Keinenfalls haben die Jesusgläubigen sich als aus dem Judentum ausgetreten betrachtet und demgemäß etwa den Tempel als die Stätte eines ihnen fremden Kultus; wahrscheinlicher ist, daß sie ihr Anrecht auf Tempel, Judentum, Gesetz — Sabbatfeier, Beschneidung, Reinigkeitsvorschriften! — mit Wort und Tat leidenschaftlicher als je zu Jesu Zeit betonten, denn sie wollten die wahren Kinder Gottes sein, Davids Erben und das echte Israel. Aber undenkbar ist, daß

sie die Gottesdienste in den Synagogen der Nichtgläubigen mitgemacht hätten, wo eine bloß passive Teilnahme sie geschändet, aktives Eintreten für ihren Messias aber furchtbaren Streit entfesselt hätte. Statt dessen versammelten sie sich womöglich täglich um Gottes Wort und ihre teuren Erinnerungen; der Wochentag, auf den sie Jesu Auferstehung verlegten, der Sonntag, mag schon bei ihnen als besonders heiliger ausgezeichnet worden sein. Im Brotbrechen wiederholten sie allabendlich die unvergeßliche Feier des letzten Passa und erneuerten die Bundesgemeinschaft mit ihrem Meister, früh werden sie auch, weil irgend ein Ritus behufs feierlicher Eingliederung von neuen Gläubigen in die Gemeinde unentbehrlich war, die Taufe eingeführt haben; vielleicht sind sie darin dem Vorbild der damals auch noch gesondert existierenden Johannesjünger (vgl. Apostelgesch. 19, 1—7) gefolgt. In gottesdienstlicher Sitte, im Fasten und Beten waren sie nicht etwa auf Neuerung bedacht; am wenigsten in dem liturgisch Fixierten, wo sich ja alles in biblischen Ausdrücken bewegte: nur daß Zusätze und Änderungen auch dort ihrem messianischen Glauben und Hoffen Aussprache verschafften. Wenn der entscheidende Vorgang des Urchristentums die Entstehung eines Christus-Kultus aus dem Christus-Glauben wäre, so müßten wir diesen noch in die Urgemeinde verlegen; denn die Urformen des neuen Kultus sind in ihr erwachsen: das Gebet im Namen des auferstandenen Herrn verwandelte sich unter der Hand in ein Gebet zu dem auferstandenen Christus, längst ehe der Messias als das erlösende göttliche Weltprinzip gedeutet wurde. Es dürfte gerade das für das Urchristentum charakteristische Moment darin liegen, daß es von der Entstehung eines Christus-Kults als einer neuen Entwickelungsstufe in seinem Glauben nichts bemerkt hat, so wenig wie wir diese Stufe irgendwie zeitlich festzulegen vermögen. Auch ihre Lebensformen haben die ältesten Christen nicht etwa grundsätzlich umgewandelt; die Gütergemeinschaft z. B. ist unter ihnen niemals proklamiert worden, sondern weil die plötzliche Zuwanderung von 500 Galiläern nach Jerusalem außerordentliche Verhältnisse schuf — denn diese zumeist armen Leute, die in der fremden Stadt beim besten Willen doch keine Berufsarbeit, z. B. als Fischer, finden konnten und also auf Almosen angewiesen waren —, so wurden den wenigen Wohlhabenden große Opfer für die Allgemeinheit zugemutet. Und um die verfügbaren Mittel zweckgemäß zu verwenden, stellte sich die Einsetzung von Vertrauensmännern, den berühmten sieben Diakonen, als notwendig heraus, der erste Ansatz zu eignen Verfassungsgebilden in der neuen Gemeinde, die sich sonst durchaus wie eine Synagogengemeinde in der Fremde organisiert haben wird. Daß unter den Gemeindevorstehern der zum Glauben an den Messias bekehrte Bruder Jesu, Jakobus, den ersten Rang erhielt, fast als Jesu Stellvertreter geachtet wurde, ist auf jüdischem Boden, wo man die Blutsverwandtschaft so hoch schätzt, keiner Erklärung bedürftig; ebenso versteht sich von selbst, daß die überragende Autorität der Zwölfe unangetastet blieb.

Gemeinden von Gläubigen außerhalb Jerusalems.

Ruhige Entwickelung war freilich dem stillen Häuflein nicht beschieden. Schon ihr Dasein war denen, die sich irgendwie für Jesu Hinrichtung verantwortlich wußten, eine stete Anklage, ihr Wachstum regte den Ärger auf zu heftigem Zorn. Die Massen waren leicht gegen die Abtrünnigen aufzuhetzen; so ist ein Martyrium wie das des Diakonen Stephanus (und später das des Apostels Jakobus) wohl nur eins unter vielen gewesen — redet doch Paulus ausdrücklich von einer Verfolgung der Gemeinde, an der er sich als Pharisäer mit echtem Zelotengeist beteiligt hatte. Zeitweise jagte man die Gläubigen aus Jerusalem heraus; sobald der Sturm nachließ, kamen sie doch wieder, und der Erfolg war nur, daß sie die Fluchtperioden benutzt hatten, um auch auswärts dem Messias Anhänger zu sammeln, hin und her in Judäa, ja bis nach Damaskus. Solche kleinen Nebengemeinden sind anderswo dadurch entstanden, daß jüdische Festpilger aus dem Auslande bei einem Besuch in Jerusalem sich mit dem Evangelium befreundeten und die neue Hoffnung mit nach Hause nahmen: die Forderung, daß sie auf Hab und Gut, Familie und Beruf daheim verzichten und sich den Wartenden zu Jerusalem beigesellen müßten, wagte man ihnen nicht mehr zu stellen, nachdem der erste Enthusiasmus, der von einem Tage zum andern die „Parusie“, Christi Wiederkunft, erwartete, verflogen war. Einzelne von diesen aus Jerusalem als Messiasgläubige zurückgekehrten Diasporajuden haben, ohnehin mit religiöser Agitation vertraut und ergriffen von der Schönheit der neuen Aufgabe, in ihren Kreisen draußen Propaganda für die messianische Hoffnung getrieben: Röm. 16, 7 z. B. erfahren wir zufällig die Namen von zwei solchen Aposteln, die es schon vor Paulus gewesen sind und keineswegs zu den Zwölfen gehören. In den Großstädten mit starker jüdischer Bevölkerungsquote wie Alexandria, Antiochia, Ephesus, Rom hat es wahrscheinlich schon um 35 kleine Messianergemeinden gegeben. Aber selbst wenn Proselyten, übergetretene Polytheisten sich darunter befunden hätten, wäre das kein Beweis dafür, daß unter den Jesusgläubigen die Eroberung der Welt ins Programm aufgenommen worden war. Die freilich alte Legende von der Verteilung aller Nationen des Erdkreises als Missionsgebiet unter die Zwölfe ist eine Fiktion, schlechthin unmöglich wegen des Motivs, das die Zwölfe nach Jerusalem geführt und so oft wieder dorthin zurückgeführt hat. Die „Urgemeinde“, die wir bisher kennen gelernt haben, war trotz ihres Reichtums an Heldenmut, Glaubenskraft und treuer Liebe zu dem, der sie so früh verlassen hatte, nicht das geeignete Werkzeug, um Jesu Sache zum Siege zu führen, sie stellte, alle ihre Dependenzen in der weiten Welt mit eingerechnet, nur eine verschwindende Minorität des Judenvolkes dar, die für einen gestorbenen Mann ihrer Nation göttliche Ehren forderte und auf die Nähe des Weltendes rechnete. Veranstaltungen, um ihren Glauben der ganzen Menschheit anzubieten, traf sie nicht, und der Sauerteig einer neuen Religion, den Jesus ihr als Erbe hinterlassen hatte, war in Gefahr, in ihrer Hand seine säuernde Kraft einzubüßen.

Das Konventikel der Urgemeinde wäre nach zwei oder drei Generationen, wenn die Hoffnung auf Jesu Wiederkehr immer aufs neue getäuscht wurde und die Männer der großen Erlebnisse, unter denen zum mindesten Petrus doch auch eine mächtige Persönlichkeit gewesen ist, ohne Ersatz dahinschwanden, aus Mangel an Anziehungskraft, an Eigencharakter ausgestorben. Der Mann, der das verhindert hat, war Paulus.

Quellen. III. Paulus. Lebensgang und Arbeit. Paulus ist für uns die klarste Gestalt im Neuen Testament, eine der klarsten aus der gesamten alten Kirchengeschichte. Das den Taten der Apostel gewidmete zweite Buch des Lukas weiß über eine Periode seines Lebens nach dem Reisetagebuch eines Augenzeugen, der zugleich des Paulus Arbeitsgenosse war, zuverlässigen Bericht zu erstatten: unendlich sicherer heben sich hier die reichlichen Zusätze des Redaktors von den Quellenstücken ab als irgendwo in den Erzählungen von Jesus. Vor allem aber hat uns die Kirche eine Reihe von Paulusbriefen erhalten, zum Teil von großem Umfang, fast mehr Lehrschriften als Korrespondenzstücke: auch wenn wir einiges als unecht, wie die Pastoralbriefe, unbenutzt lassen, und ebenso den II. Thessalonicher- und den Epheserbrief, die stark angezweifelt werden, verbleiben noch 8 Briefe an verschiedene Gemeinden und Freunde, von wunderbarer Mannigfaltigkeit des Stoffes und des Tones: — mehr bedarf man nicht, um einem Manne wie Paulus, der in allem, was er schreibt, seine ganze Seele ausschüttet, ins Herz zu sehen.

Vorgeschichte des Paulus. Er war zu Tarsus, der großen cilicischen Handelsstadt, nur wenige Jahre später als Jesus geboren. Seine Eltern waren Juden streng pharisäischer Richtung, schwerlich niedrigen Standes, denn der Sohn Saul-Paulus hat eine gute Bildung erhalten. Zwar nicht die eines vornehmen Hellenen, aber doch auch nicht bloß die enge eines Rabbi in Jerusalem; von den Gedanken der griechischen Zeitphilosophie ist mancherlei an ihn gelangt, und wie meisterhaft er die griechische Sprache handhabt, obwohl er daneben sicher auch syrisch gesprochen und das Hebräische verstanden hat, zeigen Stücke seiner Briefe wie I. Kor. 13, das Hohelied auf die Liebe, oder II. Kor. 4, 7 ff. Er ist sogar ein großer Schriftsteller, trotz zahlreicher Fehler, die die damalige Schulmeisterei ihm nachgesagt haben würde, trotz seines Ringens mit dem Ausdruck, wodurch vieles dunkel bleibt, und trotz peinlicher Anakoluthieen. Denn, wenn er auch in der Erregung nicht selten übertreibt, ist ihm doch völlig fremd der Krebsschaden der damaligen schulmäßigen Literatur, die Phrase; er sagt nichts, weil es schön klingt oder einen guten Eindruck zu machen verspricht, sondern alles, weil er davon, daß es gesagt wird, das Heil der Leser abhängig glaubt. Er ist groß, weil er reich ist an eigenen, großen Gedanken.

Bekehrung des Paulus (um 35). Als Schriftgelehrter wollte der junge Saul seine Kraft in den Dienst der väterlichen Religion stellen; um sich auf der hohen Schule dafür vor-

zubereiten, nahm er, sicherlich erst nach Jesu Tod, seinen Wohnsitz in Jerusalem. Er hatte nach gutem Brauch ein bescheidenes Handwerk erlernt, um nicht etwa einmal sein Leben fristen zu müssen von der Religion; das wurde später für ihn wichtig, wo er als Apostel sich durch Handarbeit als Zelttuchweber sein tägliches Brot erwarb und niemandem von den Brüdern zur Last fiel. Die erste Bekanntschaft mit der Messianergemeinde entzündete in ihm heftige Wut; welche Schande, dem auserwählten Volk einen Gekreuzigten als Messias aufdrängen zu wollen! Zwar machte ihn einiges, was ihm die Verhaßten von Schriftbeweisen entgegenhielten, stutzig, noch mehr wohl, was ihm von Worten und Taten des Gekreuzigten berichtet wurde und was doch so gar nicht nach Wahnsinn und Gottlosigkeit klang; aber er verscheuchte diese Stimmen in seinem Gewissen durch ein volles Eintreten in die Aktion als Verfolger in Jerusalem und später in Damaskus. Allein hier in Damaskus schlug ihm die Stunde: der Auferstandene zeigte sich ihm und nahm ihn sofort in seine Dienste als Apostel, d. h. das Göttliche im Bilde Jesu setzte seine Anerkennung im Geiste des Paulus durch. Nun mußte er durch unermüdliche Arbeit für Jesus wieder gut machen, was er bisher durch Zerstörung seiner Gemeinden gesündigt hatte.

Zusammenstoß des Paulus mit Judaisten. Apostelkonvent (um 52).

Man wird aber nicht mit einem Tag aus einem erbitterten Feinde der größte Apostel. So sind fast 17 Jahre vergangen, während deren Paulus in Arabien, Damaskus, Syrien, Cilicien für seinen Messias stille Propaganda treibt, ehe man darauf aufmerksam wird, daß er das Werk Jesu in ganz neuem Stil aufgenommen hat. Offenbar ist er damals in den Kreisen der Brüder auf Bedenken, wenn nicht scharfe Opposition gestoßen. Rasch entschlossen bringt er das Rad ins Rollen, geht hinauf nach Jerusalem, damit die dortige Gemeinde, die Zwölfe voran, ihr Urteil sprächen, ob er als echter Apostel Jesu verfahren sei oder nicht. Diese Zusammenkunft, die man nicht ganz glücklich den Apostelkonvent zu nennen pflegt, hat ungefähr im Jahre 52 stattgefunden, demnach Pauli Bekehrung etwa 35. Aus dem Bericht des Paulus Gal. 2 ersieht man, daß auf der Tagesordnung die durch die Praxis des Paulus längst verneinte Frage stand, ob ein Heide, der christusgläubig werde, sich beschneiden lassen müsse. Man erfährt außerdem, daß Paulus bis zu dieser Zusammenkunft keine Vereinbarungen mit den Brüdern in Jerusalem getroffen, geschweige Vorschriften und Aufträge von dort empfangen hatte; nur einmal hatte er seit seiner Bekehrung, und zwar drei Jahre danach, ein paar Wochen heimlich (dies offenbar aus Rücksicht auf die widerchristliche Majorität) in Jerusalem verweilt, sich aber bloß mit Petrus ausgesprochen und den Bruder Jesu, Jakobus, flüchtig kennen gelernt. Er zog auch jetzt nicht hinauf, um sich von einem Kirchenhaupt Entscheidung zu erbitten, sondern um seinen Widersachern die fernere Berufung auf den consensus der Urgemeinde abzuschneiden, denn es deuchte ihm unmöglich, daß von Trägern des Geistes Christi, wie Petrus, ihm unrecht gegeben werde. Klug war es, daß er sich

zum Reisegefährten den Titus wählte, einen von ihm bekehrten Hellenen, einen Mann von ungewöhnlicher Energie und Herrschergabe: diesem unbeschnittenen Apostelgehilfen den Geist abzusprechen, den sie, die beschnittenen Gläubigen, besaßen, ihm also die Zugehörigkeit zur Gemeinde abzuerkennen, wo er den Beweis des Geistes und der Kraft erbrachte, sahen sich die Führer in der Hauptstadt trotz aller Scheu vor den Konsequenzen von Gewissens wegen außerstande.

Paulus hatte richtig gerechnet. Die „Falschbrüder" verlangten zwar unbedingte Beobachtung des Gesetzes von jedem Messianer — der Name „Christen" mag damals von griechischen Antiochenern aufgebracht worden sein, wenn ihn Paulus auch noch nicht gebraucht —, also vor allem andern die Beschneidung. Die Apostel aber, die dazu doch lange genug an Jesu Seite gewandelt waren, empfanden bei dem Nichtjuden Titus etwas mehr von dem Gemeinsamen als von dem Trennenden. Für eine Nachgiebigkeit gegen die Eiferer um des Friedens willen, die vorgeschlagen wurde, war Paulus nicht zu haben, weil er als Einziger deutlich sah, was auf dem Spiele stand; so trennte man sich mit der gegenseitigen Anerkennung göttlichen Auftrags für Paulus bei seinem Heidenevangelium wie für Petrus und Genossen bei ihrem Beschneidungsevangelium. Nicht als ob Petrus sich bereit erklärt hätte, fortan die Beschneidung als eine für den Glauben gleichgültige Sache zu behandeln; er hielt an seinem Auftrage fest, der auf Gewinnung von Beschnittenen lautete. Aber wenn Paulus vom Auferstandenen mit anderem Bescheid zu den Heiden gesandt worden war und seine Erfolge, von denen man schon früher öfters mit Dank gehört, die Wahrheit seiner Sendung bestätigten, so fügten sich die Leiter in Jerusalem in das Unverstandene und Paulus war im Kampf mit den Fanatikern des Judaismus Sieger geblieben. In Jerusalem hat man diesen Standpunkt auch weiterhin loyal festgehalten; das sog. Aposteldekret (Apgesch. 15, 28 f.), das einige Jahre nach 52 dort fixiert worden sein dürfte, will den Brüdern aus den Heiden keine weitere Last auferlegen als Enthaltung von „Hurerei, Götzenopferfleisch, Blut und Erstickтem": mithin nur so weit ein Entgegenkommen gegen jüdische Sitte, daß die Gemeinschaft zwischen gesetzestreu jüdischen und heidnischen Bestandteilen einer Ortsgemeinde nicht notwendig zerschnitten war. In Wirklichkeit war damit aber der Judaismus grundsätzlich überwunden; denn wenn der Zutritt zu dem erhofften messianischen Reich für Heiden nicht abhing von Beobachtung auch nur der Fundamentalgebote des Mosaismus: unter welchem Titel wollte man dann Juden, welche gleiche Freiheit für sich beanspruchten und etwa meinten, daß für ihre Kinder Beschneidung nicht mehr nötig sei, sondern die Taufe als Eintrittssakrament genüge, diesen Zutritt verweigern? Die Extremen der jüdischen Partei haben denn auch Paulus seinen Sieg nie verziehen; fortan verfolgen sie ihn sein Leben lang und suchen in seinen Gemeinden, sobald er weitergezogen ist, ihr Banner aufzupflanzen, mit sehr verschiedenen Mitteln, bald offen die Prinzipienfrage aufrollend, bald vor-

sichtig mit böser Verdächtigung bloß die Person des Apostels angreifend, immer aber das Ziel vor Augen: die Festhaltung des Judentums innerhalb der neuen Religion. Wir werden diese Männer glimpflicher als Paulus beurteilen; ihr Patriotismus entschuldigt sie, und die Argumente, die Paulus aus dem Alten Testament zur Stütze für sein Heidenevangelium beibrachte, konnten ihnen nicht sonderlich imponieren. Aber an ihrem Untergange hing die Zukunft des Christentums, und Jesus hätte, obgleich er die Frage nach der Entbehrlichkeit der Beschneidung für ein Mitglied des Reichs nie zu beantworten Anlaß hatte, sie als Erben seines Geistes nicht erkannt.

Weltmissionsfahrten des Paulus.

Dem Heidenapostel wuchsen, seitdem er den Krieg gegen zwei Fronten zu führen hatte, die Schwingen. Ruhelos durchwandert er den Orient von Antiochia aus durch Kleinasien, Macedonien, Achaia und auf anderer Route nochmals bis zu seinen westlichen Grenzen; er gründet in vielen größeren Städten christliche Gemeinden, deren Gedeihen er mit väterlicher Fürsorge beobachtete. Keine bittere Erfahrung lähmte seinen Mut. Als er, wahrscheinlich im Winter 58/59, die Erträge einer großen Sammlung in seinen Gemeinden für die Armen in Jerusalem dort abzuliefern unterwegs war, schrieb er nach Rom, er hoffe bald zu ihnen zu kommen, denn da seine Arbeit im Osten jetzt vollendet sei, wolle er von Jerusalem über Rom nach Spanien reisen, natürlich um auch dem äußersten Westen das Licht des Evangeliums noch leuchten zu lassen, ehe der „Tag des Herrn“ hereinbreche.

Ende des Paulus (um 64).

Seine Pläne wurden arg gestört. Er ist in Jerusalem durch jüdische Intrigen gefangen genommen und dem Prokurator überliefert worden; nach langer Haft in Cäsarea hat ihn Festus endlich etwa im Herbst 61 nach Rom transportiert, wo er vom Kaiser gerichtet werden wollte; die Ankunft verzögerte sich infolge von Schiffbruch. Der Bericht des Lukas Apgesch. 28 schließt mit der Notiz, Paulus habe zwei Jahre in Rom unter militärischer Bewachung, mithin relativ frei, das Reich Gottes verkündigen können. Briefe von ihm aus dieser Zeit, wie der an die Kolosser, den Philemon, die Philipper bestätigen das, zeigen zugleich, wie seine Stimmung damals wechselte zwischen Müdigkeit bis zur Todessehnsucht und fröhlicher Zuversicht auf Freisprechung und neue Apostelfahrten. Plötzlich aber verstummen unsere Quellen. Mir ist das Wahrscheinlichste, daß nach den zwei Jahren der Prozeß in Rom zuungunsten des Paulus entschieden worden ist, vielleicht erst im Zusammenhange mit den im J. 64 nach dem Brande der Stadt von Nero unternommenen grausamen Mißhandlungen römischer Christen. Andere meinen, Paulus sei damals freigesprochen worden, auch nach Spanien gereist, später aber nochmals in Haft gelangt und nun als Märtyrer gestorben. Spuren hat diese recht zweifelhafte Schlußperiode seines Lebens jedenfalls nicht hinterlassen; aus der Geschichte verschwindet Paulus um 64. Und außer Zweifel steht, daß er unter Neros Regierung dem Henker verfallen ist.

Ertrag der Arbeit des Apostels.

Die Frucht seines Lebens läßt sich nicht in Zahlen ausdrücken; ob die Zahl der Christen im J. 64 sich schon auf 30 000 belaufen hat, wird niemand ergründen. Aber absurd ist die Behauptung, es sei womöglich im ganzen ersten Jahrhundert noch kein echter Heide für Christus gewonnen worden, sondern außer Juden höchstens Proselyten. Nein, die von Paulus gestifteten Gemeinden haben, wie seine Briefe lehren, überwiegend aus unmittelbar vom Heidentume hergeholten Seelen bestanden: bei seinem Tode war die Gemeinde der Messianer, die er als bescheidene Judensekte vorgefunden hatte, zu einer Kirche umgestaltet, in der die Hellenen die Mehrheit bildeten. Und ausdrücklich war die Lossagung vom Judentum erfolgt durch Beseitigung aller Ansprüche des Mosegesetzes; was Paulus zurückließ, war eine Weltreligion, nicht sowohl wegen ihrer Verbreitung als nach ihrem Wesen, das keine nationale Schranke mehr anerkannte und die Offenbarung in Jesus als den Maßstab aller Gottesoffenbarung nahm. Eine gewaltige Tat hatte der kränkliche, arme, ruhelos umhergehetzte Jude aus Tarsus vollbracht; auch die Urgemeinde hat sich dem Eindruck seiner Größe nicht zu entziehen vermocht. Freiwillig wandert bald nach 52 Petrus nach Antiochia und vergißt dort in der Freude über die Menge der gläubig gewordenen Fremden seine jüdischen Speisevorschriften; später hören wir, daß Petrus ähnlich wie Paulus missionierend durch die Länder zieht, und auf einer dieser Fahrten mag er ja dann seinen Tod in Rom gefunden haben. Man fühlt also sogar in Jerusalem, daß der Boden von Judäa aufgehört hat, der für den Christusglauben ergiebigste zu sein; es hätte schwerlich des Ausbruchs des großen jüdischen Krieges im J. 66 und der Zerstörung der Hauptstadt im J. 70 bedurft, um die noch übrigen Mitglieder des ältesten Jüngerkreises zum Aufsuchen neuer Arbeitsgebiete in der Diaspora zu bewegen; Rom und Asien wurden von ihnen bevorzugt, weil sie eher erwünschten Anschluß an eine freier gerichtete Judenschaft versprachen. Mit Paulus war der Geist der neuen Religion aus dem jüdischen Vaterlande hinweg und in die weite Welt hinaus gezogen, hatte sich losgemacht von der Scholle äußerlich zugleich und innerlich. Wie sich aber im Geiste des Paulus dieser Fortschritt vermittelt hat und wie religionsgeschichtlich seine Position im Verhältnis zu der Stellung Jesu zu beurteilen ist, erfordert noch eine die Hauptsachen zusammenfassende Darstellung.

Das Evangelium für Paulus das Wort vom Kreuz.

IV. Religion und Theologie des Paulus. Mit der ihm eigentümlichen Energie des Denkens hatte Paulus von vornherein sich nicht damit zufrieden gegeben, Entschuldigungsgründe für den eigentlich programmwidrigen Tod des Messias aufzufinden und zu sagen: trotz des Todes ist Jesus der Messias. Nicht trotz, sondern wegen seines Todes ist er's, lautete sein Bekenntnis. Aus dem scandalum für den Juden Saul wurde für den Christen Paulus der einzige Heilsgrund: unter dem Titel „das Kreuz des Messias" faßte er das ganze Evangelium zusammen. Natürlich konnte,

wenn selbst die Auferstehung für ihn neben dem Kreuzestod keiner ausdrücklichen Erwähnung bedurfte, dieser nicht ein Erlebnis sein wie sonst Leiden eines Frommen; in radikaler Durchführung einer Idee, der sich die theologische Reflexion der Urgemeinde schon genähert haben mochte, erklärte Paulus, dieser Tod sei die conditio sine qua non der Erlösung des Menschen: ohne Christi Tod für uns keine Vergebung der Sünden, ohne Sündenvergebung keine Zulassung zum nahen Gottesreiche.

Christi Tod unsre Erlösung von Sünde und Tod.

In den schwärzesten Farben schildert er zu dem Zwecke die ausnahmslose Herrschaft der Sünde über das gesamte Menschengeschlecht, die seit Adams Fall nur immer entsetzlichere Formen angenommen hat; der Sünde aber folgt nach ewigem Gesetz auf dem Fuße der Tod; soll der beseitigt werden — und ein Gottesreich, an dessen Untertanen der Tod noch Anrechte hätte, wäre für Paulus eine Absurdität, das Gottesreich ist ewiges Leben —, so muß zuvor die Sünde fortgeschafft sein. Deren Fortschaffung kann nur einem Sündlosen gelingen, und dies Prädikat stand für den paulinischen Messias von vornherein fest, so fest wie das ewiger Lebendigkeit. In der Tat hat Jesus dem Zwillingspaar Sünde und Tod durch sein Sterben den Garaus gemacht: mit halsbrecherischer Rabulistik weiß Paulus die Mißhandlung des unschuldigen Jesus jenen beiden als die Übersünde aufzubürden, um derentwillen sie nach ihrem eigenen Rezepte gestraft werden müssen; nach solcher Gewalttat haben Sünde und Tod ihre Existenz verwirkt. Daß man von dieser Wirkung des Todes Jesu auf Erden bisher noch wenig merkt, da sogar eine Menge von Gläubigen bereits entschlafen sind und doch auch unter den Anhängern der neuen Religion die Sünde nach wie vor bekämpft werden muß, stört einen Paulus nicht in seiner Überzeugung. Gottes Mühlen mahlen langsam, der Spruch ist gefällt und muß ausgeführt werden: mit felsenfestem Vertrauen sieht er dem Tage entgegen, wo mit der letzten Sünde auch der Tod aus der Welt verschwindet, nicht etwa dadurch, daß alles sich in Nichts auflöst, was ja gerade der höchste Triumph des Todes wäre, sondern dadurch, daß alles voll ausgefüllt wird von göttlicher Lebenskraft, Gott alles in allen. Die Menschen sind vorher, wie er Röm. 11 entzückt weissagt, allesamt gerettet, d. h. durch Christus erlöst worden, zuerst die Heiden, nach ihnen der Rest von Israel. Dann ist die Menschheit reif, um in ihrer Mitte den Christus in seiner Herrlichkeit zu begrüßen. Die getreue Menschheit an seiner Seite, führt dieser den Vernichtungskampf gegen die Heere der bösen Geister, den Satan, den Tod zu Ende, um dann selber zurückzukehren in Gott. Das ist der Abschluß des Erlösungsprozesses, der in verschiedenen Stadien verläuft, aber immer aufwärts, und der anhebt auf Golgatha. Apokalyptische Phantasien, in die sich hier die Reichshoffnung trotz aller Lebhaftigkeit und Bestimmtheit der Sehnsucht aufzulösen scheint, und doch wie erhaben! Da bleibt kein Raum für eine Hölle mit ewigen Qualen der Verdammten, nicht einmal dem Satan wird ewige Pein zugedacht: die von der Sünde nicht lassen konnten, versinken eben in den

Tod, d. h. in das Nichts, und wenn kein Objekt für diesen Vernichter mehr übrig ist, ist er sich selbst anheimgefallen; auf dem Platz bleiben nur Gott und die Guten. Was aus der Erde wird, in welchem Raume wir unser neues Leben von Christi Parusie an führen werden, womit die Seligen im neuen Äon sich beschäftigen, das alles sind für Paulus untergeordnete Fragen; religiös wichtig ist nur der unbedingte Optimismus, mit dem er die weitere Entwickelung betrachtet; und die Unbegrenztheit seines Erlösungsgedankens. Die Erlösung kommt nicht bloß aller Menschheit zugute, sondern sogar der ganzen untermenschlichen Kreatur. Diese braucht zwar nicht von der Sünde erlöst zu werden, für die sie ja, weil ohne Bewußtsein, nicht zugänglich ist; aber der „Eitelkeit", der Vergänglichkeit ist auch sie unterworfen worden im Zusammenhang mit dem Fall der Menschheit, der das Paradies in eine Stätte des Elends verwandelte: mit ergreifender Innigkeit spricht Paulus Röm. 8 von dem Seufzen und Sehnen der Kreatur nach Wiederherstellung ihres Urstandes, welche abhängt von der Erlösung der Menschen. Ist diese Bedingung erfüllt, so wird es in aller Welt kein Sterben mehr geben, die Rosen blühen ewiglich, und kein schwarzes Gewölk hindert die Sonne zu leuchten und die Sterne zu funkeln. Die Kräfte versagen uns sogleich beim ersten Versuche, diese Mystik in Wirklichkeit umzudenken; aber bewundern werden wir nicht nur den Dichter in Paulus, mehr noch den religiösen Denker.

Erlösung der ganzen Welt.

In so großem Stil nimmt er den Begriff der Erlösung, daß er sie gar nicht auf das religiös-sittliche Gebiet zu beschränken vermag. Wo etwas leidet, um Verlorenes trauert, vor drohendem Untergang sich fürchtet, muß ihm Erlösung zuteil werden, denn der Messias Gottes tut keine halbe Arbeit. Diese Erlösung kann bei der „Natur" — und für uns Menschen, soweit auch wir der Natur zugehören — nur in einer vollständigen Umwandlung des Wesens bestehen: so verständig war Paulus bei aller Schwärmerei, um zu begreifen, daß der Säugling, der Löwe, die Rebe, der Tropfen am Eimer nicht so, wie sie mir eben erscheinen, mit ewigem Leben ausgestattet werden können. Er braucht dafür den Ausdruck: sie hören auf fleischlich zu sein und werden geistlich, pneumatisch. Vergänglichkeit und Fleisch sind Wechselbegriffe, eins vom anderen schlechthin unlösbar, darum für Paulus das Dogma von der Auferstehung des Fleisches barer Unsinn. Das Fleisch gehört für seine spekulative Weltanschauung gar nicht zum Wesen des Menschen, überhaupt nicht zum Wesen irgendeines Stückes der Schöpfung Gottes — denn Gott hat nach seinem Bilde geschaffen, und was er schuf, war gut —; die Fleischlichkeit ist erst mit der Sünde in die Welt gekommen, wird daher auch mit ihr wieder aus der Welt verschwinden. Geschaffen hat mich Gott als Seele und Leib; dieser ist an sich nicht fleischlich, er ist es erst geworden, als die Sünde mich erobert hatte; da brach über mich das Trieb-„leben" herein, mit diesem fürchterlichen Drängen nach Veränderung, nach Neuem, mit dieser Unruhe und Unzufriedenheit, die in ihrer Gier nach Leben nur auf die Selbst-

vernichtung losrast. Gottes Absichten mit mir, die durch Christi Erlösungswerk auf riesigen Umwegen um so großartigere Erfüllung finden, entspricht ein Dasein in Gottähnlichkeit; ich werde es kennen lernen, wenn ich das Fleisch ausgezogen habe und dafür umkleidet worden bin mit der himmlischen Materie, aus der der Geist ist, für irdische Augen unsichtbar, aber doch noch Materie, eine Art feinsten Äthers, von Paulus meist δόξα genannt: Herrlichkeit, Glorie, oder einfach die Substanz Gottes selber.

Ein Blick auf diesen grotesk anhebenden, aber grandios endenden Gedankenzug wird klar machen, wie Paulus Apostel der Heiden geworden ist. Sobald er den Gedanken von dem Erlösungswert des Todes Christi mit den Ansprüchen, die seine Weltanschauung an eine Erlösung stellte, durchgedacht hatte, war für ihn eine Beschränkung des Heils auf ein kleines Völkchen, wie es die Juden waren, unerträglich. Entweder alles oder nichts; da der Mensch durch Sünde und Tod der Erlösung bedürftig geworden ist, nicht bloß der Jude, muß auch dem Menschen, nicht bloß dem Juden, das Erlösungswerk zugute kommen: auf darum, dies Evangelium, solange es Zeit ist, denen zu verkünden, denen man es bisher vorenthalten hat! So hallte es wider in seinem Gewissen, darum zog er aus zu den Heiden, und er hätte auch den Bäumen im Walde und den Steinen am Weg die Erlösung verkündigt, wenn eins von ihnen der Anbietung erst noch bedurft hätte.

Christi Tod unsre Versöhnung mit Gott.

Aber bei aller Mächtigkeit ist dies erst die eine Linie, die Paulus vom Tode des Messias in die Ewigkeit hinaufzieht; eine andere, für ihn nicht minder wichtige, läuft daneben her. Warum hat Gott denn auf so viele Jahrhunderte hinaus seine Schöpfung ihren grausamen Feinden ausgeliefert, statt die Sünde sogleich mit allmächtigem Arm zu zerschmettern, warum hat er überhaupt ihre Entstehung zugelassen? Auf die zweite Frage weiß Paulus keine Antwort; es steckt da in seinem Weltbild ein Einschlag von Dualismus, den erst seine Eschatologie mühsam überwindet: gekommen ist das Böse nicht von Gott und nicht aus dem Menschen selber, sondern von außen an ihn heran, an den Menschen vielleicht durch den Verführer Satan; aber woher an diesen, der doch nicht von Ewigkeit her als eine Art böser Gott existiert hat? Das andere Warum dagegen erledigt ihm seine jüdische Theologie: Gott hat nicht geholfen, weil der Mensch durch die Übertretung seinem Zorn verfallen war, und weil die Gerechtigkeit, welche Schuld nicht ungestraft läßt, wie die Wahrhaftigkeit, die keine Drohungen zum Spaß ausspricht, Gott verpflichteten, der Welt den furchtbaren Ernst seines Zürnens vor die Augen zu halten. Der Zorn Gottes, trotz aller Langmut und Freundlichkeit, die er im einzelnen betätigte, der entscheidende Zug in seinem Verhalten zu den sündhaften Menschen, hatte bei diesen einen förmlichen Abfall von Gott, offene Auflehnung zur Folge; nicht bloß ab und zu ließen sie sich von der Leidenschaft übermannen, sondern gaben durch alle Arten von

Frevel und durch Verleugnung Gottes in dem elendesten Götzendienst ihrem Haß gegen ihn geflissentlich Ausdruck. Gott und die Menschheit liegen seit Adams Fall im offenen Krieg. Die Juden machen davon keine Ausnahme, selbst die nicht, welche die Schuld der Götzenanbetung nie auf sich geladen haben; auch von ihnen gilt der Satz: „Da ist keiner, der Gutes tue", alle gleich rettungslos der Sünde verfallen, ja, alles Tun aller ist nichts als Sünde! Diesem Zustand hat Christi Tod ein Ende gemacht: er hat Gott versöhnt, seinen Zorn für immer in Liebe verwandelt und dadurch die Wege geebnet, die zu ewigem Frieden zwischen Gott und der Menschheit führen. Diese Versöhnung hat aber nach dem oben Bemerkten durch eine objektive Leistung stattfinden müssen, nicht etwa durch Umstimmung Gottes und Fürbitte: Christus ist als Sühnopfer gestorben, er hat die Strafe für die Sünden der Menschheit auf sich genommen; dadurch ist der Gerechtigkeit Gottes Genüge geschehen. Die Satisfaktionslehre auf Grund der Stellvertretungstheorie ist im paulinischen Gedankengefüge unentbehrlich: nicht bloß uns zu Liebe, sondern an unserer Statt ist der Erlöser gestorben; als das erste völlig unschuldige Glied der Menschheit in Gottes Augen ein zureichender Ersatz für die nun zu erlassenden Strafen unzähliger Schuldiger. Eine wieder fast abschreckende juristische Rechnerei; allein wieder führt sie uns hinein in die tiefsten religiösen Ideen des Apostels.

Heilsnotwendigkeit des Glaubens.

Stellvertretung kann man nämlich nicht leisten ohne Wissen und Willen des Vertretenen. Wie die Erlösung wohl der Menschheit, doch darum noch nicht allen Menschen, z. B. dem Kaiphas und dem Judas nicht, zuteil wird, so wird zwar durch Christi Tod die Menschheit mit Gott versöhnt, aber aus der Menschheit doch auch nur die Personen, die sich von ihm versöhnen lassen, die sich in solche Beziehung zu ihm setzen, daß er sie einschließt in die Schar der von ihm Vertretenen. Diese Beziehung wird hergestellt durch den Glauben, den Glauben an Jesus Christus. Das Geringste in diesem Glauben ist der Akt des Intellekts, der etwa die paulinische Auffassung vom Heilswerke Christi plausibel findet; hinzukommen muß die Tat des Willens, durch die der Mensch sein ganzes Vertrauen auf Christus setzt, ihm sein Opfer dadurch dankt, daß er sich nun auch ganz in seine Arme wirft, nichts anderes als von ihm abhängig sein will, ihn bittet, sich als seinen Sklaven betrachten zu dürfen. Der Name „Herr", der im Alten Testament Gotte vorbehalten wird, ist bei Paulus der Lieblingsname für Jesus, ihm noch wichtiger als der Name Messias-Christus, und natürlich für hellenische Hörer des Evangeliums viel leichter zu erklären und sittlich fruchtbar zu machen. Aber Paulus weiß, daß jeder Name und jede Formel bloß ein Stück Wahrheit enthalten. Der Glaube nennt Christum nicht den Herrn im gewöhnlichen Sinn des Wortes; er weiß sich durch diesen Herrn befreit nicht zu dem Zweck, daß er in andere Knechtschaft eintrete: dieser „Herr" verlangt von seinen Knechten nur eine Dienstleistung, daß sie ihn, seinen Geist, seine Unschuld, seine Herrlichkeit der Reihe nach annehmen, daß

sie sich mit ihm mehr und mehr vereinigen, dadurch auch untereinander eins werden, lauter Glieder an einem Körper, wo er, Christus, das Haupt darstellt. Die Christusmystik, die hier einsetzt, kennt keine Grenzen: an Christum glauben heißt in Christus sein; die lokale Zusammengehörigkeit wird dabei durchaus ernst genommen, mit der Seele im Himmel bei dem verklärten Heiland, oder so, daß dessen Geist, unendlicher Teilung fähig, sich in die Gläubigen auf der Erde herniedersenkt. Gläubig werden heißt Christum nacherleben in allem, Christi Sterben, Christi Auferstehung, Christi Erhöhung zur Rechten Gottes. Der Wandel des Gläubigen ist ein Vergottungsprozeß, erhaben beschrieben II. Kor. 3, 18: „Wir alle, die wir auf unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn widerspiegeln, werden in das gleiche Muster (schon jetzt auf Erden!) umgewandelt von einer Herrlichkeit zur anderen, als von dem Herrn aus, der Geist ist." Wer aber so eng mit dem geliebten Sohne Gottes verbunden ist, wie konnte der vor Gott noch Furcht haben, was konnte seinen Frieden stören?

Prädestinationsgedanken.

Das Gefühl der Heilssicherheit wird bei Paulus zur Unerschütterlichkeit gesteigert durch seine Gnadenwahltheorie: jeder Gläubige ist nach ewigem Ratschluß Gottes zum Heil auserwählt, so daß jedes Wiederverlieren des Gewonnenen so abenteuerlich wäre wie das Mißlingen eines göttlichen Planes oder ein Irrtum bei dem Allweisen. Die, welche nicht zum Glauben und dadurch zum ewigen Leben, das es außer Christus nicht gibt, gelangen, haben kein Recht sich zu beklagen, sie empfangen im Tod, was ihre Taten wert sind; da sie, nachdem sie dem verdienten Nichts anheimgefallen sind, auch nicht einmal für unser Mitleid existieren, hat der Prädestinatianismus des Paulus nicht den Anstrich von Grausamkeit wie bei späteren Kirchenlehrern, er ist lediglich mächtige Stütze der Heilszuversicht unter denen, die sich mit Christus eins wissen. Nur — kann dieses Wissen nicht Selbsttäuschung sein? Für den Glauben eines Paulus nicht, denn die Anzeichen der Umgestaltung des alten Sündenknechts in einen Christusträger waren zu sicher; ob mir die Sünden vergeben worden sind, ob Gott mich als gerechtfertigt ansieht oder nicht, darüber könnte ich zweifeln; aber nimmermehr darüber, ob ich den Geist Christi empfangen habe, der sich auf verschiedene Weisen, z. B. in Wunderkräften, Zungenreden, Heilungsgaben, Offenbarungen äußert, unter allen Umständen jedoch als das direkte Gegenteil von der Art des fleischlichen Menschen. Während in diesem die Sünde haust und die niedrigsten Begierden entfesselt, hat den Christusmenschen die Lust am Guten ergriffen: er kann gar nicht anders als in Christi Fußtapfen den Willen Gottes tun, „das Gute, Schöne, Vollkommene" (Röm. 12, 2).

Antinomismus.

Hier würde nun ein Judenchrist eingesetzt haben: Ja wohl, nun endlich den Willen Gottes tun, das Gesetz Gottes erfüllen. Doch empört hätte ihm Paulus geantwortet: Zur Freiheit hat Euch Christus befreit, nicht damit Ihr Euch abermals knechten lasset! Seine Stellungnahme frappiert

zunächst, denn warum soll die Erfüllung des Gesetzes, in dem ja doch Gott seinen Willen offenbart hat, für den Menschen eine unwürdige Sklaverei darstellen, wenn er so stolz darauf ist, Christi, somit erst recht Gottes Knecht zu sein? Aber die Dialektik des Apostels verfährt folgerichtig. Erfüllung des Gesetzes, Tun der Gebote bedeutet in der ganzen Geschichte der Religion, die er übersieht, nur den Erwerb der Gerechtigkeit und des Heils aus eigener Kraft. In einer Religion aber, die alles, Vergebung der Sünden, Fähigkeit das Gute zu tun, Gewinnen von Leben und Seligkeit aus Christi Tod ableitet, auf deren Fahne das „Christus allein" prangt, bleibt für jene Gesetzesgerechtigkeit kein Platz. Hätte sie auch nur einem Einzigen wirklich zum Heile ausgereicht, so würde dieser ja für sich Christum nicht bedürfen, und damit wäre die Absolutheit des Heils in Christus zerstört. Und nicht einmal ein Sowohl—Alsauch kann Paulus dulden, etwa ein Gerettetwerden durch Glauben und Halten der Gebote; denn wiederum würde dadurch die Größe des Werkes Christi zerstört, als ob es nur ein Faktor unter anderen wäre, der uns bei der Errettung mit hülfe. Ebenso energisch wie er im Briefe nach Kolossae die dort aufgetauchte Neigung tadelt, einen Kultus von Engeln oder sonstigen überirdischen Mächten zuzulassen, weil es für den Gläubigen nur einen Herrn geben darf, durch den das All besteht und inbesondere wir durch ihn, muß er auch eine Herrschaft des alten Gesetzes neben der Herrschaft des neuen Christusgeistes ausschließen. Daß das Gesetz in seiner Ohnmacht vor Christus keinen Menschen zur wirklichen Erfüllung seiner Ansprüche befördert hat, steht ihm durch die Schriftlehre von der allgemeinen Sündenverderbnis der Menschheit außer Zweifel; daß dies Ohnmächtige plötzlich nach Christus, wo eine Zeit der Kraft für den Menschen angebrochen ist, in der Religion eine unentbehrliche Potenz darstellen sollte, leuchtet ihm erst recht nicht ein. Es ist ja auch kein Bedürfnis nach solchen Krücken mehr vorhanden, wo man durch Christus frei zu laufen gelernt hat. Und mit der Schwierigkeit, die sich aus dem Platz des Gesetzes an der Spitze der heiligen Bücher ergab, findet sich Paulus durch einen kühnen Handstreich ab: gewiß ist das Mosegesetz mit all seinen Zeremonialgeboten von Gott offenbart und bedeutet wie alle übrige Offenbarung eine großartige Bevorzugung des israelitischen Volkes; aber Gott hat es nicht offenbart in der Meinung, es könne und werde einmal gehalten werden, sondern gerade um durch die von ihm vorausgewußte Unerfüllbarkeit in den Juden die Sehnsucht nach dem Heiland zu erwecken; die geschichtliche Bestimmung des Gesetzes war die eines Erziehers auf Christus hin. Mit Christi Kommen ist die Rolle des Erziehers ausgespielt; das Gesetz gilt nicht mehr, ein Größeres bildet überreichlichen Ersatz. Dies nicht etwa bloß der Form nach, so daß wir als Gläubige zwar all das täten, was das Gesetz vorschreibt, bloß jetzt nicht mehr aus Furcht vor den Strafdrohungen des Gesetzes, sondern weil der Geist Christi uns jede Art der Gesetzeserfüllung leicht machte; nein, inhaltlich ist die neue

Sittlichkeit und Religion von der durch das Gesetz normierten fundamental unterschieden; alle Leistungen nur um der Leistung willen, wie Beschneidung, Opfer, Reinigkeitsvorschriften, sind für den Gläubigen sittlich indifferent oder gar, wenn mit irgend einem Anspruch geübt, gottlos. Was jetzt gut heißen will, muß sich als aus dem Prinzip aller Sittlichkeit der Liebe zu Gott und zum Nächsten, geflossen erweisen; und nicht von draußen darf ich mir die Maßstäbe für mein Handeln holen, sondern aus meinem Gewissen, das der Geist des Herrn schon nicht irre gehen lassen wird. Weil aus meinem Gewissen allein, kann so der Fall eintreten, daß für mich Sünde ist, was es für einen anderen nicht ist, z. B. teilnehmen an heidnischen Festen, Fleisch essen, Wein trinken: an sich durchaus unanstößig, aber, sobald mein Gewissen daran Anstoß nimmt und ich es trotzdem übe — vielleicht dem Beispiel anderer oder ihrer Lehre, und wenn es auch die eines Apostels oder Engels wäre, folgend —, ein Frevel.

Das Christentum Weltreligion.

Rückwärtsschauend erkennen wir Heutigen, daß ohne die Eliminierung des Mosegesetzes aus der neuen Religion ihre Erhebung zur Weltreligion nicht durchführbar gewesen wäre; eine mit so viel Ballast, wie dies Gesetz ihn mitschleppt, behängte Sittlichkeit hätte die höher entwickelte griechisch-römische Kultur nimmermehr für sich gewonnen. Aber Paulus hat diese Eliminierung nicht aus praktischen Rücksichten vollzogen, um sich die Propaganda zu erleichtern. Eher mag auf ihn, ihm unbewußt, eingewirkt haben ein aus der griechischen Atmosphäre mitgenommenes Gefühl des Respekts für sittliche Ideale und Persönlichkeiten auch in der außerjüdischen Menschheit; er mußte ehrlicherweise (Röm. 2, 14 f. u. Phil. 3, 8) im Menschenherzen einen trotz aller Fleischesmacht unausrottbar verbliebenen Zug zum Guten und Edlen anerkennen, so wenig dies Gute und Edle vielleicht mit mosaischen Grundgeboten übereinstimmte. Als Christ aber wird er sich öfter von seinem Gewissen — er nannte es den Geist des Herrn — gezwungen gesehen haben, etwas zu unternehmen was das Gesetz ihm verwehrte, und etwas zu unterlassen was das Gesetz freistellte; daher die Einsicht, daß der Wille Gottes nicht ohne weiteres mit dem im Gesetzesbuchstaben eingeschlossenen Sittenkodex zu identifizieren sei. Allein den Mut zum völligen Bruch mit dem Gesetzesdienst hat er nur aus seiner Religion gewonnen: die Religion hat hier den kolossalen Aufschwung von der heteronomen Gesetzesknechtschaft des Pharisäismus zu der autonomen Freiheit des Christenmenschen veranlaßt; weil Paulus von seinen religiösen Grundthesen: „Kein Heil außer Christus“ und „Alles Heil allein durch Christus“ nichts abmarkten lassen durfte, mußte der Konkurrent Christi, das Gesetz, gefällt und für das sittliche Handeln des Menschen die alleinige Abhängigkeit von dem Christus in ihm stabiliert werden. Das „sola fide“ des Paulus, noch heut erbärmlich mißverstanden als ein Ruhepolster für sittliche Trägheit, ist in Wahrheit das Triumphgeschrei der Allianz zwischen Religion und Sittlichkeit, des Sinnes: keine Sittlichkeit mehr ohne Religion, ohne das Gefühl der eigenen Ohnmacht, ohne die Erfahrung vom Wider-

streben der Natur, der Begierde wider das Göttliche, ohne Abhängigkeit von Übermenschlichem, von Gottes Gnade — „was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde“ Röm. 14, 21 —; aber ebenso auch keine Religion mehr ohne Sittlichkeit, ohne die Frucht eines neuen Lebens, in der Kraft, in der Freiheit, in der sich selbst überwindenden Liebe.

Neue Christologie des Paulus.

Schlechthin christozentrisch ist die Religion des Paulus, das haben wir bei unsern Wanderungen durch die weiten Kreise seiner Erlösungs- und Versöhnungslehre mit allem, was daran hängt von Vorstellungen über Gott und Mensch, über Gottes Willen und unser Verhältnis zu ihm, deutlich wahrgenommen. Daß der Christus, der so die Welt aus den Angeln hebt, in der Vorstellung des Paulus kein gewöhnlicher Mensch gewesen sein kann, versteht sich von selbst. Zwar von einer übernatürlichen Erzeugung weiß er noch nichts: der Halt seines Glaubens ist nicht was Christus auf Erden gewesen ist, sondern was er nach vollbrachtem Heilswerk geworden ist, der majestätisch im Himmel thronende Gottessohn. Wenn er Christus als Nachkommen Davids ansieht, so hat er das nicht historisch begründen können; für ihn stand a priori fest, daß der Messias Davidide war. Aber Jesus ist nach Paulus doch noch etwas anderes als ein mit den höchsten Aufträgen Gottes ausgestatteter später Sproß des glorreichen Königshauses, er hat als Sohn Gottes längst, ehe es Menschen gab, im Himmel existiert. Auch in die Geschichte hat er bereits in Urzeiten eingegriffen: der Fels, aus dem beim Zug durch die Wüste, so oft Moses mit dem Stab daran schlug, Wasser für das dürstende Volk quoll, und der so wunderbar immer zur Stelle war, wenn Wasser fehlte, war der Christus (I. Kor. 10, 4); den Urmenschen, den Gott sich zum Ebenbilde (Genes. 1, 26) erschuf, scheint Paulus auf Christus gedeutet zu haben; Christi Teilnahme an der Weltschöpfung wird I. Kor. 8, 6 unleugbar vorausgesetzt. Kräftiger noch betont der Kolosserbrief die kosmologische Bedeutung Christi, wo er der „Erstgeborene aller Kreatur“ heißt, übergeordnet als solcher schon allem, was von unsichtbaren Mächten und Gewalten Einfluß auf unser Schicksal üben könnte. Aber auch im Philipperbrief Kap. 2 wird unzweideutig die Präexistenz Christi Jesu in Gottesgestalt gelehrt; erst als die Zeit gekommen war, legte er diese ab und nahm als Mensch Knechtsgestalt an, um in demütigem Gehorsam zugleich sich den Lohn der Erhebung zum „Herrn“ zu verdienen und uns ein Vorbild zu hinterlassen. Die Kombination derartiger Aussagen mit der tiefsinnigen Idee Röm. 5, 12 ff., wo Christus als zweiter Adam eingeführt wird, von dem lauter Gerechte und Selige abstammen, wie von dem ersten lauter Sünder und Kinder des Verderbens, liegt nahe. Christus ist der Himmelsmensch, um den her Gott als Trabanten die übrigen Himmelsheere schuf, wie um seinen Schatten, unsern Stammvater Adam, die Erde und die sonstige sichtbare Welt; ein Mensch wie wir, bestehend aus Seele und Leib, aber beides von himmlischer Substanz, von eben der Substanz, die in der Vollendungszeit auch die unsere sein wird. Ihn hat Gott bei

allen seinen Werken als Mittelsperson herangezogen; das größte von diesen hat er in der kurzen Zwischenperiode, die er auf Erden zugebracht hat, vollendet: wenn ein so ungeheurer, durch nichts als Liebe motivierter Verzicht schon in seinem Geborenwerden, erst recht in seinem Sterben zum Ausdruck kommt, begreifen wir eher die weltumwälzenden Wirkungen seiner Menschwerdung und seines Kreuzestodes. Hier scheint Paulus freilich schon mit mythologischen Gedanken zu arbeiten. Indes er verläßt den Boden der spätjüdischen Engel- und Geisterlehre nicht; für sein Empfinden, das wir nicht mit dem heutigen verwechseln dürfen, hält er die Grenzlinie zwischen Gott und Christus streng inne. Er hat Christus niemals Gott genannt, ihm nicht die gleichen Ehren wie Gotte zuerkannt. Es bleibt dabei: Gegenstand unserer Anbetung bloß Gott, Gott der letzte Grund und das letzte Ziel von allem; Christus die vornehmste unter den vermittelnden Kräften, der, durch den das All aus Gott herausgeführt worden ist zur Sonderexistenz, der, durch den es einst wieder in Gott zurückgehoben werden soll, wenn alles Sondersein aufhört. Wundersame Spekulationen, aber erklärt durch das Verlangen, den Heilsmittler in einer dem Heile selber entsprechenden Größe vorzustellen, und im Grunde gerade in der Überschreitung der spezifisch religiösen Interessensphäre folgerichtig: konnte der Christus, dem die ganze Welt einst ihre Erlösung verdanken wird, kleiner sein als die Welt, wirklich nur wie jeder Mensch ein Stücklein Welt? Dabei für Paulus bezeichnend, daß er sich nicht mit der physischen Größe seines Heilands begnügt, sondern den Hauptakzent auf die ethische legt: darin gerade ist Christus das reine Gegenstück zum Satan.

Der Paulinismus kein fertiges theologisches System.

Das ist in den Grundzügen das Evangelium des Paulus und seine Theologie. Es fehlt nicht an Disharmonien; bisweilen tauchen noch Überreste jüdischer Denkweise auf, die in das neue Gebilde schlecht passen, vor allem mehrfache Hinweise auf die gerechte Vergeltung, die am jüngsten Tage einen jeden, Gute wie Böse, treffen soll. Daß Paulus so inkonsequent ist, seine jungen Gemeinden in Fällen der Ratlosigkeit gegenüber sittlichen Problemen nicht auf ihren Geist zu verweisen, sondern ihnen fast in der Form streng formulierter Gebote seine eigenen Überzeugungen auflegt, daß er die Tatsache eines allmählichen Hineinwachsens aus dem Fleischeswesen in das Leben nach dem Geist, obwohl sie zum System wenig paßte, hinnahm und sich bescheiden vor den Tatsachen beugte, ehrt ihn nur. Befangenheit in allgemeinen Vorurteilen seiner Zeit, wie das der Unterordnung des Weibes unter den Mann — trotzdem I. Kor. 7, 2—16 immer wieder gleiche Rechte und gleiche Pflichten für Weib und Mann! — oder das der Dämonenfurcht, und in speziellen, die seine Religiosität in ihm erzeugte, wird man ihm billigerweise nicht schwer anrechnen. Ohne Einseitigkeiten geht bei Menschen so ungemeine Konzentration von Kraft nicht vonstatten; so unterschätzt Paulus das sittliche Vermögen des natürlichen Menschen und stellt sein vorchristliches Leben

Röm. 7 (natürlich erst unter späterer Beleuchtung) als einen hoffnungslosen Kampf zwischen gutem Wollen und bösem Tun dar — was er schon selber durch Phil. 3, 6 widerlegt hat. Seine Verachtung des Fleischeswesens, kurz gesagt alles dessen, was der Mensch unmöglich in den Endzustand bei Gott mit hinübernehmen kann, was auch bloß durch den Sündenfall Adams Bestandteil der menschlichen Natur geworden ist, verführt ihn dazu, z. B. I. Kor. 7 von der Ehe recht geringschätzig zu sprechen, die er nur als Schutzmaßregel gegen Unzucht würdigt. Sehr massive Vorstellungen von fast zauberhafter Wirkung eines Exkommunikationsdekrets verrät er I. Kor. 5, 4 f.; Taufe und Abendmahl als eigentliche Sakramente, heilige Handlungen mit physisch-sittlicher Wirkung auf jeden Teilnehmer hat er, durch seine Christusmystik unterstützt, die in beiden eine unmittelbar persönliche Vereinigung des Menschen mit dem Erhöhten erlebte, in den Mittelpunkt eines neuen Kultus gerückt: ich zweifle nicht, daß er auch von feierlicher Handauflegung unter Anrufung des Namens Christus eine Übertragung höherer Kraft auf das Objekt erwartete: — rühmt er sich doch auch selber im Streite mit judaistischen Gegnern, Zeichen und Wunder getan zu haben, Exorzisationen werden darunter in vorderster Reihe stehen. Aber gefährliche Wirkungen dieses Wunderglaubens sind bei ihm ausgeschlossen durch die Überordnung der Liebe, die nicht bloß das höchste Ziel alles Strebens unter den Gläubigen bleiben soll, sondern auch den allein zweifellosen Prüfstein für die Echtheit aller sonstigen religiösen Erlebnisse und Betätigungen bildet, die sogar noch größer ist als Glauben und Hoffen. Und sein sittliches Empfinden ist durchweg feiner als sein ethisches Denken; denn I. Kor. 7, 11. 14 verrät er unbewußt, wie er Mann und Weib in der Ehe als von einem Bande des Friedens umschlossen und ihre Beziehungen zueinander als so heilig ansieht wie die einer Mutter zu ihrem Kind.

Verhältnis des Paulinismus zur Religion Jesu.

Wenn wir endlich die Religion des Paulus mit der Religion Jesu vergleichen, so ist der erste Eindruck allerdings der einer weiten Differenz. Der großartigen Einfachheit und Unmittelbarkeit bei Jesus steht bei Paulus eine komplizierte Systematik gegenüber, eine mit unzähligen Syllogismen operierende Theologie, die besonders unglücklich in den von uns beiseite gelassenen Schriftbeweisen alle Fehler jüdischer Schriftgelehrsamkeit aufhäuft. Zu den christologischen Konstruktionen des Paulus liegt bei Jesus kein Ansatz vor: einen Gott, dessen Zorn erst durch riesige Opfer eines Vertreters der Menschheit versöhnt werden müsse, kennt Jesus nicht, sein Gott ist in jedem Augenblick ohne Gegenleistung bereit, jedes Menschenkind zu erlösen. Daneben gibt es anderseits jedoch Punkte, wo Paulus als der Fortgeschrittenere erscheint: die Heidenmission ebenso wie die Abschaffung des Mosegesetzes als einer nur für eine gewisse Zeit zur Erziehung getroffenen Einrichtung hat Jesus noch nicht ins Auge gefaßt. Aber sind auch der Differenzen zwischen beiden nicht wenige, dennoch hat Paulus den Meister, den er mit leiblichem Auge nie geschaut, besser verstanden als

die Zwölfe, dennoch ist er der Erbe seines echten Geistes. Die Fülle dessen, was er zum Evangelium Jesu hinzugebracht hat, bezeugt ihm, daß er nicht bloß nachspricht, sondern weiterarbeitet und für neue Aufgaben neue Lösungen findet; und daß seine Individualität in der Art, wie er's angreift, kräftig heraustritt, bezeugt der neuen Religion schon in ihrem ersten Entwicklungsstadium, daß sie nicht wie der Islam eine einfürallemal fertige, bewegungsunfähige Masse ist, sondern eine neuentdeckte Triebkraft, die gar nicht genug verschiedene Formen und Arten ihrer Verwendung finden kann, eine geschichtliche Größe, die wie alles Geschichtliche wächst und sich wandelt, eine Religion für freie Geister. Und in der Hauptsache ist Paulus mit Jesus eins. Gott ist doch auch ihm der Vater, den wir nicht mehr zu fürchten haben, und der für alles und alle in der Welt zuletzt sein eigenes Wesen als Heimstatt bestimmt hat; auch bei ihm jeder, der glauben will, Gotte willkommen; auch ihm die Reichshoffnung nicht ein erwünschtes Feld, die Phantasie spazieren zu führen, sondern erledigt mit der Gewißheit, daß wir demnächst mit Gott auf ewig vereinigt sein werden und nichts uns von dem so nahen Ziele mehr abdrängen kann; auch ihm Religion und Sittlichkeit zu untrennbarer Einheit verbunden durch die Liebe, die der Geist in uns wirkt, und die mit allen niedrigen Trieben auch den gefährlichsten, die Liebe zum eigenen Fleisch verzehrt. Höchstens darin spüren wir bei Paulus eine leise Neigung zum Einschränken, daß er so selten die Liebe gegen jedermann, so viel häufiger die gegen die Heilsgenossen, die „Brüder", einprägt und an Stellen wie I. Kor. 5. 6 fast in gleichgültigem Tone von „denen da draußen" und ihren Lastern redet. Wie tief gleichwohl in ihm die Liebe zu seinem Volke saß, hat er Röm. 9, 3 gerade in einer fast blasphemischen Hyperbel aufs rührendste kundgegeben, und was anders als Liebe zu den Heiden hat ihn denn hinausgetrieben in die Welt? Wer seine Abstriche vom Evangelium Jesu und seine Zutaten dazu wägt, soll beachten, daß Paulus dies Evangelium inmitten einer fremden Welt in Verteidigung und im Angriff vertritt, und daß die harte Wirklichkeit ihn nötigt, vom Ideal, weil er wahr und nüchtern bleiben will, einiges nachzulassen. Für den halbwegs Unbefangenen ist es schwer, zu verkennen, daß der Schöpfer Jesus ist, Paulus der Empfänger. Jesus reicht den Goldbarren hin; Paulus prägt ihn in glühendem Feuer zu edler Münze aus; schon bei der Umschmelzung geht einiges verloren; die Münze muß, um Gangbarkeit zu gewinnen, sich dem herrschenden Geschmack anpassen, und das Schicksal, abgegriffen zu werden, bleibt ihr nicht erspart. Die Aufgabe, die Jesus sich gestellt hatte, die Welt für Gott und den wahren Gott für die Welt zu erobern, die hat Paulus in einem langen Arbeitsleben kraftvoll in Angriff genommen, seines Meisters getreuester Schüler, außer in dem einen, daß er der metaphysischen Spekulation über die Person des Christus, seine Übermenschlichkeit und seine Gottähnlichkeit das Feld eröffnete, wo Jesus bloß Verständnis und Liebe für seine Sache wünschte.

Paulus großenteils unverstanden.

V. Das Durchschnittschristentum in den alten Gemeinden. Um eine Religion zu verstehen, reicht es aber nicht aus, sie in ihren großen Vertretern anzuschauen; man muß auch die Formen beobachten, die sie bei dem Durchschnitt ihrer Anhänger annimmt. Der Abstand zwischen dem religiösen Niveau einer paulinischen Christengemeinde — wie wir sie aus den Briefen des Apostels ja ziemlich genau kennen lernen — und dem des Apostels selber war gewaltig. Wohl das meiste von seinen Theologumenen haben die wenig gebildeten Hellenen und Syrer, die im ersten Jahrhundert unter den Christen weit überwogen, unverstanden hingenommen: immerhin hatte es die Wirkung, ihnen den Eindruck eines imposanten Reichtums an Gedanken und eines Hochflugs der Anschauungen zu erwecken, wie ihn die Sendboten anderer Religionen nicht aufzuweisen vermochten. Schlechthin niemand konnte sich alles, was Paulus gedacht hatte, aneignen; noch heute hat ja die Christenheit nicht den gesamten Stoff aufgearbeitet, den die beiden Gewaltigen am Anfang, Jesus und Paulus, hinterlassen haben: aber für jeden war etwas da, was ihn besonders fesselte, diesem die Phantasie, jenem das Gemüt, diesem den reflektierenden Verstand, jenem das Gewissen.

Äußerungen der Frömmigkeit in den Gemeinden.

Am stärksten anziehend und überzeugend haben gewirkt das Bild der gloriosen Zukunft, die Sicherheit des angebotenen Heils, die Äußerungen des neuen Geistes. Wenn da ein schlichter Handwerksmann plötzlich von einer höheren Gewalt ergriffen wurde, so daß er aufstand und zu den Genossen redete nicht in der Sprache der Straße, die sonst sein eigen war, und von den täglichen Nöten, sondern wie ein Meister des Wortes, wie ein gottbegnadeter Dichter halb in Rhythmen von der Schönheit des Paradieses, von der Herrlichkeit der oberen Welt, wenn selbst ein armes Weib erzählen konnte, wie sie entrückt worden sei hinauf zu dem Herrn hinweg über alle Himmel, und wenn dieser Enthusiasmus vor den Augen des skeptischen Zuschauers auf einmal von dem einen auf die übrigen übersprang und Kräfte entband, von denen vorher niemals etwas sichtbar gewesen, dann hatte die neue „Lehre“ für jene Generation und jene Kreise den vollgültigen Beweis ihrer Wahrheit geliefert.

Über die Vermittelung mit den alten religiösen Vorstellungen, die man mitgebracht hatte, zerbrach man sich nicht den Kopf: die Hauptstichworte des Evangeliums hielt man fest und rechnete darauf, daß mit der Zeit das Dunkle hell werden würde. Daß in den Gemeindeversammlungen der Christen, die mindestens einmal wöchentlich, am Tage des Herrn, alle an einem Orte wohnenden Gläubigen vereinigten — während sich sonst zu täglichen Erbauungsstunden kleinere Abteilungen, sog. Hausgemeinden, abends zusammenfanden —, kein Unterschied von arm und reich, von vornehm und gering, von Herr und Sklave zu Recht bestand, höchstens der durch die natürliche Pietät gebotene von alt und jung, von Lehrer und Schüler, war bei der Seltenheit wahrhaft demokratischer Vereine in jener Zeit in den Augen der Niedrigen eine wirksame Empfehlung; die

brüderliche Liebe, mit der in der Gemeinde für jedes Mitglied, das in Not geriet, gesorgt wurde, warb ihr allerwegen Freunde; und der Ernst, mit dem man dort auf ehrbaren Wandel drang und seelsorgerlich denen beistand, denen es sauer wurde von der Welt loszukommen, fesselte die Besten. Und auch wenn eine Gemeinde von ihrem Stifter früh sich selbst überlassen wurde, war sie ja doch nicht ganz auf sich selbst gestellt und auf die immerhin fragliche Verläßlichkeit des in ihr erschienenen Geistes; einige von den heiligen Büchern Israels waren ihr sofort ausgeliefert worden; von denen ging ein eigener Reiz aus, teils durch die edle Frömmigkeit, die sie lehrten, teils durch ihre fremdartige Darstellungsform, die verhinderte, daß man ihrer rasch überdrüssig wurde. Die Hilfe, die das aus dem jüdischen Mutterboden mitgenommene Alte Testament bei der Christianisierung der hellenischen Welt, u. a. zur Herstellung einer gemeinsamen neuen religiösen Sprache, geleistet hat, kann kaum zu hoch eingeschätzt werden. Sorgten schon diese Bücher dafür, daß es an Erbauungsstoff nicht fehlte, selbst wenn der Geist einmal ausblieb, so bot der Synagogengottesdienst noch allerhand anderes, was man gern nachahmte, liturgische Formeln, Gebete, kultische Bräuche, wobei keineswegs immer bloß Paulus der Vermittler gewesen sein muß.

Gemeingefühl.

Die Urformen einer gemeindlichen Organisation finden sich ganz früh: Vorsteher, die die Gemeinde nach außen repräsentierten, den Verkehr mit anderen Gemeinden, auch die Korrespondenz etwa mit dem Apostel-Stifter vermittelten und für Ordnung in den Versammlungen sorgten, außerdem männliche und weibliche Helfer (Diakonen), die sich der Pflege von Armen, Kranken, Fremden widmeten; in der Regel werden die Erstbekehrten eine Art Beirat der Vorsteher in wichtigen Fragen gebildet haben. Paulus tat das Mögliche, um das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller Gemeinden, aller Gläubigen überhaupt zu stärken, praktisch durch die Sammlungen für Jerusalem, theoretisch durch seine Lehre von dem einen Leibe, dem wir alle als Glieder angehören. So zeigt sich denn auch das Gefühl der Verantwortlichkeit nicht bloß der Gemeinde für ihre Mitglieder, sondern der einen Gemeinde für die übrigen mit, ein christliches Gemeinbewußtsein in gesunder Entwickelung, wie u. a. der Clemensbrief bestätigt, in dem kurz vor dem Jahre 100 die römische Gemeinde der korinthischen ins Gewissen redet wegen der Unruhen, die dort durch Unbotmäßigkeit „der Jungen“ hervorgerufen waren.

Sittlichkeit.

Daß gewisse sittliche Vorstellungen der Hellenen dem neuen Geist besonders zähen Widerstand leisteten, daß erst recht in der Praxis das alte Wesen, Unzucht, Schwelgerei sogar bei den heiligen Mahlzeiten, Habsucht, Rachbegierde, Eitelkeit usw. dem neuen Geist nur langsam wichen, hat Paulus mit Kummer wahrgenommen und durch unermüdliches Zureden dem entgegengearbeitet. Bedenkliche Folgeerscheinungen des Übertritts zur neuen Religion wie die Faulenzerei, da täglich die Weltumwandlung erwartet wurde, oder die Eifersucht zwischen den verschie-

denen Charismatischen, oder der Hochmut der vermeintlich vom Geist sonderlich Bedachten, sind ihm auch nicht entgangen. Eine andre Gefahr, die sein Sakramentsbegriff unter den Korinthern herbeiführte, hat er merkwürdigerweise nicht als solche erkannt: dort ließen sich Leute für verstorbene Angehörige taufen, um den Toten dadurch noch den Segen der Taufe, die mit dem Geist ausstattet und den Eintritt ins Reich freigibt, zu verschaffen, eine durch die Stellvertretungstheorie des Apostels ja leicht beschönigte Superstition — als ob ein religiöser (und sittlicher) Akt im Christentum, wo alles nur als Frucht der Gesinnung gewürdigt wird, jemandem zugerechnet werden könnte, der von der Sache nichts weiß, geschweige daß er sie aus seinem Herzen erzeugte!

Saat auf Hoffnung, hieß es auch hier: mehr in dem Neuen, Unerhörten, Heroischen bewies in den alten Gemeinden sich die Kraft des Geistes, als in der gleichmäßigen Hebung des gesamten sittlichen Lebens über die bisherige Stufe hinaus. Mut im Bekennen, wo der Haß der Juden Verfolgungen über die Gemeinde brachte, eine förmliche Märtyrerrabies, wie der Römerbrief des Ignatius sie kennen lehrt, große Opfer für Werke der Liebe, Akte entsagender Größe wie die, daß ein Brautpaar beschloß, ohne Konzession an Fleisch und Welt in Jungfräulichkeit lebenslang beisammen zu bleiben, dergleichen drängt sich uns im Bilde der alten Christen lebhafter auf als das, was Paulus mit dem Satze: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur“ verlangt, die Umwandlung des gesamten Menschen nach dem Bilde des Idealmenschen.

Paulinische Elemente in aller Theologie der ältesten Kirche.

VI. Die Entwicklung der paulinischen Theologie in den beiden nächsten Generationen. Die literarische Hinterlassenschaft der beiden Generationen nach Paulus, die noch mit einigem Recht dem apostolischen Zeitalter zugerechnet werden dürfen, bestätigt in erster Linie die fast unheimliche Macht, die ein Mensch über die Massen gewinnen kann. Jedes Schriftchen aus dieser ersten nachpaulinischen Zeit verrät, wenngleich in verschiedenem Grade, den Einfluß des Paulus. Zwar hat der Haß, mit dem er im Leben zu kämpfen gehabt, den Toten nicht verschont: die pseudoclementinischen Romane, deren Grundstock uralt sein dürfte, zeichnen unter dem Namen des Magiers Simon eine Karikatur des Paulus, den der echte Gottesbote Petrus von Ort zu Ort jagt und zuletzt vernichtet, und die Apokalypse des Johannes (ca. 95) atmet auch in den nicht direkt aus jüdischer Quelle geflossenen Bestandteilen jüdischen Geist, wie vollends die Farbe ihrer Hoffnungen durchaus jüdisch ist. Im Jakobusbrief (ca. 130) wird die Herleitung des Heils aus dem Glauben allein als vernunft- und schriftwidrig bekämpft, weil Glauben auch die Dämonen haben könnten: „Glaube und Werke“ soll das Programm des wahren Frommen lauten; da wird Paulus fast so gröblich mißverstanden, wie bei Pseudo-Clemens mißhandelt. Was aber alle schweigend von ihm übernehmen, ist Heidenmission und Aufhebung des Mosegesetzes; und

auch das ist paulinisch, daß die Apokalypse die neue Religion als den Glauben an Christus definiert, daß Christus ihr nicht bloß der König der Könige und Herr der Herren, sondern sogar der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende ist.

Paulinischer Einschlag in den synoptischen Evangelien.

Freundlicher zur gesamten paulinischen Theologie stellen sich die drei Synoptiker; der Tod Jesu als Lösegeld für viele, Worte wie Marc. 13, 10: zuvor muß das Evangelium an alle Heiden verkündigt werden, gehören in das Programm des Paulus; vollends in seinem Sinne gestaltet ist die Geschichte von der Tempelsteuer, die Jesus für sich und Petrus entrichtet, trotzdem sie als Söhne frei sind, um nur niemandem Anstoß zu geben Matth. 17, 24ff.; in Lukas ist der Paulusschüler ja nie bestritten worden. Einzelne judaistische Reste in der synoptischen Überlieferung wie Luk. 16, 17, Matth. 5, 19, gegen die Paulus Protest eingelegt haben würde, beweisen vielmehr, daß man zur Zeit der Redaktion von Matthäus und Lukas solche Worte von der Unverletzlichkeit jedes Tüpfelchens im Gesetz nicht mehr ernst nahm; die Frage war praktisch längst erledigt.

Deuteropaulinische Briefe.

Bei der eigentlich deuteropaulinischen Literatur, zu der außer den pseudopaulinischen Briefen und dem Hebräer- und dem Barnabasbrief auch der erste Petrus- und der erste Clemensbrief gehören, überwiegt die Anlehnung an paulinische Anschauungen weit das Bedürfnis und die Fähigkeit eigener theologischer Produktion. Einzelne Erweiterungen erfährt der Paulinismus zwar, wie in 1. Petr. durch das Theologumenon von Jesu Höllenfahrt, bei Barnabas durch den schroffen Antijudaismus, der mit Hilfe schrankenloser Allegorese alle Zeremonialvorschriften aus dem Mosegesetz fortdisputiert, so daß nicht das Gesetz durch Christus aufgehoben werden mußte, sondern nur das geistliche Verständnis anstatt des buchstäblichen, grobjüdischen durchzuführen war. Im ganzen aber wollen jene Autoren bloß einzelne Sonderinteressen ihrer Gemeinden, ihrer Zeit, ihres eigenen Gesichtskreises nach paulinischer Methode und von seinen Voraussetzungen aus besprechen; es bildet sich zumal gegen Ende der Periode, wo die Beschäftigung mit den Briefen des Paulus zunahm, eine Art paulinischer Phraseologie, bisweilen wunderlich gemischt mit anderen Typen. Die Motive zum Schreiben sind durchweg praktische, die Glaubensgenossen zu stärken im Streit um ihre gute Sache wider jüdische und heidnische Gegner, ihnen Waffen darzureichen zu eigener Verteidigung ihrer Religion gegen fremde Angriffe, auf Ordnung, Zucht, Ruhe neben den spezifisch christlichen Tugenden in den Gemeinden zu dringen und — so die „Apostellehre“ — in möglichst schlichter Form, katechismusartig zusammenzustellen, was ein Christ wissen soll über seine sittlichen Pflichten, über den Kultus sowie die Einrichtungen in der Gemeinde, natürlich immer unter kräftiger Verweisung auf den himmlischen Lohn aller Treue.

Das vierte Evangelium.

Indes eine wirklich originelle Gestalt treffen wir noch in diesem Kreise von Hilfsarbeitern an; es ist der Unbekannte, der das 4. Evangelium und wohl auch den 1. Johannesbrief geschrieben hat. Daß diese

Werke auf griechischem Boden und erst im 2. Jahrhundert entstanden, daß sie dem nach Asien übergesiedelten Apostel Johannes zugeschrieben worden sind und auch selbst als Vermächtnis eines Lieblingsjüngers, der Jesu ins Herz geschaut hat, also als höhere Wahrheit angesehen sein wollen, steht wohl außer Zweifel: halb Abhängigkeit von den älteren Evangelien und von Paulus charakterisiert sie, halb Gegensatz zu ihnen; zwar kein feindseliger, aber im Sinne eines Überbietens durch die Entfernung auch der letzten Hüllen. Es ist für den Verfasser bezeichnend, daß er diese Enthüllung in einer Art von Geheimsprache vornimmt, die dem nicht ganz in sie eingeweihten Leser fortwährend Rätsel aufgibt; eigentliche und bildliche Rede fließen ineinander über, selbst die mitgeteilten Tatsachen sind nur Einkleidung von Gedanken, und die Fremdartigkeit des feierlich monotonen Stils wird für uns erhöht durch den Wechsel von breiten Wiederholungen und abruptem Fallenlassen des Themas. Der „Theologe" Johannes steht auf den Schultern des Paulus; von den Juden redet er, obwohl er dem Blute nach sicher zu ihnen gehört, nur in der dritten Person als von den Anhängern einer fremden Religion; Auseinandersetzungen über die Gültigkeit des Mosegesetzes sind überflüssig, alles Heil kommt durch Christus allein und hängt am Glauben. Den Spiritualismus des Paulus, die Verachtung des Fleisches und alles Vergänglichen scheint er noch stärker zu betonen als dieser. Aber die religionsgeschichtlich bedeutsamen Differenzen sind etwa folgende: die größere Hälfte der theologischen Hilfskonstruktionen des Paulus, so die von der Versöhnung Gottes durch den Sühnetod Christi, von dessen stellvertretender Leistung, von dem Prozeß zwischen Christus und der Sünde, beseitigt Johannes mit feinem Takt; lauter Stücke, die als echte Produkte jüdischer Schriftgelehrsamkeit das hellenische Denken viel mehr abstoßen mußten als gewinnen. Um so energischer vertritt er die Christusmystik: Christus in uns und wir in ihm, wie die Reben im Weinstock. Er spinnt sie weiter aus, so daß es sogar zu pantheistisch klingenden Äußerungen bei ihm kommt und man fast keinen Platz für ein wirklich seiendes Böses in der Welt findet. Aber andrerseits erleichtert er es dem Leser auch wieder, den erhöhten Christus zur Rechten Gottes thronend sich vorzustellen und zugleich die Herzen der Gläubigen erfüllend; nach Johannes läßt sich der auferstandene Christus auf Erden durch den „Parakleten", den himmlischen Helfergeist, vertreten, der nichts aus sich nehmen wird, sondern nur was der Sohn ihm darreicht, der aber zugleich ein Prinzip des Fortschritts darstellt, insofern er Dinge, die Christus nicht von Anfang an mitzuteilen für gut fand, zur rechten Zeit verkünden wird: eine hochwichtige Idee, die eine Entwickelung im Christentum, ein Hineinwachsen in immer neue Wahrheit für alle Zukunft rechtfertigt. Nach dem unbekannten Verfasser hat der Jesus der Geschichte, d. h. der synoptischen Evangelien, noch nicht das letzte Wort göttlicher Offenbarung gesprochen. Von eschatologischem Drang ist bei Johannes nichts mehr zu spüren; die

Vollendungszeit ist für alle, die Christum besitzen, schon jetzt angebrochen; an einen bestimmten Ort ist die Vollendung überhaupt nicht gebunden, ist sie doch etwas rein Geistiges, die vollkommene Gemeinschaft mit Gott, das „Gott Schauen“: Glaube und Hoffnung sind hier nahezu eins.

Logos-Christologie

In der Christologie geht Johannes einen Schritt über Paulus hinaus in der Annäherung Christi an Gott; „alles was der Vater hat, ist mein“, darf der auf Erden wandelnde Jesus sprechen, und: „ich und der Vater sind eins“. Zugleich verleiht er dem präexistenten Gottessohn einen neuen Rang in der himmlischen Hierarchie; er ist der „Logos“, der nicht bloß der Erstgeborene heißt unter vielen Brüdern, sondern der Einzige („monogenes“), der nicht nur der Erstling aller Kreatur ist, sondern im Anfang schon da war: die göttliche Vernunft, die Weltidee, nicht bloß der Idealmensch, das Licht und das Leben, seit Ewigkeit bei Gott, ja sogar selber Gott. Allerdings nur „ein Gott“, während der Vater „Gott“ bleibt; unablässig wird betont, daß Jesus alles, was er hat, vom Vater empfangen habe, daß ihn der Vater in die Welt gesandt hat, damit er den Menschen, die nicht aus der Welt sind, sondern etwas vom Wesen des Logos an sich tragen, den Vater offenbare, und hierdurch die Liebe edelster Art, wie sie zwischen dem Vater und dem Sohne besteht, auch von ihnen Besitz ergreife. Den später in Nicäa (s. S. 123 f.) zur Annahme gelangten terminus der Homousie, der Wesensgleichheit von Vater und Sohn, hätte Johannes ungern akzeptiert, weil ihm alles daran liegt, einen Unterschied zwischen beiden festzuhalten, der ihm allein die irdische Episode im Leben des Logos begreiflich macht: Gott hat niemand je gesehen; damit dennoch die Menschen den Zugang zu ihm fänden, mußte der Logos, der den Vater so genau wie sich selber kennt, andrerseits der sichtbaren Welt, dieser seiner Schöpfung, dem Wesen nach nicht so völlig fern steht, Fleisch werden und unter uns wohnen und seine Herrlichkeit uns enthüllen, durch die für uns zuletzt ja die volle Majestät des Vaters hindurchleuchtet. Mit der Einführung des Logosbegriffs, den er der griechischen Philosophie entnommen hat, macht Johannes hellenischem Denken eine gewaltige Konzession; den vornehmsten Philosophen, die über die jüdischen Engelklassen und Dämonenheere lächelten, imponierte diese Konstruktion; auch die Unbefangenheit, mit der Johannes die Fleischwerdung seiner Idee (eigentlich der Gottheit in ihrer der Welt zugewandten Seite, des Weltplans als Objekt göttlichen Entzückens und Subjekts einer göttlich schöpferischen Tätigkeit) lediglich konstatiert, ohne Grübeleien über das Wie oder ein Zweifeln an der Möglichkeit zuzulassen, hatte einen großartigeren Anstrich, als die dem griechischen Volksgeschmack entgegenkommenden halb rationalistischen, halb mythologisierenden Versuche bei Matthäus und Lukas, die Doppelnatur Christi, das Gottmenschliche in ihm von dem Akt seiner Erzeugung her zu erklären. Und wenn Christus ja der eigentliche Gegenstand christlichen Glaubens ist und die Höhe einer Religion sich nach der Höhe dessen richtet, der ihr Gegenstand ist, so

scheint Johannes am kühnsten die Göttlichkeit der christlichen Religion verfochten zu haben mit seiner Logostheorie, die ihn doch nicht vergessen ließ, daß wir nicht bloß Allmacht, Wahrheit, Gerechtigkeit, Leben in unserm Gott brauchen, sondern mehr als das alles, für Religion wie Sittlichkeit die Liebe.

Trinitätsidee.

Allein Johannes ist auch der eigentliche Schöpfer des Trinitätsgedankens. Denn indem bei ihm von Kap. 14, 16 an neben Vater und Sohn-Logos als vollkommener Ersatz des zu Gott zurückgekehrten Sohnes der Paraklet tritt, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht und unsichtbar das Werk des Sohnes in der Welt fortführt, ist die Dreiheit von Personen fertig, die für unser Wissen oder Ahnen das Göttliche darstellen, an die sich unser Glaube hängt, auf die wir unsre Hoffnung richten, an die wir uns wenden in unsern Gebeten. Wir können uns nicht wundern, daß man alsbald auch die Taufe vollzog auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, statt, wie ursprünglich, auf den Namen des Herrn Christus. Der Gott der Christen war nun der trinitarische, ein Mittelding zwischen dem Monotheismus des Alten Testaments wie Jesu selber auf der einen Seite und dem Polytheismus der Heiden wie dem Pantheismus der Zeitphilosophie auf der anderen. Indes wie immer heut diese Entwickelung des Gottesbegriffs von Jesus bis Johannes gewertet werden mag: dem Zeugnis der Geschichte gegenüber kann man nicht leugnen, daß sie auf lange Zeit der Religion selber im Christentum furchtbaren Schaden gebracht hat. Denn die Unausdenkbarkeit dieses dreieinigen Gottes hat die Geister in metaphysischen Tüfteleien festgehalten, die die Interessen der Religion und der Ethik schwerlich förderten: wieder kam die Rechenkunst und der dialektische Scharfsinn, den Jesus aus der Religion, wie die Krämer aus dem Tempel, hatte ausfegen wollen, auf den vornehmsten Platz in der Religionslehre, wieder wurde über die Verzehntung von Minze, Dill und Kümmel die Hauptsache in der Offenbarung zurückgesetzt, das freie Genießen des religiösen Friedens und das fröhliche Arbeiten an dem Werk der sittlichen Erneuerung.

Vorzug des johanneischen Christusbildes vor dem paulinischen.

Paulus hat mit seiner verhängnisvollen, wenn auch noch so groß gedachten Übertragung der Prädikate, die Jesus dem Evangelium zuwies, auf den Bringer des Evangeliums die Vergottung Christi begonnen, Johannes hat sie weiter geführt, fast bis ans Ende: leider haben die Theologen der folgenden Jahrhunderte gerade da sich auch mit Johannes noch nicht zufrieden gegeben. In der gleichgültigen Kälte, mit der Johannes spricht von denen, die nicht glauben, von „der Welt“, für die Jesus — obwohl durch ihn alles geschaffen worden ist, Joh. 1, 2 wie bei Paulus — nicht einmal mehr ein Wort der Fürbitte einlegt, zeigt sich eine peinliche Steigerung der schon bei Paulus beobachteten Verengung der Nächstenliebe. Indes als großer Vorzug der johanneischen Theologie vor der paulinischen bleibt außer der erwähnten Vereinfachung und

Konzentration doch noch ein Punkt übrig, der zugleich klar macht, warum Johannes seine Lehre nicht etwa bloß in der Form von Briefen nach dem Muster des Paulus sondern in der einer Geschichtserzählung vortrug. Die Einseitigkeit, mit der Paulus das Interesse an dem historischen Jesus auf dessen Sterben und Kreuz beschränkt, hat Johannes überwunden, indem er das Heilsgut, das Christus darstellt, in seiner Fleischwerdung und in allem, was er als unter uns Wohnender dargereicht hat, zu erfassen lehrt. Die Werke, die Jesus getan hat, die Worte, die er gesprochen, die Gebote, die er gegeben, gelangen nun wieder wenigtens grundsätzlich zu ihrem alten Recht, sogar, soweit das bei einem Johannes überhaupt möglich ist, seine Persönlichkeit, seine Individualität als normative Offenbarung des Idealen.

Johannes hat das Leben Jesu in ein Strahlenmeer getaucht, in dem wir von den Zügen des wirklichen Jesus kaum noch einige Umrisse wiedererkennen; aber er hat dafür gesorgt, daß in der christlichen Theologie das Bedürfnis, den geschichtlichen Jesus kennen zu lernen, das bei Paulus fast verschwunden war, feierliche Anerkennung fand: es wäre unbillig zu bestreiten, daß er den Paulus in ebenso wichtigen Beziehungen korrigiert, wie er anderswo seine Fehler gesteigert hat. Für die älteste Christenheit aber und für die Fülle flutenden Lebens in ihr ist es ein erhabenes Zeugnis, daß so bald nach Paulus noch ein so unabhängiger, freier und großer Mensch wie „Johannes“ auftreten, ganz eigene Bahnen einschlagen und sich Anerkennung verschaffen konnte. Natürlich haben die, die ihn kanonisierten, zum großen Teil auch nur aus der Tiefe zu ihm emporgeblickt; gleichwohl ehrt es die Gemeinschaft, daß sie das Bedeutende herausfühlt: durch dies Feingefühl hat sich die alte Kirche ausgezeichnet vor all ihren Konkurrenten.

C. Die christliche Religion in der Kirche von ca. 125 bis ca. 325.

1. Das Christentum der Epigonen. Spätestens um 125 hat in der Christengemeinde die Periode geendet, die man poetisch die Zeit der ersten Liebe nennt. Die leidenschaftliche Sehnsucht nach einer nahen Parusie wurde nicht befriedigt, man gewöhnte sich an geduldiges Warten. Die Zahl derer, die in der neuen Religion nach vergeblichem Irren und Suchen endlich Trost und Frieden gefunden hatten, nahm ab, während die zunahmen, die wie in das Reich und die Stadtgemeinde so auch in die christliche Religionsgemeinschaft hineingeboren waren und infolge davon den Abstand zwischen dieser Religion und anderen nicht aus Erfahrung kannten. Überhaupt aber versiegte allmählich der Enthusiasmus, der ja doch eine übernormale Erregtheit des religiösen Empfindens war: wie bei den Hussiten, Quäkern und Irvingianern folgt nach einem höheren Gesetz auf eine Flut die Ebbe. Solange der Geist mit seinen wundersamen Wirkungen in den Gemeinden mächtig war, brauchte man sich vor einzelnen Torheiten, die der Geist eingegeben haben sollte, nicht zu fürchten: der

Allmähliche Ernüchterung.

Geist korrigierte sich durch sich selber. Aber mit der Zeit blieb der Geist aus. Am frühesten versiegte die Zungenrede; die Prophetie wurde nur noch von einigen mit ihrer Kunst handwerksmäßig Umherziehenden geübt, aber die Wanderlehrer sind schon der „Apostellehre" ein Objekt des Mißtrauens; gewissenlose Betrüger fangen ja an, mit gottseligen Reden die auf auswärtige Prediger harrenden Gemeinden auszubeuten. Diese Ernüchterung ist an sich keine Schande für das Christentum; wie es den Reiz des Neuen nur eine kleine Weile behalten konnte, so mußte es auch den Reiz des Pikanten, den die Erscheinungen des Geistes gebracht hatten, verlieren; und das Eindringen von Falschheit und Fälschung datiert, wie wir aus 2. Kor. 10–13 lernen, nicht erst aus nachapostolischer Zeit. Aber auffällig ist es, daß in der erbaulichen Literatur des 2. Jahrhunderts so viel gewarnt wird vor den groben und gröbsten Sünden, die doch endlich aus den Gemeinden verschwinden müßten, daß so wenig herausklingt von Jubel über die Welt und Menschen umwandelnde Kraft des Evangeliums: wie eine Stadt, die auf dem Berge liegt, will uns die Christenheit dieser Zeit, wo alles von einem Grau der Alltäglichkeit und Kleinlichkeit bedeckt ist, nicht gerade erscheinen.

Geistige Armut.

Und doch, die Einleitung eines verhängnisvollen Verweltlichungs- und Hellenisierungsprozesses der neuen Religion sollte man diese Periode von ca. 125–200 auch nicht nennen. Es ist vielmehr eine Periode der Armut, nach dem Übermaß eine Zeit des Mangels an Geist und Kraft. Die Zensur „klein an Geist", die Euseb einem der interessantesten Autoren um 150 erteilt hat — da vielleicht am wenigsten in unserem Sinne —, gibt den Eindruck wieder, den beinahe alles in der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts auf uns macht, sobald wir vom Neuen Testament aus zu ihr kommen. Es ist nicht ein Bruch mit der besten Überlieferung, nicht ein Einbiegen auf neue Geleise, nicht ein Kokettieren mit dem Hellenismus oder der Versuch einer wohlfeilen Versöhnung von Religion und Kultur: der Schein des Unterchristlichen, eines tiefen Falles entsteht dadurch, daß die Wortführer der Christenheit in dieser Zeit unfähig sind, den Reichtum von Gedanken, der sich ihnen darbot, zu verarbeiten; sie begnügen sich mit dem Herausheben von Einzelnem, wobei sie die Auswahl nach ihrem Geschmack oder nach bestimmten praktischen Zwecken treffen. Was sie als Christentum vorstellen, sind dürftige Exzerpte für den Schulgebrauch: Unmündige treten hier auf als Lehrer noch Unmündigerer. Aber genau die gleiche Art von Unmündigen ist im apostolischen Zeitalter in der Überzahl gewesen und der Unterschied lediglich der, daß, während damals die Unmündigen zwischen einigen Großen stehen, jetzt die Kleinen im Himmelreich allein das Feld behaupten. Wie sehr sich dies Geschlecht auch seiner Unfähigkeit, den Bedürfnissen der Zeit gerecht zu werden, bewußt war, geht m. E. daraus hervor, daß es mit solchem Eifer sich half durch Aneignung spätjüdischer Literaturwerke. Die Testamente der 12 Patriarchen, Henoch, die Sibyllinenbücher werden, ein wenig christlich

ausgeschmückt, Modeware in einem Zeitalter, das sich rühmt, dem Judentum für immer den Laufpaß gegeben zu haben. Das 2. Jahrhundert ist geradezu die Zeit der klassischen Interpolationen, der Textverfälschungen, der Aufputzung der religiösen Literatur durch apokryphe Wucherpflanzen: kann man die eigene Ohnmacht deutlicher offenbaren?

Entschuldigungsgründe.

Der Zeit übrigens, wo die neue Religion sich gegen die giftigsten Verleumdungen von jüdischer wie heidnischer Seite, gegen die Wut der Massen, die diesen „Gottlosen" jede Schandtat zutraute, und gegen die von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an schmerzlich verspürte Mißgunst der Staatsbehörden zu wehren hatte, wo jeder Christ täglich bereit sein mußte, sein religiöses Bekenntnis mit dem Tode zu büßen, und wo die Treue, mit der sie zu ihrer Fahne standen, auch den Gegnern Bewunderung abnötigte, darf man keine Vorwürfe machen, wenn sie nicht gerade eine Zeit des Fortschritts in Weiterentwickelung christlicher Gedanken gewesen ist. Sie hat die ihr überlieferten Pfunde nicht sonderlich verzinst, aber sie hat sie doch auch nicht vergraben. Retten, erhalten für spätere glücklichere Zeiten, hieß die Losung; den Wackeren, die ihre Aufgabe erfüllt haben, wollen wir manches Ungeschick im Zugreifen zugute halten.

Typen der Frömmigkeit im 2. Jahrhundert.

Als Typen für die Religiosität dieser Zeit mögen neben der letzten Redaktion der „Apostellehre" gelten der „Hirte" des Römers Hermas, ein um 140 verfaßtes umfängliches Buch, das sittliche Mahnungen und theologische Belehrung im Rahmen einer Apokalypse vorträgt, die Erinnerungen des Palästinensers Hegesipp und die Briefe des Korintherbischofs Dionysius, soweit Euseb sie uns erhalten, die als 2. Clemensbrief umlaufende altchristliche Predigt, nicht zuletzt die Werke der „Apologeten" von 140 bis 190, eines Aristides, Justinus, Tatian, Athenagoras, Theophilus von Antiochia.

Die Apostellehre glaubt schon bestimmte Gebetsformeln wie ein täglich dreimaliges Beten vorschreiben zu müssen; in dem Eifer, mit dem sie die Abgabe der Erstlinge „dem Gebot gemäß" an die Propheten, „die Eure Hohenpriester sind", einprägt, spüren wir eine Zeit heranrücken, wo sich ein Klerus in der Kirche von den Laien ernähren läßt; aber aus dem „Evangelium unsers Herrn" allein will der Verfasser christliche Gebote geschöpft wissen. Dem Hermas ist Glaube an den einen Gott nebst Furcht vor ihm und Enthaltsamkeit der Kern christlicher Frömmigkeit. 2. Clemens wagt den Satz: Fasten ist besser als Gebet, und Almosen besser als beide, Almosen wird eine Erleichterung der Sünde; die Idee einer Übertragung überschüssiger Verdienste auf das Konto eines Bruders wird mindestens gestreift; das Evangelium vorwiegend sichere Belehrung über die Tugenden, deren Erwerb zur Erlangung des ewigen Lebens unbedingt erforderlich ist, als „neues Gesetz"; und guter Wille, durch aufrichtige Buße nach begangenen Fehlern bewährt, wird als teilweiser Ersatz für die heilsnotwendigen guten Werke zugelassen.

Solch hausbackenem Moralismus entspricht ein ebenso hausbackener Intellektualismus in der Darstellung des Religiösen: das Element des

Vertrauens, des Wollens, des Genießens wird im Glaubensbegriff ignoriert und als christlicher Glaube das Wissen von der Einheit und dem wahren Wesen Gottes sowie von der Sendung seines Sohnes auf die Erde und von den Haupttatsachen der evangelischen Geschichte definiert; an Gott wird vor anderem die Allmacht, Weisheit, Bedürfnislosigkeit und Barmherzigkeit gepriesen. Zur Verbindung von Religion und Sittlichkeit dient die Hoffnung, und zwar auf eine Auferstehung des Fleisches — nicht bloß, wie Paulus will, der Leiber; weil man die Enttäuschung durch das Ausbleiben der Parusie wettmachen mußte, wurde die Wonne des Daseins im tausendjährigen Reich oder im Jenseits in den stärksten Farben ausgemalt. Das ganze Leben ist darauf einzurichten, daß man im Endgericht besteht und zur Seligkeit gelangt, als Märtyrer sterben wiegt natürlich sogar ein langes Leben in Sünden auf.

Dürftigkeit des Christentums der Apologeten.

Peinlich dürftig gibt sich besonders das Christentum der Apologeten, eben weil man bei ihnen, die ihre Religion mit den fremden vergleichen, um deren Minderwertigkeit zu erweisen, eine enthusiastische Hervorhebung des Neuen im Christentum für selbstverständlich ansähe. Mit wenigen Ausnahmen beschränken sie sich aber darauf, in Nachahmung stoischer und epikureischer Kritiker den Blödsinn der Götterfabeln zu verspotten, den Hellenen den Vorwurf eine Züchtung des Gemeinen durch die Religion zurückzugeben und — das Christentum herauszustreichen als die echte Philosophie. Was die edelsten Philosophen der Vorzeit gesucht haben, großenteils vergeblich, darum einander widersprechend, das kann der schlichteste Gläubige im Evangelium finden, ohne jede Beimischung von Irrtum. Und man ist stolz darauf, die anerkannte Tatsache, daß z. B. Plato schon vieles von dem gelehrt habe, was das Evangelium lehre, so zu erklären, daß man Pythagoras, Plato und ihre Nachfolger als Plagiatoren der biblischen Offenbarungsliteratur betrachtet. Der Gedanke, daß auch hellenische Philosophen und Dichter einen göttlichen Funken in sich getragen haben und eine Vorbereitung auf die Religion Jesu gewesen sind, ist des Apostels wahrlich würdig, der Röm. 2, 14 ff. von den Heiden schrieb, die sich, ohne ein Gesetz zu haben, selber das Gesetz sind. Aber er bekommt bei den Apologeten nicht bloß durch die Hereinziehung der Abhängigkeitsfrage eine groteske Form, die alles andere eher als Nichtgläubigen imponieren konnte, er ruiniert geradezu das Verständnis der christlichen Religion; denn hineingezwungen in eine Parallele mit der griechischen Philosophie, in der Absicht, jene überall als Karikatur aufzuzeigen, verliert das Christentum seine wichtigsten Stücke, weil bei denen solche Vergleichung ganz ausgeschlossen ist. Jesus als den größten Philosophen predigen heißt beinahe ihn verraten; Paulus hatte mit feinerem Instinkt die Wahrheit paradox so formuliert, daß der echte Christus den Heiden eine Torheit sein müsse wie den Juden ein Ärgernis. Auch das letztere haben die Apologeten vergessen, die durch langweilige und nach jüdischen Methoden zurechtgeklügelte Schriftbeweise die Juden von der

Identität (nicht bloß Verträglichkeit!) der neu- und alttestamentlichen Offenbarung zu überführen gedachten; an beiden Stellen verbauen sie sich selber den Weg. Das Neue, das weder bei Hellenen noch bei Juden Dagewesene in Jesus hätten sie in den Vordergrund rücken sollen; statt dessen nahmen sie die Miene an, als ob bloß ein bißchen gesunder Menschenverstand dazu gehöre, um Christ zu werden, und nur etwas Gefühl für Anstand und Sitte, um den Forderungen Gottes zu genügen.

Doch dies ist ein Fehler der Taktik, für den die Generäle die Verantwortung tragen. Den Geist des Heeres dürfen wir immerhin höher einschätzen. Die Kriegserklärungen sagen trotz aller Redseligkeit von dem eigentlichen Kampfobjekt verzweifelt wenig, nichts von der gegenwärtigen Seligkeit des Friedens mit Gott, den der Fromme genießt, nichts von der Stimmung des: „Ist Gott für mich, wer kann wider mich sein", von der Sicherheit des Heils, von der Garantie dafür, die der Besitz des heiligen Geistes bildet, nichts von dem demütigen Stolz des gläubigen Individuums, das unbekümmert um die ganze Welt mit ihrer Weisheit wie ihrem Recht so handelt, wie das eigene Gewissen es ihm vorschreibt; und statt für den Jesus der Evangelien interessiert man die Leser lieber für den vorweltlichen Logos und seine Stellung zwischen Gottvater und Welt.

Endurteil.

Kleinliche Züge fehlen ja der Kirche des 2. Jahrhunderts auch sonst nicht, z. B. der, daß man die Trennung vom Judentum durch Verrücken der zwei wöchentlichen Fasttage von Montag und Donnerstag auf Mittwoch und Freitag markiert und in einem Zusammenfallen der christlichen Osterfeier mit dem jüdischen Passafest ein der Christen unwürdiges Judaisieren verabscheut. Indes, man hat doch keinen Posten, den die Alten besetzt hatten, aufgegeben, nicht die Armseligkeiten offiziell glorifiziert und das Große mit dem Anathem belegt; weil der Prediger in 2. Clem. wie der Apologet Aristides, oder auch der Prophet Hermas und der das Auferstehungsdogma untersuchende Athenagoras sich höchstens als Ausleger fühlen, nicht als Spender, dürfen sie sich auf das beschränken, was nach ihrem Urteil damals leicht übersehen wurde; die Beschränktheit ihres Urteils ist keine Folge ihrer Religion. Unter der Schwelle des Bewußtseins wirken die frischen Kräfte der alten Zeit noch nach; sonst hätte die Gemeinde die lange Zeit der blutigen Kämpfe nicht so erfolgreich durchschritten. Die wenigen Ruhmesblätter aus diesen Kämpfen, Berichte und Akten über Martyrien und Verfolgungen, legen ein weit glänzenderes Zeugnis für das Christentum jener Geschlechter ab als alle Apologien und Predigten. Was aber die Kämpfe so besonders furchtbar machte, war, daß nicht bloß nach außen hin, gegen Juden, Heiden, Staat, Philosophie und auch die neuen Konkurrenzreligionen, wie die Mysterien des Mithras, der Isis, der Magna Mater, die Waffen zu kehren waren, sondern daß im Innern selbst ein Kampf auf Leben und Tod ausgebrochen war, ein Kampf, bei dem in der Tat das Wesen des Christentums auf dem Spiele stand.

Die Gnosis nicht ein christliches Produkt.

II. Der Kampf gegen die Gnosis, seine Gefahr und sein Segen. Es ist ein im 2. Jahrhundert sich dem Christentum aufdrängender Bundesgenosse, der seine Existenz am ernstlichsten bedroht hat, der Gnostizismus. In alten Ketzerkatalogen werden uns mehr gnostische Irrlehrer aufgezählt, als wir kirchlich anerkannte Lehrer aus der gleichen Zeit kennen: ein Beweis, welch ein regsames Element die Gnostiker darstellen, und wie sie es überwiegend auf literarische Propaganda abgesehen haben. Aber insofern verschulden jene Kataloge einen noch heute nicht ausgerotteten Irrtum, als sie die Gnosis einfach als Häresie, d. h. Entartung des Christentums, betrachten. Denn der Gnostizismus ist nicht erst auf christlichem Boden erwachsen, er ist längst vor dem Christentum dagewesen. Die mandäische Religion, die wir aus ihren heiligen Urkunden ziemlich gut kennen, ist eine heidnisch-gnostische; heidnische Ophiten hat es neben christlichen Naassenern noch zur Zeit des Origenes gegeben; auch das Judentum, das der Gnosis doch wenig günstig lag, ist von ihr, wie der Elkesaitismus belegt, erfolgreich umworben worden. Zahlreiche Spuren gnostischer Anwandlungen werden in der Religionsgeschichte jener Jahrhunderte, deren Quellen so dürftig fließen, für uns ausgelöscht sein; doch dürfen wir aus der Heftigkeit, mit der die Kirche gegen den Gnostizismus zu kämpfen gezwungen war, schließen, daß die christliche Religion nicht bloß, weil sie die neueste war und weil sie am entwickelungsfähigsten erschien, auf ihn die stärkste Anziehungskraft ausgeübt hat.

Das Wesentliche in aller Gnosis.

Eine alles umfassende Definition vom Gnostizismus zu geben ist unmöglich; dazu ist der Name, den nur ein Teil der „Gnostiker“ sich selber beigelegt hat, zu oft willkürlich angewendet worden. Gnostische Zentrallehren gibt es nicht. Nur ist allen echten Gnostikern das gemein, daß sie das Ziel der Religion, die Erlösung der Geister von allem Materiellen, durch Mitteilung einer Geheimwissenschaft erreichen wollen, deren Inhalt in erster Linie kosmogonische Spekulationen, in zweiter Anweisungen zu rascher Erledigung des Vergottungsprozesses bilden. Insbesondere die christlichen Gnostiker fühlen sich keineswegs als Religionsphilosophen, die durch die Vernünftigkeit oder die logische Folgerichtigkeit ihrer Gedankenreihen zu überzeugen hoffen; sie gebärden sich als Apostel oder Propheten einer Offenbarungsweisheit, die sie je nach Geschmack bald von gleichzeitigen Ekstatikern, bald von sonst wenig bekannten Apostelschülern, bald aus uralter, bisher geheim gehaltener Literatur bezogen haben. Fast allgemein begegnet ein starker Einschlag babylonisch-persischer Vorstellungen, die in den Mysterienkulten jener Glanzzeit des religiösen Synkretismus mit hellenischen Gedanken seltsame Mischungen eingegangen waren. Demgemäß die Grundlage der Weltanschauung ein durch polytheistische Arabesken schlecht verdeckter schroffer Dualismus, dem Geist und Materie, Gott und Welt als absolute Gegensätze erscheinen, die Heilsprozesse naturhaft mit Ausschaltung der sittlichen Kräfte, die Individuen passive Zuschauer beim Spiel der die Welt bewegenden Kräfte.

Ältere gnostische Systeme.

Von den angeblichen Stiftern der Gnosis, Simon dem Magier oder dem Samaritaner Menander, auch noch dem Asiaten Cerinth wissen wir höchstens, daß sie die Welt nicht als Schöpfung des obersten Gottes, sondern einer himmlischen Kraft (Engel) ansehen. Satornil in Antiochia um 120 hat den unbekannten Allvater von dem Judengott, dem Schöpfer des armseligen Menschen, unterschieden und in der alttestamentlichen Geschichte das Ringen dieses ohnmächtigen Schöpfergottes gegen Satan, der die Menschen durch Aufreizung sinnlicher Begierde völlig in die Materie herunterziehen möchte, beschrieben gefunden. Der vom Unbekannten zur Rettung herabgesandte Christus kann nur ein Scheinmensch gewesen sein: die Rettung gelingt bei denen, die sich belehren lassen über die verhängnisvolle Wirkung des Heiratens, Fleischessens und jeder Unterwerfung unter die Materie. Ungefähr von den gleichen Prämissen aus gelangen Karpokrates und sein siebzehnjährig gestorbener Sohn Epiphanes, Verfasser eines Traktats über die Gerechtigkeit, zu den entgegengesetzten Resultaten: Jesus überwindet die weltschöpferischen Archonten durch Einführung des Kommunismus an Stelle des alttestamentlichen „suum cuique"; was uns die Archonten als sittliche Pflicht zur Erhaltung der Ordnung eingeredet haben, gilt es mit Füßen zu treten, weil die Welt eben nicht erhalten bleiben darf.

Basilides (um 125).

Etwas stärker von philosophischem Geist beeinflußt ist sicher Basilides um 125 gewesen. Er sieht den Gott der Juden nur als einen von den 365 Äonen an, welche ihr Dasein wiederum den sieben Geistern, die in Urzeiten vom ungezeugten Vater ausgeflossen sind, verdanken. Wir bemerken bei Basilides ein ernstes Bemühen, die evangelische Geschichte in plausible Verbindung mit seinem System zu bringen. Den Höhepunkt aber erreicht die gnostische „Theologie" in Valentinus, der um 140 in Alexandria und Rom gelehrt und eine Reihe hervorragender, selbständig weiterarbeitender Schüler hinterlassen hat. Er findet ein Motiv für die Emanationen: aus dem ursprünglich Einen, dem Bythos, dem schweigenden Urgrund, geht ein erstes Äonenpaar, Vernunft und Wahrheit, hervor, weil jener sich nach Objekten seiner Liebe sehnt; da dies Objekt aber Gottes ganz würdig sein muß, folgen weitere Äonenpaare so lange, bis mit dem 15. Paare ein ideales „Pleroma", d. h. die Fülle göttlicher Größe, vorhanden ist. Eine Regung des Übermuts in einem dieser 30 Äonen hat einen Absturz eines Stückchens von Gottheit in das grenzenlose Nichts, das unter dem Pleroma lagert, zur Folge; trotz des Eingreifens eines neuen Äonenpaares, Christus und Geist, behält dieses Stück, die untere Weisheit („Achamoth"), einen Platz draußen, wo es sich in Sehnsucht nach der Heimat verzehrt. Unsere Welt wird in ihm von dem Demiurgen geschaffen, deshalb trägt sie den Mischcharakter von Nichts und Gottesfülle zugleich. Aber die durch Jesus, den Boten des Pleroma, eingeleitete Erlösung leitet auch die Abtrennung der göttlichen Bestandteile in der Welt von den materiellen ein; das Ende wird eintreten, wenn durch die Erleuchtung aller Geistesmenschen sämtliche Reste von Weisheit in das Pleroma zurückgebracht worden sind: dann mag das

Valentinus (um 140).

nichtige Überbleibsel in Nichts zerfallen. Während die übrigen Gnostiker die Menschen unbedenklich in Pneumatiker und Hyliker teilen, d. h. in die Adepten ihrer Weisheit und in die Unbelehrbaren, für das Nichts Geborenen, und sich über Mißerfolge damit trösten, daß den Massen der Hyliker eben von Natur die Gnosis, wie alles Geistige, unzugänglich sei, setzt bei Valentin das kirchliche Gemeingefühl sich so weit durch, daß er zwischen jene beiden Klassen noch eine dritte, die der Psychiker einstellt, die keine Gnosis, wohl aber Glauben und gute Werke aufbringen, d. h. die kirchlich Frommen; ihnen wird auch ewiges Leben zugesichert, zwar nur am Rande des Pleroma, doch ohne daß sie ein Gefühl der Inferiorität in ihrer Seligkeit störte.

Der Manichäismus (seit ca. 242).

Ein Nachkömmling des wurzelechten Gnostizismus ist die etwa seit 242 von dem Perser Mani gepredigte manichäische Religion, die denn auch alle noch vorhandenen Reste gnostischer Sekten in sich aufgenommen hat, „ein glühend prächtiges Natur- und Weltgedicht". Gleich ewig stehen sich Licht und Finsternis gegenüber als Riesenreiche, das Licht persönlich als Erster, Herrlicher mit zweimal fünf Gliedern, der sich einen Lichthimmel und eine Lichterde schafft, während im Reich der Finsternis sich erst in der Zeit der Urteufel bildet. Seine Gier unternimmt einen Einbruch in die Lichterde, wobei er einen Teil von Lichtelementen entführt und schleunigst mit Finsterniselementen zusammenmischt. In unserer aus vielen Himmeln und Erden bestehenden Welt, die von guten Geistern zum Zweck der Loslösung der gefangenen Lichtteile aufgebaut worden ist, stellen Sonne und Mond Riesenbehälter bereits befreiten Lichtes dar, Lichtschiffe, und unaufhörlich setzen die himmlischen Räder ihr Ausscheidungswerk fort. Am schwierigsten ist die Arbeit an dem Menschen, den der Teufel nach seinem Bilde unter Assistenz von Habgier und Wollust mit perfider Einschließung aller Lichtkräfte geschaffen hat. Aber Sendboten von oben, wie Abraham, Zoroaster, Buddha, Christus, als letzter und Vollender aller Offenbarung Mani, belehren die Menschen über die Wahrheit; und die Auserwählten unter ihnen entziehen sich durch die drei Siegel, die sie auf Busen, Mund und Hand legen, allen materiellen Genüssen, und lehren die andern, die Massen der Hörer, sich auf ein Leben in gleicher Askese vorbereiten. So naht langsam der Tag, wo die Weltgeschichte ihr Ziel erreicht, alle Lichtteile erlöst sind und die Engel nun die Welt in ungeheurem Brande zusammenstürzen lassen. Alsdann auf ewig getrennt hoch oben das Reich des Lichts, in der Tiefe das des Dunkels.

Die Anziehungskraft der Gnosis.

Man fragt: wie konnten nur diese Ausgeburten zügelloser Phantasie dem Christentum gefährlich werden? Die Antwort fällt schwer, wenn man bloß die Berichte der kirchlichen Häresiologen liest oder den geschwätzigen Blödsinn der noch erhaltenen koptisch-gnostischen Werke. Aber der lediglich gelehrte Apparat der Äonenreihen und -zahlen hat in der Predigt der gnostischen Missionare sicher nicht im Vordergrund gestanden. Die Mischung mythologischer Phantasien mit geschichtlichen Elementen ent-

sprach dem damaligen Zeitgeschmack; der Zauber des Geheimnisvollen, den diese Gnosis sich gab, reizte viele, und noch mehr werbende Kraft endlich wird der aristokratische Zug in dieser Religionsform geübt haben: wem schmeichelte es nicht, sich durch die bequeme Zustimmung zu einer Lehre als Geistesmensch versiegelt zu wissen? Der Dualismus, an dem wir heute Anstoß nehmen, ist für naives Denken über die Welt immer die einfachste Erklärung ihrer Rätsel gewesen, und so pessimistisch über Menschen und Erde zu urteilen, daß man dem wahren Gott ihre Schöpfung nicht mehr zutrauen darf, liegt in Zeiten der Ermattung nahe; das Christentum hatte solche Stimmung durch manche Äußerungen selber befördert. Die Betonung der Minderwertigkeit der alttestamentlichen Offenbarung, wie sie bei den Gnostikern durchweg üblich ist, konnte als letzter konsequenter Schritt auf dem Wege der Befreiung des Christentums von jüdischer Befangenheit erscheinen: die hohen dem Erlöser Jesus Christus erteilten Prädikate entschädigten für jene Einbuße. Der Widerstreit gegen das Mosegesetz steckte dem Heidenchristentum von den Anfängen her im Blut; in der libertinistischen Form, die ja abschreckend wirken mußte, wird er sich nur selten in praxi bewährt haben; man stellte deshalb bloß die Theorie auf, für die auch die Kirche Sinn hatte: das Fleisch mißbrauchen! Den Erlösungsgedanken nehmen Basilides und Valentinus nicht nur ernst, sie führen ihn im größten Stil, an Paulus Röm. 8 anknüpfend, für die ganze Welt durch; auch bei ihnen ist das letzte Ziel, daß Gott sei alles in allen. Uns erscheint es zwar ärmlich, daß nach ihnen die Welt eigentlich nur durch ein Versehen, bei Mani durch Mangel an Wachsamkeit, zur Existenz kommt, und daß nur eine Entwickelung zunächst nach unten und dann rückwärts zu dem Ausgangspunkt, aber nicht wahrhaft zu Neuem, Größerem zugelassen wird; allein die biblische Theorie vom Sündenfall und von der Wiederherstellung des Urstandes beruht auf der gleichen, genuin antiken Weltanschauung: der Schüler ist nie über seinen Meister. Auch den Hochmut der Erkenntnisleute endlich wollen wir nicht überstreng beurteilen; sie haben ja nicht behufs Austeilung ihrer Gnosis die Verleugnung der bisherigen Pistis verlangt, sondern, wie die Christusapostel in Korinth zu Paulus' Zeiten, ihre Weisheit als die Krönung des bisherigen Glaubens, als die Deutung der von ihm übrig gelassenen Rätsel gepriesen.

Eindringen des Gnostizismus in die Kirche.

Die stärksten Beweise für die verführerische Kraft der gnostischen Geheimweisheit liefern einmal die Beliebtheit der von ihnen massenhaft in die Gemeinden geworfenen Tendenzliteratur in Romanform, neuer Evangelien, Apokalypsen und Apostelgeschichten, die ihr Gift nur tropfenweise, aber um so gefährlicher abgaben, und sodann die Tatsache, daß gerade die selbständigsten Geister unter den Theologen des 2. Jahrhunderts vom Gnostizismus mehr oder minder stark infiziert worden sind. Schon daß Clemens Alexandrinus um 200 den Ehrentitel eines wahren Gnostikers um keinen Preis aufgibt, ist lehrreich; aber Männer, die aus den lautersten Motiven Christen geworden waren und berufen schienen, eine führende

Stellung in der Kirche einzunehmen, figurieren bald in allen Katalogen als Gnostiker: Marcion, Bardesanes und Tatian. Der Assyrer Tatian um 170 hat die gesamte Kirche mit seiner Angriffsschrift gegen die Hellenen beschenkt, speziell die syrische mit einem Evangelienbuch, das er aus den vier großen geschickt zusammengearbeitet hatte, und das in der syrischen Welt durch zwei Jahrhunderte unangefochten das offizielle Vorlesebuch gewesen ist: aber zur Begründung seiner strenge Enthaltsamkeit, Verbot der Ehe, des Fleischgenusses fordernden Ethik hat er gnostische Thesen vertreten und so seine Ausstoßung aus der römischen Gemeinde herbeigeführt. Bardesanes um 200 hat das Verdienst, eine selbständige syrische Literatur geschaffen, das Muster für christliche Kirchenlieder gegeben zu haben, und in seiner Schule wurde die Freiheit des Willens und die Selbstverantwortlichkeit des Menschen für seine Taten energisch verfochten. Man hat ihn desungeachtet unter die Gnostiker geschoben, weil er sich wohl einige von ihren kosmogonischen Ideen angeeignet hatte. Und vollends

Marcion (um 140).

Marcion, der opferfreudige Paulusenthusiast um 140 in Rom, bringt als Resultat seiner Auslegung der paulinischen Briefe und des paulinischen (Lukas-)Evangeliums heraus, der Gott des Alten Testaments, der zürnende und strafende Gott der Gerechtigkeit könne nicht mit dem Gott des Neuen, dem Vater Jesu, dem Gott der Güte und Liebe identisch sein, von dem jener in seiner Beschränktheit nicht einmal etwas wußte, daher er denn auch den Messias, der das Gegenteil von seinem verheißenen darstellte, kreuzigen ließ: so zerbricht Marcion kurzweg den Monotheismus und leugnet jede positive Beziehung der neutestamentlichen Offenbarung zu der alttestamentlichen! Daß die gnostischen Sätze bei ihm nicht der Ausgangspunkt sind, sondern erst später zugekommen, zeigt sich an dem Fehlen jedes Mysterienapparats: Marcion hat keine Offenbarungen empfangen und leitet auch das Heil nicht aus dem Wissen, sondern allein aus dem Glauben ab. Aber in der Materie kann er, die paulinische Verwerfung des Fleisches noch übertreibend, nur schlechthin Böses erkennen, im Gesetz des Alten Testaments nur einen in seiner Halbheit ohnmächtigen Kampf mit dem absolut Bösen; und so macht er reinen Tisch und erklärt nicht bloß das Mosegesetz, sondern den Gott dieses Gesetzes für „zwischeneingekommen". Der wahre Gott ist an dem Dasein dieser erbärmlichen Welt unschuldig, in seiner Güte nur bemüht, das was in ihr zu retten ist, zu erlösen; doch kann dazu nichts Materielles gehören; daher ist auch für den Wandel der Gläubigen absolute Weltflucht oberstes Gebot.

Die Gefahr des gnostischen Angriffs.

Die Halbheit von Marcions Standpunkt zeigt deutlich, was für die christliche Religion auf dem Spiele stand, als die Gnosis sie mit Beschlag belegen wollte: der Monotheismus wäre aufgegeben worden, das Christentum hätte aufgehört eine sittliche Religion zu sein, es hätte den geschichtlichen Boden unter den Füßen verloren. Die zweite Konsequenz hat Marcion zwar vermieden, weil er da sittliche und religiöse Forderungen stellte, wo die echten Gnostiker sich mit Anbietung von Weisheit be-

gnügten, die erste hat er in aller Form gezogen; wie sehr auch die dritte, ist ihm nur nicht zum Bewußtsein gekommen. Aber der Paulus der Briefe wie der Jesus der Evangelien, kurz die geschichtlichen Gründer der christlichen Religion haben das Alte Testament als Urkunde göttlicher Offenbarung verehrt: man kann nicht ihr Altes Testament durchstreichen und ihr Neues behalten. Wir rühmen an Marcion nicht bloß die Tapferkeit und Treue, mit der er für seine Überzeugung gelitten und andere freudig für die Wahrheit zu leiden gelehrt hat, wir rechnen es der Kirche des 2. Jahrhunderts zur Ehre an, daß ein Marcion durch sie den Gott des echten Evangeliums kennen und lieben gelernt hat — ein Beweis, daß sie mehr besessen hat, als die Überbleibsel ihrer damaligen Literatur verraten —, wir bewundern an diesem Halbgnostiker den Wahrheitssinn, der, statt sich durch exegetische Kunstsprünge zu beruhigen, wie sie die Gnostiker ja spielend zur Beseitigung unbequemer Einwände vollzogen, den Gegensatz zwischen den Urkunden der jüdischen Religion und denen der christlichen, wie er ihn empfand, auch zum Ausdruck brachte, und wir tadeln ihn nicht, daß er die einzig haltbare Ausgleichung dieses Widerspruchs, die Idee einer allmählichen Entwickelung der religiösen Wahrheit von niederen Stufen zu höheren, so wenig wie die anderen Menschen seiner Zeit gefunden hat. Aber die Kirche, die den Marcion von sich abschüttelte, offenbarte nicht nur mehr Klarheit des Denkens, insofern sie jene naive Mischung von Buchstabenglauben an die alttestamentliche Offenbarung und von erbarmungsloser Kritik an ihrem Inhalt, die den Marcion charakterisiert, sich verbat, sie besaß auch gesunderen religiösen Instinkt, wenn sie sich die Idee von der Erfüllung alttestamentlicher Verheißung im Evangelium nicht nehmen ließ.

Die Geschichtslosigkeit der gnostischen Religion.

Vergewaltigung von geschichtlich Gegebenem ist auch in der Kirche nichts Seltenes gewesen; aber der Gnostizismus ist in all seinen Formen die Verneinung des geschichtlichen Elements in der Religion überhaupt: in ihrem überspannten Antijudaismus setzt die Gnosis an die Stelle der geschichtlichen Persönlichkeiten personifizierte Ideen, konstruierte Figuren, Gestalten, teilweise wundervoll gebaut, historische Schauspiele schön anzusehen, aber alles nach der Phantasie des Dichters gemodelt: in dem, was sie als christliche Religion anboten, steckte nur die Religion der Schulhäupter, gar zu wenig von dem wirklichen Jesus und seinem Evangelium. Die Kirche tat recht daran, daß sie ihre Überlieferung gegen die Invasion eines radikalen geschichtslosen Subjektivismus verteidigte, daß sie sich trotz aller Antipathie gegen das damalige Judentum ihre alttestamentliche Vorgeschichte nicht rauben ließ. Nur dadurch hat sie ihren Platz in der Geschichte der Religionen behalten und sich nicht aufgelöst in Philosophie: in der Tat hätte sie gegenüber dem Neuplatonismus, der im 3. Jahrhundert aufkam, keine Existenzberechtigung behalten, wenn sie der Gnosis anheimgefallen wäre; denn was die Gnosis neben Interessen des Welterkennens noch an religiösen und sittlichen Bedürfnissen befriedigte, wurde von

Plotin oder Porphyrius in höherem Maße, im Rahmen ernster Wissenschaft, erfüllt. Wer für sein religiöses Leben nicht den wirklichen Jesus und den wirklichen Paulus brauchte, der fand bei den Neuplatonikern eine der kirchlichen ziemlich gleich gestimmte Religiosität und nahe verwandte sittliche Ideale.

Segensreiche Wirkung des gnostischen Kampfes.

Eine segensreiche Folge für das Christentum hat der schwere Kampf, den es mit den Gnostikern führen mußte, sofort gezeitigt. Die Kirche ist zu energischer Kraftentfaltung auf vernachlässigten Gebieten gezwungen worden, und eine kirchliche Wissenschaft ist wunderbar schnell aufgeblüht. Die eifrige Propaganda der miteinander wetteifernden gnostischen Schulen hatte alle möglichen Formen der antiken Literatur in ihren Dienst genommen: Romane für den Geschmack der kleinen Leute und Oden vornehmsten Stiles, Predigten, Briefe, große wissenschaftliche Abhandlungen dogmatischen, polemischen und exegetischen Inhalts. Die Kirche, die den Erfolg solcher Vielseitigkeit beobachtete, konnte nicht dahinter zurückbleiben; auch sie verlegt sich seit etwa 150 auf Herstellung von religiöser Unterhaltungsliteratur für die verschiedenen Stände: daß die apokryphen Apostelakten kirchlichen Ursprungs bisweilen den gnostischen bis zum Verwechseln ähnlich sehen, ist kein Wunder, wenn doch ihr einziger Zweck war, jene zu verdrängen.

Die Anfänge einer kirchlichen Wissenschaft.

Mit bloßen Ketzerkatalogen aber waren die Häresien nicht geschlagen; es galt, im einzelnen ihre Irrtümer aufzuzeigen, die Willkürlichkeit ihrer Schriftauslegung, die Abenteuerlichkeit ihrer Weltbilder und die Widersprüche in ihren Systemen. Das zu leisten waren nur wissenschaftlich geschulte Köpfe fähig, und es ist kein Zufall, daß die erste große theologische „Schule", die von Alexandria, um 170 entstanden ist. Das umfangreiche Werk, das Tertullian nach 200 gegen Marcion veröffentlichte, verdient auch als wissenschaftliche Leistung gewertet zu werden; die Sorgfalt, mit der er da die kanonischen Texte aus der Bibel seines Gegners Vers für Vers vornimmt, um ihm, einmal ihre Echtheit und Zuverlässigkeit vorausgesetzt, den Widerspruch seiner Lehre zu jenen Urkunden zu demonstrieren, imponiert nicht weniger als die advokatorische Kunst, mit der er das Gewonnene ausbeutet. Irenaeus, Bischof von Lyon, Kleinasiat von Geburt, hat um 190 ein großes Werk zur Widerlegung der falschen Gnosis verfaßt, in dem er als Erster den Fehler aller früheren apologetisch-polemischen Literatur vermeidet und statt des ewigen Herumstreitens um einzelne Irrtümer des Gegners ihn vielmehr durch Nebeneinanderstellung seiner leeren Phantasien und der so fest fundamentierten und so inhaltsreichen kirchlichen Glaubenssätze vernichtet. Hippolytus, Bischof von Rom um 222, und gleichzeitig der Palästinenser Julius Africanus denken schon an etwas wie kirchliche Geschichtschreibung; von Africanus ist ein Brief erhalten, der, ein Meisterstück literarischer Kritik, die Unechtheit der Susannageschichte im Danielbuch aufweist; und Hippolyt hat in Form von Predigten und Kommentaren Schriftauslegung für die Gelehrten wie für

Tertullian (um 200).

Irenaeus (um 190).

Hippolytus (um 222).

Julius Africanus (gleichzeitig).

die Gemeinden und Belehrung über dogmatische Einzelfragen mit redlichem Eifer betrieben.

Die großen Alexandriner: Clemens (um 200), Origenes (202—254).

Aber die Sterne bleiben doch die Meister von Alexandria, Clemens um 200 und Origenes von 202 bis 254, in den letzten 22 Jahren allerdings nicht in Alexandria, sondern im palästinischen Cäsarea forschend, lehrend und schriftstellernd. In der „Schule“ zu Alexandria wurde, wie an vielen anderen Stellen seit Jahrhunderten, wißbegierigen Männern und Frauen in Vorträgen, Übungen sowie im persönlichen Verkehr eine universale Bildung gegeben: das Neue ist, daß jetzt Christen die Leitung solch einer Schule als Lebensberuf wählten, und daß sie sich bald begeisterte Liebe auch heidnischer Zuhörer erwarben. Was sie über Logik, Rhetorik, Physik und Mathematik vortrugen, wird sich schwerlich von dem, was heidnische Kollegen boten, unterschieden haben; aber die Krone bildete bei ihnen Metaphysik, Religionslehre und Ethik auf der Grundlage der heiligen Schriften; und wenn sie da mit hellenischen Philosophen ihrer Zeit konkurrieren wollten, bedurften sie selber einer philosophischen Bildung, einer wissenschaftlichen Weltanschauung, der Fähigkeit, die Ergebnisse ihrer sonstigen Forschung mit den Grundsätzen ihrer Religion systematisch zu einem Ganzen zusammenzuarbeiten. Clemens vermeidet in seinem großen dreiteiligen Werk zwar noch das System; absichtlich führt er seine Leser wie in einem riesigen Irrgarten lustwandeln, wenigstens in den für die Reifsten bestimmten „Teppichbeeten“. Nicht nur die zahlreichen Auseinandersetzungen mit gnostischen Werken, noch mehr das geheimnisvolle Halbdunkel der zwischen selbstgefälliger Redseligkeit und orakelhafter Knappheit abwechselnden Rede zeigen, daß Clemens hier auf fremden Geschmack eingeht, er will eben Ersatz für gnostische Lieblingslektüre schaffen. Es fehlt dem Buch aber nicht an Abschnitten, wo er in wunderbarem Schwung des Ausdrucks bald die Sehnsucht nach Wahrheit, bald die Seligkeit des Besitzes von Heil und Frieden schildert: der beste Beweis dafür, daß in der Kirche trotz alles Eiferns wider Schönheit, Kunst und Feingeschmack der Sinn für edle Form nicht ausgestorben ist. Mit solchen Stücken gehört Clemens unter die größten Prosaisten der griechischen Literatur. Sein Nachfolger Origenes schreibt immer im Tone des Lehrers; aber unter den Gelehrten der Kaiserzeit steht er in der vordersten Reihe, nicht bloß durch die Unermüdlichkeit seines Fleißes und die Fülle seines Wissens, sondern auch durch die Größe und Bedeutung des von ihm Geleisteten und durch die Wahrhaftigkeit und vornehme Bescheidenheit, die ihn wie den Leser ganz in der Sache aufgehen läßt. Fanatische Beschränktheit späterer Orthodoxen hat das meiste von seinen Werken vernichtet, und eine ökumenische Synode hat 553 ihn als Häretiker verfemt; aber ihr Bestes haben die Späteren in der alten Kirche doch letzthin, wenn auch ohne es zu merken, von ihm gelernt. Das Riesenwerk der Hexapla, eine Sammlung sämtlicher überlieferten Formen des Alten Testaments als Grundlage zur Herstellung eines von allen unklaren

oder falschen Lesarten gereinigten Textes, würde bei anderen ein volles Leben ausgefüllt haben: Origenes hat außerdem in einer Unzahl von Kommentaren verschiedenen Stiles die gründliche Beschäftigung mit der Bibel in den Mittelpunkt theologischen Interesses gerückt und schon als junger Mann in den 4 Büchern de principiis eine Art von christlicher Glaubenslehre entwickelt. Freilich seine textkritische Arbeit mußte mißlingen, weil sie von einem falschen Vorurteil zugunsten der Inspiriertheit der LXX-Übersetzung ausging; als Exeget hat er die schlechteste aller Methoden, die allegorisierende oder die von dem mehrfachen Schriftsinn und die von dem unendlichen Heilswert jedes, auch des gleichgültigsten Bibelwortes zum Prinzip erhoben; und als Dogmatiker hat er hellenischem Denken enorme Konzessionen gemacht: sein Spiritualismus, Intellektualismus, Optimismus, Moralismus stammen nicht aus urchristlichem Boden. Alles Materielle, auch die Leiber, führt er aus, hat nur vorübergehenden Bestand, die wahre Welt, die Welt der Ideen ist ewig, und da alle Menschen ihrem besseren Teil nach ihr angehören, werden auch sie, ja sogar der Teufel, einst zu Gott zurückgeführt werden; die Sünde ist die Abwendung von Gott, d. h. von dem Idealen, und die Erlösung erfolgt im Grunde durch die Einsicht des Gefallenen in diese Ursache seines Elends und seine Rückwendung zu Gott: der geschichtliche Christus hat eigentlich keine andere Aufgabe wie der ewige Logos, nämlich uns die Augen zu öffnen über die Zwiespältigkeit unseres Wesens und die Einheit Gottes; die Gnade Gottes als unentbehrlich zum Heil wird kräftig betont, aber doch bleiben die paulinischen Begriffe von der dämonischen Macht der Sünde und darum dem verzweifelten Ringen zwischen Gutem und Bösem in der Seele für Origenes unverstanden.

Das Verhältnis des Origenes zur Gnosis.

In drei Stücken vertritt Origenes die entschiedenste Opposition gegen den Gnostizismus: er stellt Gottes Einheit unangreifbar fest und gestaltet die Lehre vom Logos und vom Geist so, daß der Monotheismus dadurch nicht gefährdet wird; er weiß sein Bild von der Weltentstehung zu zeichnen ohne Benutzung aus fremder Religionsphilosophie erborgten Materials, genau auf das sich beschränkend, was er aus den biblischen Berichten glaubt erheben zu müssen — die Äonenreihen und -paare fallen fort —, und endlich ist auch jede Anwandlung von dualistischer Stimmung bei ihm ausgeschaltet. Aber nicht bloß als Abrechnung mit der Gnosis offenbart sich sein System, er steht doch auch direkt unter ihren Einflüssen: wie bei ihr so sehen wir auch bei ihm im Vordergrunde des Interesses die Fragen der Erkenntnis Gottes, der Welt, des Menschen; mit ihr teilt er den aristokratischen Zug, indem er sich und die Wissenden von den Massen in der Kirche unterscheidet als die, die Gott im Geist, von denen, die ihn zu Jerusalem anbeten; wie ihr so fehlt auch ihm das rechte Verständnis für die individuellen und geschichtlichen Elemente in der Religion, er beschreibt nur typische Prozesse. Spätere Theologen, von Methodius (um 300) an, der heftig für die Auferstehung der Leiber eintrat, haben

Einzelheiten im Origenismus erfolgreich bekämpft; im ganzen ist die griechische Theologie nicht über ihn hinausgekommen, auch in der Exegese erst im nachnicänischen Zeitalter. Allein Origenes hat nicht für uns, sondern für seine Zeitgenossen geschrieben, und da hat er die rechte Sprache gefunden. Ein ehemaliger Gnostiker Ambrosius war es, der durch seine fürstliche Freigebigkeit die wissenschaftliche Tätigkeit des Origenes ermöglichte; nur durch eine Mischung von Biblischem und Hellenischem konnten solche Männer der Kirche zurückgewonnen, konnte der Gnosis für die Zukunft das Wasser abgegraben werden: eine buchstäblich getreue Darstellung der Weltschöpfung nach Genesis 1 und 2 hätten die Gebildeten nicht ertragen.

Und da Origenes ja nur einen Versuch der Welterklärung unternahm, nicht daran dachte, sie als allein wahr anderen aufzudrängen, verdient er keinen Tadel; unter seinen Schülern hat am ehesten weitherziger Geist in theologischen und kirchlichen Fragen gewaltet, wenig erpicht auf eine bestimmte Formel; wie weit umschauend erweist sich der Origenist Bischof Dionysius von Alexandria in den Verhandlungen mit Rom; wie charakteristisch ist es für den Origenisten Euseb von Cäsarea, daß er in so wichtigen Fragen wie bei der Abgrenzung des Neuen Testaments nichts dekretiert, sondern den Leser selber, dem er möglichst umfassendes Material vorlegt, entscheiden lassen will!

Das Christentum seit 200 ein Kulturfaktor.

Auf jeden Fall hat Origenes als Persönlichkeit wie durch seine Werke das Christentum in der Achtung der Fernstehenden ungemein gehoben. Wie nachhaltig er als Mensch gewirkt hat, lehrt uns der Panegyrikus, mit dem der Kappadokier Gregorius ihn beim Abschied aus seinem Unterrichte feiert: rührend bricht da durch alle rhetorischen Phrasen die innigste Verehrung und Liebe hindurch. Und wenn ein Mann von solchem Weltruf wie Origenes die Vernünftigkeit und Göttlichkeit der christlichen Lehre vertrat, konnten ernste Heiden wie Porphyrius dieser Religion trotz aller Abneigung ihren Respekt nicht mehr versagen; sie fangen nun an, die Urkunden des Christentums gründlich zu studieren, und erkennen auch damit seine geistige Bedeutung an. Kurz, seit das Christentum Werke wie die des Clemens und Origenes besaß, war es über den Verdacht, das Produkt einer barbarischen Seele zu sein, erhaben. Im Abendlande, wo man den Origenes nicht kannte, wo ein Tertullian, mit der Kirche zerfallen, seine mächtige Originalität in Stil und Gedanken nicht zur vollen Geltung bringen konnte und die anderen kirchlichen Autoren wie Cyprian und Novatian doch mehr Gelegenheitsschriftstellerei für kirchliches Publikum trieben, mochte noch nach 300 Lactanz es nötig finden, durch ein Buch in feinem Ton, seine „göttlichen Unterweisungen“, den Beweis zu liefern, daß es auch christliche Bildung gebe: im Orient ist um 200 die Religion der Christen bereits ein Kulturfaktor ersten Ranges geworden. Das hob auch das Selbstgefühl aller der Christen, die an solchem Fortschritt persönlich nicht teilnahmen; die Verlockungen gnostischer Sekten und synkre-

tistischer Apostel verloren dadurch viel von ihrer Gefahr. So hatte die Gnosis das Verdienst, in der jungen Kirche das Organ zur Entwickelung gebracht zu haben, durch das sie überwunden worden ist: eine theologische, mehr noch, eine christliche Wissenschaft.

Zusammenhang des Verkirchlichungsprozesses mit der Gnosis.

III. Die Verkirchlichung des Christentums seit den gnostischen Kämpfen. Eine in ihrem Kern angegriffene Religion darf aber nicht der Wissenschaft die Verteidigung allein überlassen. Am wenigsten hat das die christliche im 2. Jahrhundert getan. Es fehlt in ihr nicht an unmittelbaren Reaktionen, an Versuchen der Abwehr, die das fromme Gefühl aus sich selbst unternimmt; wir können sie unter zwei Hauptbegriffe zusammenfassen: Bildung fester Normen christlichen Glaubens und Schaffung von Organen zum Schutz dieser Normen. Apostolische Tradition, Kanon heiliger Schriften, apostolische Glaubensregel kommen für das erste in Betracht; die hierarchische Verfassung der Gemeinden mit monarchischer Spitze, der Zusammenschluß dieser Gemeinden in der katholischen Kirche für das andere. Ihr Verhältnis zu der gnostischen Bewegung ist ein anderes als das der in Alexandria geborenen kirchlichen Wissenschaft. Diese ist ganz und gar Gegenschlag gegen Ansprüche des Gnostizismus und verrät sich als solcher in ihrem Gesamtgepräge: sie ist Aneignung des religiös Annehmbaren aus der gnostischen Agitation. Natürlich wäre sie auch ohne das Auftreten des Basilides und Valentin einmal gekommen, aber sie hätte dann ein anderes Aussehen erhalten; wir dürfen sie heut aus ihrem Zusammenhang nicht loslösen. Dagegen gilt von den Bildungen, die heut für uns die Verkirchlichung des Christentums darstellen, daß die Gnosis sie lediglich beschleunigt hat. Sie waren bereits im Anzuge und hätten sich, falls es auch keine Gnosis gegeben hätte, kaum anders entwickelt. Denn sie lagen durchaus in der Richtung, die das Christentum um 100 eingeschlagen hatte, und entsprachen seinem Wesen.

Die apostolische Tradition.

Pietätvolle Anhänglichkeit an das von ihren Gründern ihnen Mitgeteilte dürfen wir in jeder der alten Gemeinden voraussetzen, und diese Gründer führten den Titel von Aposteln. So gab bei Meinungsverschiedenheiten, falls er zu erreichen war, der Apostel den Ausschlag. War er tot, so fragte man einen anderen Apostel; ging auch das nicht mehr an, dann solche, die mit apostolischer Lehre und Meinung Bescheid wußten. Die Möglichkeit eines Zwiespalts zwischen den Aposteln war ausgeschlossen (trotz Gal. 2!), da sie ja Träger göttlicher Offenbarung waren: daß es nur ein Evangelium, einen Christus, einen Geist geben könne, hatte Paulus nachdrücklichst eingeschärft. Schon um 55 ist ihm die Idee von Säulen-Aposteln geläufig, das Jesuswort von dem Felsen = Petrus tat das Seinige, um sie zu stärken; „apostolisch“ hat gewiß alles sein wollen, was in einem christlichen Kreise etwa um 100 gelehrt und verfügt wurde. Da der Name Apostel bald danach fast nur noch von den Zwölfen, mit Einschluß des Paulus und Ausschluß des Judas, gebraucht wurde, eignete er sich dazu,

das sicher von Christus Stammende zu bezeichnen, denn seine zwölf Jünger hatte Jesus beim Abschied als seine Stellvertreter auf Erden eingesetzt.

Als nun die Gnostiker mit ihrer neuen Weisheit auf die Kirche einstürmten, hielt diese ihnen als erste Wehr die Gleichung von alt = apostolisch entgegen: was früher nicht gelehrt, nicht geglaubt worden war, konnte nur lügnerischerweise sich als christlich ausgeben. Die apostolische Tradition, die in den Gemeinden lebendig geblieben, konnten die neuen Irrlehrer niemals zu ihren Gunsten ins Feld führen, wollten es auch gar nicht; so wurde sie das Palladium für alle, die, ohne Gründe angeben zu können, die Gnosis mit Abscheu als etwas Fremdes und dem Christentum Feindliches empfanden. Der Prioritätsanspruch der Kirche ist im Prozeß mit der Häresie so durchschlagend, daß es eines weiteren Verfahrens gar nicht bedarf, hat Tertullian in einer seiner glänzendsten Streitschriften ausgeführt; auch Cyprian findet allen Streit zwischen Kirche und Schismatikern dadurch entschieden, daß „nicht wir uns von jenen, sondern jene sich von uns getrennt haben, und Häresien und Schismen später (als die Kirche) entstanden sind". Dies Festhalten an Überliefertem war damals sehr heilsam, aber es entwickelte sich dabei eine grundsätzliche Abneigung gegen alles Neue, gleichviel ob es Freunde oder Feinde darboten. Mit seinem Mißbrauch der Gedankenfreiheit hat der Gnostizismus die Kirche auf endlose Zeit herübergedrängt nach der anderen Seite, zu einem förmlichen Kultus der Tradition, zu einem schließlich bornierten Zorn gegen jede neue Knospe oder gar Blüte.

Die Bildung eines neutestamentlichen Kanons.

Natürlich mußte man den Begriff der apostolischen Tradition aber auch mit Inhalt erfüllen. Eine Kirche, die es ernst nahm mit ihrem Stolz auf solchen Besitz und noch nicht in Versuchung kam, alles mögliche, was ihr bequem lag, sei es in Liturgie oder Verfassung, in Kirchenrecht oder Dogma, als von jeher und überall in der Kirche anerkannt zu usurpieren, sondern nur verteidigen wollte, was angegriffen war, wußte auch den richtigen Weg einzuschlagen, um jedermann ein objektives Urteil über das zu ermöglichen, was apostolische Tradition sei: sie suchte alle noch aufzutreibenden Schriftstücke aus der kirchlichen Urzeit zusammen und stellte sie neben die vom Judentum mit herübergenommenen heiligen Bücher des Alten Testaments als das Neue, beides zusammen ein Kanon von göttlicher Autorität, ein Maßstab, an dem gemessen werden müsse, was christlich zu heißen verlange. Apostolische Schriften konnten allein in Betracht kommen; es hat lange gedauert, bis man sich über den Umfang des echt Apostolischen definitiv einigte, einzelne Bücher waren hier, andere dort zu wenig bekannt oder geradezu unsympathisch, aber in den Hauptstücken ist die Einigkeit, weil eben die Not drängte, wunderbar rasch hergestellt, die vier Evangelien, die Apostelgeschichte von Lucas, 13 Paulusbriefe. Der große antignostische Streiter, um 190, Irenaeus, sieht diesen Kanon Neuen Testaments, zu dem bei ihm außerdem die Offenbarung des Johannes und einige „katholische" Briefe gehören, als mit dem

Christentum gleichzeitig erschaffen an, obwohl er erst bei seinen Lebzeiten, zweifellos unter dem Einfluß von Marcions Kanon, sich durchgesetzt hatte. Die Apostolizität mehrerer von diesen Büchern ließ sich schon damals leicht anfechten, — waren denn Marcus und Lucas Apostel gewesen? — aber der Takt, mit dem die Kirche ihr Bestes aus der Masse von Offenbarungs- und beliebten kirchlichen Lesebüchern ausgewählt hat, macht weniger ihrem kritischen Sinn als ihrem religiösen Verständnis Ehre: die Christen des 2. Jahrhunderts — das wird hier offenbar — haben wohl gefühlt, daß ihre Religion mehr enthielt, als Apologeten und Erbauungsschriftsteller, Prediger und Evangelisten der letzten Generationen davon zu sagen wußten.

Norm für die Schrifterklärung: Glaubensregel.

Freilich erwuchs aus dem Dasein des apostolischen Kanons die neue Aufgabe, durch zuverlässige Auslegung ihm die Wahrheit zu entnehmen; die junge Theologie, vor allem Origenes, hat mit brennendem Eifer sich dieser Pflicht unterzogen. Die Ergebnisse lauteten bei den verschiedenen Lehrern nicht etwa gleich; durfte das Schicksal der Religion nun dem guten Willen und dem Können der Gelehrsamkeit überlassen bleiben? Zum Glück für alle Teile ist das in einem Zeitalter, wo die exegetischen Methoden so verkehrt wie möglich waren, nicht geschehen. Das kirchliche Bewußtsein behielt sich ein Oberaufsichtsrecht vor, und es schuf sich zugleich mit dem Kanon, wenn nicht gar vorher, eine Art von oberster Norm für die Erklärung des Kanons, eine kurze, auch dem einfachsten Laien verständliche Formel, die den Kern der Glaubenssätze knapp zusammenfaßte, die „Glaubensregel“. In welchem Verhältnis der Verwandtschaft oder Abhängigkeit die Urformen der orientalischen Taufbekenntnisse, nach denen das einzige wahrhaft ökumenische „Bekenntnis“ der christlichen Kirche, das Nicaenum, gestaltet worden ist, sich zu dem römischen „Apostolicum“ befanden, ist eine Frage von geringerer Bedeutung: entscheidend bleibt, daß es um 200 wohl in allen Kirchen solche nur den Gläubigen bekannt gegebenen und darum mit einem besonderen Zauber geheimer Heiligkeit bekleideten Formeln gab, an denen der Christ fremdartige Lehren messen mochte. Das hatten alle diese Formeln gemein, daß sie den Monotheismus, die Erschaffung der Welt durch Gott und die Hauptmomente aus dem irdischen Leben Jesu kräftig betonten; die Front ist eben gegen die Gnosis mit ihrem Dualismus und ihrer Mißachtung des jüdischen Erbes und des Geschichtlichen im Christentum gerichtet. Was wir in dieser Glaubensregel vermissen, ist nicht immer darum fortgeblieben, weil man es für wertlos achtete, sondern weil es damals außer Debatte stand: Vorwürfe der Art dürfen erst der späteren Kirche gemacht werden, die das Bekenntnis vervollständigen wollte zu einem für alle Zeiten gleich maßgebenden Minimum dessen, was Inhalt des seligmachenden Glaubens sei. Wer das Apostolicum im Rahmen seiner Entstehungszeit würdigt, darf seine Schöpfung kaum niedriger einschätzen als die des neutestamentlichen Kanons.

Indessen selbst die besten Geschütze helfen nicht, wenn man keine Bedienung für sie hat. Die Willkür wird zuletzt mit jeder Formel und mit jeder Tradition fertig, falls ihr kein fester Wille gegenübersteht. Solcher Wille lebt nur in Menschen. Bewundernswert still und leicht hat die christliche Religion die Mannschaft für ihre Festungswälle geworben und sie streng militärisch organisiert. Jede Gemeinde zerfällt um 150 in Leitende und Geleitete, in Gebende und Empfangende, in Klerus und Laien. Die Ursprünge der klerikalen Institutionen reichen in die Urzeit zurück (s. S. 74), ihre sicher nicht in allen Provinzen gleichartige Entwickelung liegt im dunklen; die verschiedenen Grade, aus denen der Klerus besteht, haben verschiedene Rechte, hier und da rechnen sich weibliche Elemente, Witwen, Diakonissen, zum Klerus, und in großen Gemeinden werden, weil man neuer Kräfte bedarf, immer wieder niedere Stufen (Subdiakonen, Exorzisten, Lektoren) unter die alten geschoben. In Antiochia und zum Teil in Asien ist aber schon bald nach 100, um 200 allerwärts, die Entwickelung so weit gediehen, daß die Regierung der Gemeinde in der Hand eines einzigen Bischofs liegt, dem ein Presbyterkolleg beratend zur Seite steht, und den eine Anzahl jüngerer Männer, Diakonen, in seinen Funktionen, seines Winkes gewärtig, teils unterstützt, teils vertritt. Die Kleriker sind Berufsbeamte, allesamt auf Lebenszeit bestellt, für ihren Unterhalt sorgt die Gemeinde, die sich wenigstens den Bischof selber wählt, aber ihn nicht etwa absetzen kann. Durch einen sakramentalen Akt von ähnlicher Wirkung wie die Taufe werden die Kleriker in ihr Amt eingeführt; den Bischof ordiniert einer oder einige von seinesgleichen, alle anderen Kleriker darf nur der Bischof, und zwar der ihrer Heimatsgemeinde ordinieren; die monarchische Verfassung der Einzelgemeinde ist vollendet, der Herrscher in seinem Gebiet fast unumschränkt, Auflehnung gegen ihn gilt als Auflehnung gegen apostolische Autorität und gegen Gott, der ihm das Siegel verliehen hat.

Das kirchliche Amt.

Die oberste Forderung an den Bischof ist, daß er über die Erhaltung des apostolisch Überlieferten in seiner Gemeinde wache; es hat einzelne häretische Bischöfe gegeben, aber im allgemeinen hat sich das Vertrauen der Kirche zu diesem Amt als Hüter des guten Alten glänzend bewährt; das innerste Wesen des Episkopats war ja auch nichts anderes als Vertretung der Autorität gegenüber der Subjektivität, des Allgemeinwillens gegen Einzelstrebungen.

Der Episkopat Hüter der reinen Lehre.

Und noch gesteigert wurde diese Garantie durch die schon um 175 hin und wieder bezeugte Abhaltung von Synoden der Bischöfe einzelner Provinzen, wo zweifelhafte Fragen beraten und entschieden wurden: je mehr diese Institution sich festigte, um so näher kam man dem Ideal einer Einheitskirche; denn die Beschlüsse der einen Provinz wurden an die Nachbarn, wofern es sich um allgemeinere Interessen handelte, weitergegeben mit der begründeten Aussicht, dort ebenfalls als Rechtsnorm anerkannt zu werden. Das Aufkommen der Provinzialsynoden hat ohne

Bischofssynoden und Metropoliten.

weiteres zur Folge, daß der Metropolit, der Bischof der Provinzialhauptstadt, in der man sich natürlich, nach dem Beispiel der Provinziallandtage, versammelte, den Vorsitz führte und etwaige Verhandlungen nach auswärts übernahm. Bald forderte der Metropolit, der anfangs kaum merklich über seine Kollegen hinausragte, es als sein Recht, die Bischöfe in seiner Provinz zu ordinieren, ein besonders auch der Laienschaft deutliches Zeichen der Oberhoheit. Die Pyramide spitzte sich immer höher zu: einzelne Metropoliten wie die von Ephesus, Alexandria, Rom haben auch um 300 schon mehr bedeutet, als die von Ancyra oder Tarsus; die Patriarchate als Zusammenfassung größerer Komplexe von Provinzen sind, schon ehe Kaiser Diocletian das Reich in vier Präfekturen teilte, im Werden, und daß unter diesen mindestens der Ehrenvorrang Rom gebühre, würde wohl um 300 niemand bestritten haben.

Montanistische Reaktion gegen das Amt.

Aber ehe es soweit kam, war in der Christenheit ein scharfer Protest gegen diese Umgestaltung erhoben worden. Um 156 war in Phrygien ein gewisser Montanus aufgetreten, der — unter Berufung auf Visionen, wie sie, von ihm angesteckt, auch Frauen in seiner Umgebung, Priscilla und Maximilla, erlebten — beanspruchte, als der von Jesus angekündigte Paraklet gehört zu werden, und als solcher über Ordnung und Sittlichkeit in diesen letzten Zeiten Verfügungen traf, die an dem Herkömmlichen arg rüttelten. Er begann nicht etwa mit einer Anathematisierung des Klerus; nur als der Klerus dem anmaßenden Eindringling die Tür wies, forderte er dazu auf, die rechten Merkmale für den Besitz des Geistes zu suchen, er fand sie bei den neuen Propheten und nicht bei den beamteten „Geistlichen". Die grundsätzliche Differenz zwischen den Montanisten und der übrigen Kirche, die sie fast in allen Provinzen, teilweis nach heftigem, auch literarischem Kampf, herausdrängte, hat am klarsten ihr beredter Anwalt, der Presbyter Tertullian in Karthago, erkannt; jene glaubten wie in der apostolischen Zeit den Geist, dem allein das letzte Wort gebühre, an keine Person gebunden, wehend wo er will; die Majorität suchte ihn nur beim Amt: wer anders kann Gesetze für die Kirche erlassen, als die Männer, die in Taufe und Abendmahl uns alle Heilsgüter vermitteln?

Ausbildung der Ideen von Priestertum und katholischer Kirche.

Der Montanismus hat mit seiner nicht mehr zeitgemäßen Repristination apostolischer Ideale nur die Klerikalisierung der Kirche beschleunigt; jetzt legen sich die Bischöfe (und Presbyter, sofern sie die Sakramente auch verwalten) den Titel Priester bei, und die Theorie wird ausgebildet, wonach kein Laie ohne Hilfe des Priesters zum Heile gelangen kann. Diese Idee bildet den Eckstein im Bau der katholischen Kirche. Der Name „ecclesia catholica" war aufgekommen im 2. Jahrhundert; die Majorität hielt sich diesen Schild gegen die Gnostiker vor, daß sie die über die ganze Welt hin verbreitete Gemeinde Gottes sei, während jene nur hin und her ihre Konventikel stifteten. Dem Sinne nach ganz ähnlich dem später auch so viel umstrittenen „ökumenisch" sollte das Beiwort „katholisch" die Kirche, d. h. die Gesamtheit der im rechten Glauben verbliebenen Ge-

meinden als universale bezeichnen, in die Universalität war die Einzigkeit eingeschlossen, mit beidem wäre bereits Paulus freudig einverstanden gewesen. Einheit und Einigkeit liegen ebenfalls schon in der Idee des Paulus von der Gesamtkirche, dem Leibe Christi; spätere Geschlechter faßten, zumal man durch die Angriffe der Gnosis nervös geworden war, die Einigkeit als Verneinung aller individuellen Eigenart auf; Bischof Victor von Rom (um 195) meinte bereits nicht mehr dulden zu dürfen, daß irgendwo in der einen Kirche, z. B. in Ephesus, Ostern an einem anderen Tage gefeiert und die Feier anders eingerichtet würde, als in Rom. Dem widersprachen doch noch die Besonnenen auf allen Seiten, aber die Reflexion über den Umfang dessen, was einheitlich an der Kirche trotz ihrer gewaltigen Ausdehnung sei, schritt fort und hat in Cyprians Traktat „de catholicae ecclesiae unitate" einen klassischen Abschluß gefunden. Die These von der Apostolizität der Kirche, die nach Matth. 16, 18 selbstverständlich ist, verlegt die Einheit der Kirche in ihr einmütiges Festhalten an allem Apostolischen, und apostolisch ist nicht bloß die im Neuen Testament und der Glaubenslehre niedergelegte Lehre, sondern fast noch gewisser das Amt. Denn die Apostel haben sterbend ihre Vollmachten, die Gott seiner Kirche nie entziehen durfte, ihren Nachfolgern, den Bischöfen übergeben, die davon an ihre Gehilfen, Presbyter und Diakonen, abgeben mögen. Die unitas ecclesiae stellt sich in der Einheit und Unteilbarkeit des Episkopats sichtbarlich dar.

Heilsamkeit des „Amtes"

Trotz aller Bitterkeiten, die Tertullian über dieses „Bischofsregister" (numerus episcoporum) ausgießt, das an die Stelle der Kirche gesetzt werden wolle, ist die Einrichtung des Bischofsamts für die Kirche ein Segen, sie ist unvermeidlich gewesen. Bei der Menge von Aufgaben, welche die Gemeinden sich gestellt hatten, waren Menschen nötig, die nicht nur gelegentlich sich ihnen widmeten: die Abhaltung der Gottesdienste, die Auslegung der Schrift, die Prüfung auftretender Lehrer, die Unterweisung der Taufkandidaten, die Propaganda unter den Ungläubigen, die Seelsorge unter den Gläubigen, Aufsicht über die sittlichen Zustände in den Familien, Pflege der Armen und Kranken, Fürsorge für würdige Bestattung der Toten, Aufrechterhaltung des Verkehrs mit anderen Gemeinden erforderten die volle Kraft von mehr als einem Manne; und je bedrängter die Lage der Kirche war, um so größere Vollmacht mußte sie ihren Leitern anvertrauen. Die Bischöfe der ersten Jahrhunderte haben zum größeren Teil das ihnen geschenkte Vertrauen auch gerechtfertigt. Daß besonders hohe sittliche Anforderungen an sie gestellt und bei jeder Gelegenheit eingeschärft wurden, geschah nicht etwa wider ihren Willen, und bei den Verfolgungen, die sich immer in erster Linie, zuletzt beinahe ausschließlich gegen die Spitzen des Klerus richteten, haben sie durch Tapferkeit und Treue ein gutes Beispiel gegeben. Nicht alle waren Leute von Bildung, nicht einmal alle aus „guter" Familie, aber daß fast alle kirchlichen Schriftsteller dieser Zeit dem höheren Klerus angehört

haben, hängt damit zusammen, daß noch nicht Ehrgeiz, Habgier und Familientradition, sondern Liebe zur Sache die Bewerber um Bischofsstühle inspirierte, und bei der Wahl die an der Gemeinde bewährte Fähigkeit entschied. Mundus vult decipi, hat man gesagt. Richtig ist: die Gemeinden um 200 wollten regiert werden, darum wurden sie regiert; der Klerus hat sich in die Kirche nicht räuberisch eingeschlichen, sondern ihr nur den Willen getan. Durch das monarchische Regiment wurden den Gemeinden die zumal auf hellenischem Boden sonst grassierenden Parteitreibereien erspart, und wie sollten zweifelhafte Fragen der Lehre oder Disziplin auf Synoden anders entschieden werden als durch Majoritätsbeschlüsse der berufenen Vertreter der Gemeinden — wenn eben ihre definitive Entscheidung als dringendes Bedürfnis erschien?

Konsequenzen aus dem neuen Kirchenbegriff.

Solange sich der Klerus, wie einst der Apostolat in Paulus, nur zum Dienste der Gemeinde berufen wußte, brauchte er kein Hindernis gesunder Entwickelung von Frömmigkeit und Ethos zu sein. Viel bedenklicher aber ist die Versteifung des Kirchenbegriffs, welche die Verleihung des Priestercharakters an das Amt zur Folge hatte. Was bei Paulus eine ideale Größe ist, die nur durch den Geist zusammengehaltene Gesamtheit der Gläubigen, das ist in der katholischen Kirche um 200 ein nach dem Muster des Staats organisierter Verband von Gemeinwesen geworden, ausgestattet mit Gesetzen und Polizei und bald geübt im Vollziehen von Strafen bis zur Ausstoßung auf immer, gleichwohl in der Theorie nach wie vor eine Gemeinde von Heiligen! Zwar bröckelte von dieser Heiligkeit ein Stück nach dem andern ab; Bischof Callist von Rom gewährte um 217 Ehebrechern kirchliche Verzeihung, nach der decischen Verfolgung mußte man, weniger aus Erwägungen der Billigkeit als um die Kirche nicht leer zu lassen, den Abgefallenen die Wiederaufnahme zugestehen. Damals hat eine rigorose Partei, nach ihrem Führer Novatianer genannt, die sich jahrhundertelang in schismatischen Gemeinden erhalten hat, diese Neuerung leidenschaftlich bekämpft. Dabei trat indes der Mangel an Folgerichtigkeit in ihrem Kirchenbegriff zutage. Wenn die Kirche jedem ihrer Mitglieder zwar die ewige Seligkeit garantieren konnte, ohne sie aber den außerhalb der Kirche befindlichen, für die Gottes Gnade ja immer noch besondere Wege erfinden mochte, abzusprechen, dann durfte man ohne Grausamkeit Todsündern den Wiedereintritt in die Kirche verschließen, damit diese ihre Reinheit nicht verliere; allein weder das eine noch das andere paßte zu den Grundanschauungen der Christen um 250. Cyprian hat diese aufrichtiger bloßgelegt, indem er die Kirche als eine Erziehungsanstalt für den Himmel betrachten lehrte, wo Böse neben Guten, Unkraut mitten zwischen dem Weizen ständen — darum die Zugehörigkeit zur Kirche keineswegs schon Heilssicherheit bedeute —, indem er andrerseits aber aufs schroffste das: „außerhalb der Kirche kein Heil“ proklamierte: das machte die endgültige Exkommunikation eines gefallenen

Bruders ja ganz unmöglich; wer durfte einem andern, der sich nach Gott sehnt, den Zugang zu Gott auf ewig versperren?

Ketzertaufstreit und Donatismus.

Cyprian hat die Konsequenz für sich, aber diese Vergöttlichung der Kirche, durch die in Wahrheit sie die Heilsmittlerin geworden ist und der Gott der Gnade depossediert für die ganze außerhalb der Kirche liegende Welt, offenbart sogleich noch bei ihm verhängnisvolle Folgen. Im Streit mit Rom, der später zuungunsten Cyprians entschieden wurde, hat dieser die Forderung verfochten, Häretiker und Schismatiker, die zur Kirche übertreten wollten, seien nochmals zu taufen, da sie in Wirklichkeit keine Taufe außerhalb der Kirche hätten empfangen können, die Kirche also solch eine Pseudotaufe auch nicht nachträglich zu einer wahrhaftigen Taufe ergänzen dürfe. Im Jahre 311 bestand die Majorität der afrikanischen Christen, bald eine große Sonderkirche, die der Donatisten, darauf, die Ordination des ihnen widerwärtigen Bischofs Caecilianus von Karthago für ungültig zu erklären, weil der eine seiner Ordinatoren ein in der Verfolgung gefallener Bischof, also ein Todsünder gewesen, durch solche Sünde aber aus der Kirche, zum mindesten aus dem Amt, ausgeschieden und keine Amtsgnade zu verwalten mehr fähig gewesen sei: man begriff nicht, daß dadurch gerade, wenn man doch das Heil auch wieder so ängstlich an die Kirche und ihre Sakramente band, jedermann die Heilssicherheit genommen wurde; denn wie konnte einer wissen, ob er nicht von einem nur als solcher noch nicht erkannten Todsünder getauft, das hieß aber unwirksam getauft und außerhalb der Kirche geblieben sei?

Kirche und Evangelium.

Mit der durch Cyprian markierten Wendung im Begriff der „katholischen“ Kirche ist der Abfall vom Evangelium vollendet; gewiß bona fide, denn die ihn vollzogen, wollten die Ehrfurcht vor der Kirche, der weitaus die meisten Christen ihr Bestes verdankten, steigern. Aber die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft von Menschen zur conditio sine qua non der Sündenvergebung und des ewigen Lebens zu machen, dadurch das Schicksal des einzelnen in die Hand von Menschen zu legen, die durch Mehrheitsbeschluß doch exkommunizieren konnten und exkommuniziert haben, ja, es sogar in Abhängigkeit von dem Zufall zu bringen, ob der einzelne, der den Anschluß an die Kirche wünscht, einem echten Organ der Kirche oder einem bloß scheinbaren in die Hände fällt, das ist die völlige Umkehrung des paulinischen „aus Glauben allein“. Nicht, daß man den Glauben mißachtet hätte, aber man beschränkt ihn auf den Kreis derer, die zur Kirche gehören, oder vielmehr man schiebt ihm einen andern Sinn unter: den Eintritt in die von Gott auf Erden für Heilswillige gegründete Heilsanstalt. Damit war der Heilsprozeß, der bei Jesus ein so überaus einfacher Vorgang ist, ganz allein zwischen der Seele und ihrem Gott, ausgestaltet zu einem komplizierten System mit allerlei Schranken zwischen Gott und dem Menschen: die Kirche hatte die Rolle des Erlösers übernommen; an der Stelle, wo ursprünglich das Evangelium gestanden hatte, wohin bei Paulus und Johannes „der

Herr“ getreten war, steht fortan die katholische Kirche, statt einer idealen Größe, ein Haufe fehlbarer Menschen. Das Herdengefühl hatte die erhabene Regung des Individualismus auf religiösem Gebiet wieder erstickt.

Die Sittlichkeit in der Kirche um 325.

Auch diesmal war die Praxis nicht ganz so schlecht wie die Theorie. Es war noch kein Sklavengehorsam, den die Kirche von ihren Mitgliedern verlangte, und im Ausstoßen war man, außer bei falscher Lehre, durchaus nicht übereifrig. Allerdings mußte die sittliche Energie nachlassen, wenn man immer wieder hörte, daß denen, die in der Kirche blieben, der Weg zum Heil nie verschlossen sei. Auch die scharfe Unterscheidung von Todsünden und läßlichen Sünden machte gegen „kleine“ Übertretungen, und zu denen zählten die schwersten Äußerungen der Gemeinheit, gleichgültig; außerdem hatte man ja die Sakramente! Und wenn die Kleriker, wie später die Mönche, immerfort zu hervorragenden sittlichen Leistungen aufgefordert wurden, deuteten die Laien das so, als würden an sie gleiche Ansprüche im Ernst gar nicht gestellt. Bevormundet zu werden gewöhnt sich das Milieu immer gern, zumal auf sittlichem Gebiet, wo die neuen Gebote und ihre Auslegung, die Kasuistik, die schon damals einsetzt mit immer detaillierteren Vorschriften für einzelne Stände und Verhältnisse, es zweifelsohne bequemer machen als das eigene Gewissen. Immerhin hat die Kirche erfolgreich gegen die heidnischen Laster und für Bruderliebe, Demut, Friedfertigkeit gekämpft. Aber die Leistungen in sittlicher Hebung des Volkes, auf die sie am stolzesten war, Ehelosigkeit, Verzicht auf Eigenbesitz, strenge Fasten u. dgl. stellen die schwächste Seite an dem Ideal des Paulus dar; in der „Bedürfnislosigkeit“ hatte Jesus nicht die Vollkommenheit erblickt, die uns dem Vater ähnlich macht. Seine neuen ethischen Grundsätze sind völlig vergessen: die Kirche wägt die Werke nicht nach Zwecken und Motiven, sondern zählt sie; einen Samariter, d. h. Häretiker als Muster guter Tat kann sie sich nicht vorstellen; daß gottesdienstliche Handlungen im Streitfall hinter Pflichten der Nächstenliebe zurücktreten müßten, ist ein unerschwinglicher Gedanke: es ist beinahe bloß ein neuer Pharisäismus an die Stelle des alten getreten.

Die Religion in der Kirche um 325.

In der Religion ist das Resultat noch betrübender. Die Einheit Gottes und ein von jüdischen Beschränktheiten befreiter Gottesbegriff sind gerettet; aber aus dem Objekt liebevollen Vertrauens ist Gott, soweit nicht Gegenstand der Furcht, für die meisten Gegenstand grübelnden Nachdenkens geworden. Nicht wie ein Jünger Jesu glauben soll, sondern was er zu glauben hat, schreibt ihm die Kirche vor. Der Glaube an den Vatergott im Himmel hat sich zu einer Orthodoxie entwickelt, die ihren ganzen Inhalt in korrekter Formulierung des Trinitätsdogmas erschöpft findet. Die Streitigkeiten um die richtige Fassung des Verhältnisses Christi zu Gott dem Vater stehen im Vordergrunde des religiösen Interesses: kaum ein Standpunkt, den nicht einmal jemand vertreten hätte. Die Laienschaft hielt sich die trinitarischen Subtilitäten noch eher fern; ein massiver

Modalismus war das Populärste, weil Jesu Würde dadurch am höchsten geschraubt wurde, daß man in ihm nur eine andere Erscheinungsform desselben Einen Gottes sah, den wir als Weltschöpfer Vater, als unseren Erlöser Sohn nennen. Die großen Theologen in Alexandria und Afrika blieben mit ihrem Subordinatianismus der paulinischen Christologie näher, aber gelöst haben sie das Geheimnis auch nicht, und die Ketzerprozesse, die dieser Kampf zeitigt, offenbaren eine jammervolle Verkennung des Unterschiedes zwischen theologischen Hypothesen über Gott und religiösem Erleben. Angesichts dieser Zänkerei berühren fast noch wohltuend die Anwandlungen von Überdruß an solchem Disputieren über Dinge, in denen allein Herz und Willen entscheiden sollte — wie bei Tertullian in der Richtung auf ein „credo quia absurdum“ hin — oder die Beschränkung des Glaubens auf einen Punkt, der nicht einmal spezifisch Christliches darstellt, nämlich die Auferstehung des Fleisches. Wissen und Hoffnung machen sich breit, wo die Religion hingehörte, in den Predigten, in der Literatur für Hohe und Niedrige: Virginität und Auferweckungsglauben hält der Durchschnitt für die entscheidenden Eigentümlichkeiten des Christenlebens. Von inbrünstiger Liebe, von einem warmen sich Gott ans Herz Werfen kommt gelegentlich in den Martyrien etwas zum Vorschein, doppelt rührend, weil es ganz gegen die Mode ist.

Die nicänische Synode (325).

Die Verfolgungen haben der Kirche überaus wohlgetan, Massen von Spreu aus ihr weggeweht, alten Enthusiasmus neu entfacht und in den zum Tode Bereiten den Sinn für das Große in ihrer Religion hinter dem Kleinen, das sie alltags umgab, geschärft. Durch Kaiser Konstantin nahm diese Zeit 313, endgültig 324 ein Ende. Er schenkte der Kirche volle Bewegungsfreiheit und gewöhnte sie durch Berufung der stolzen Gesamtsynode zu Nicäa (325), wo 300 Bischöfe aus allen Provinzen auf Reichskosten tagten, ihre inneren Streitigkeiten als Staatsangelegenheiten oberster Ordnung zu betrachten. Damals hatte ein Presbyter Arius in Alexandria über das Verhältnis des Sohnes zum Vater Thesen aufgestellt, die seinen Bischof Alexander empörten — die Eifersucht zwischen antiochenischer und alexandrinischer Schule spielt hier zum erstenmal hinein, Arius hatte in Antiochia seine Bildung empfangen —; Arius nannte den Sohn, um jede Vermischung mit dem Vater auszuschließen, ein Geschöpf mit zeitlichem Anfang, dem Vater im Wesen unähnlich, nur im Willen völlig eins mit ihm und vom Vater schon in der Präexistenz vergöttlicht. Auf der Synode war es nur eine kleine Gruppe, die ein klares Anathem über den Arius und seine Lehre von dem Halbgott-Sohn durchzusetzen entschlossen war, empört bei dem Gedanken, daß drei Jahrhunderte hindurch die Christusgläubigen ein „Geschöpf“ angebetet haben sollten. Zwischen ihnen und dem ebenso unnachgiebigen Arius war friedliche Einigung nicht zu erreichen. Die Mehrheit der Synodalen wünschte die Unbestimmtheit biblischer Formeln. Doch ohne lange Verhandlungen wurde von den wenigen Okzidentalen, hinter denen aber der Kaiser mit seinem mächtigen

Arius.

Einfluß stand, ein Glaubensbekenntnis durchgesetzt, das den schärfsten Gegensatz zum Arianismus vornehmlich durch das Prädikat „dem Vater wesensgleich“ (homousios) für den Sohn repräsentiert. Um dieses Stichwort tobt fortan der Streit. Zwischen die strengen Nicäner, deren Sache Athanasius, seit 328 der Nachfolger Alexanders als Bischof von Alexandria, mit höchstem Eifer führt, und die radikalen Arianer, die bei dem „unähnlich dem Wesen nach“ (Anhomöer) verbleiben, schieben sich verschiedene Mittelparteien ein, bald um ein „ähnlich“, etwa noch mit dem Zusatz „nach der Schrift“ oder „in allem“ (Homöer), bald um ein „wesensähnlich“ (Homöusianer) geschart. Macht in der Kirche des Ostens haben sich diese outsiders zeitweilig errungen, Vertrauen zu ihrer Rechtgläubigkeit aber nie; dazu hatte Nicäa den Homousianismus als Kirchenlehre zu klar verkündet, so klar wie Paulus die Aufhebung des Gesetzes oder Johannes die Menschwerdung des Logos.

Und die spätere Kirche konnte die nahezu einstimmig gefaßten Beschlüsse ihrer ersten allgemeinen Synode in der Glaubenssache unmöglich widerrufen, schon deshalb nicht, weil sie sich für die gleichzeitig dort vorgenommene taktvolle Erledigung praktischer, auch verfassungsrechtlicher Fragen zu höchstem Danke verpflichtet fühlte: selbst ohne die Tapferkeit eines Athanasius, allein seines Ursprungs wegen, wäre das nicänische Symbol für das kirchliche Bewußtsein der folgenden Jahrhunderte ein rocher de bronce geblieben. Bei dem Gedanken an Nicäa schlugen die Herzen höher, nicht bloß wegen der Huldigung, die dort der Kaiser den Bischöfen, d. h. der Staat der Kirche dargebracht, sondern weil seit Nicäa die Kirche wußte, wie sie in Zukunft über Wahrheit und Irrtum, über gut und böse zu entscheiden habe: wenn es nicht anders gelang, durch Majoritätsbeschluß einer ökumenischen Synode.

Die Verweltlichung der Religion Jesu.

So ist um 325 die katholische Kirche fertig. Jesus hat die christliche Religion geschaffen, Paulus sie zur Weltreligion erhoben, definitiv vom Judentum abgelöst und sie theologisch unterbaut, die von ihm gestiftete christliche Kirche ist durch die Arbeit der Generationen bis 325 zu einer mächtigen Festung erwachsen, deren Wälle, gut bewacht, jedem Feinde Trotz zu bieten vermochten. Der Fortschritt liegt da nicht bloß in dem Zuwachs an Gebieten und Macht: die Verweltlichung, die man der Kirche dieser Jahrhunderte nachsagt, enthält auch ein gesundes Moment. Von der Religion allein können Millionen nicht auf die Dauer leben; daß man sich mit der hellenischen Wissenschaft in ein Bündnis einließ, sich bemühte, die verschiedensten Interessen, besonders die des Verstandes zu befriedigen, energisch ans Werk ging, das gesamte Leben der einzelnen wie der Völker christlich zu normieren, war ein Verdienst. Einseitigkeiten sind genug übriggeblieben, aber eine Weltreligion muß sich der Welt auf allen Punkten gewachsen zeigen. Und ein Korn Wahrheit enthält doch die veraltete Idee von dem consensus quinquesaecularis, sobald man sie auf die vornicänische Zeit beschränkt: die Mutterschaft dieser Kirche

braucht keine der vorhandenen christlichen Kirchen abzulehnen. Sie war noch bildungsfähig, noch nicht festgefahren auf toten Geleisen: wie sie den Geist Augustins ertrug, hätte sie auch den von Luther noch ertragen. Die Besseren empfanden die hierarchischen Formen und die theologischen Formeln noch als bloße Mittel zu höherem Zweck, und die Gestalt des ehrwürdigen Paphnutius, der zu Nicäa vor zwangsweiser Einführung des Zölibats warnte, verbürgt uns das Fortwirken eines Bewußtseins um individuell verschiedene Arten sittlicher Betätigung und eine Abneigung gegen Gewissenszwang.

Die Hellenisierung der Religion Jesu.

Als Hellenisierung darf man die Entwickelung des Christentums von Paulus bis Athanasius charakterisieren, nur braucht das nicht bloß ein Tadel zu sein. Die Hellenisierung, die schon bei Paulus begonnen hat, mußte kommen, sobald das Christentum sich der hellenischen Welt bemächtigte, wie die Germanisierung im Mittelalter kam, doch auch nicht zum Schaden des Katholizismus. Aber die Weite des Abstandes zwischen dem Ideal von Religion, das Jesus verkörpert, und der Wirklichkeit, die von den Vätern um 325 als Ideal gepriesen wurde, ist ungeheuer, und da ein Werturteil hier unumgänglich ist, kann man nur eine fortschreitende religiöse Verarmung konstatieren. Den Abstand hier wie im 2. Jahrhundert durch Ungeschick der öffentlichen Wortführer der Kirche zu erklären, geht nicht an; die Kirche der letzten 125 Jahre hat genug Männer, die im vollen Umfange wiedergeben, was in ihnen lebt, und über das kirchliche Wesen und Treiben in diesem Jahrhundert sind wir ausreichend informiert. Zur Entschuldigung gereicht der Kirche, daß sie zur Erziehung großer Völkermassen starke Mittel nicht entbehren konnte, daß es praktische Politik war, lieber einiges Bessere durchzusetzen, als durch starres Verharren auf dem Besten alles zu gefährden. Darin liegt denn auch das erklärende Wort für diesen Verlauf: das Christentum hat sich auf die Mittelmäßigkeit eingerichtet, nicht gerade bewußt, sondern weil dem Hochfluge seiner Schöpfer nur wenige hätten folgen können. Gefährlich wird diese Nachgiebigkeit erst dadurch, daß man das Unterchristliche nicht kräftig als solches unterstreicht, sondern eher in allen Formen bewundert und fördert. Was die neue Religion gemein hat mit vorchristlichen Religionen, Judentum und Heidentum, und selbst, was gar nicht zur Religion gehört, wie Kosmogonie und Engellehre, das drängt sich in den Vordergrund. Da stoßen wir auf den Dünkel des auserwählten Volkes, den juristischen Einschlag in den Religionsbegriff, das blinde Vertrauen auf magische Wirkung kultischer Akte, aus dem allerhand derbe Superstition sich früh entwickelte, eine doppelte Sittlichkeit und die Überzeugung, daß Märtyrer, Konfessoren und Asketen von ihrem Überfluß abgeben können, die Wurzel der Heiligenverehrung. Neigungen zu all dem sind sicher bereits in den ersten Gemeinden vorhanden gewesen: nicht ihr Dasein ist das Neue im Bilde der Kirche um 300, sondern ihr maßgebender Einfluß. Den aber haben sie gewonnen durch die Annahme des Majoritätsprinzips

in der Kirche, ja durch die Verkirchlichung des Christentums. Für Jesus und Paulus sind das Prius durchaus die einzelnen Persönlichkeiten; eine Kirche Christi kann nur da sein, ist aber auch überall da, wo von Gott ergriffene Menschen sind. Um 300 ist das Prius die Kirche; fromme Menschen können nur da sein, wo die katholische Kirche ist: niemand kann Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat. Damit ist die alsbald auch ausdrücklich gelehrte Präexistenz der Kirche postuliert, eine gnostische Idee zu Recht anerkannt und ein neuer Heilsfaktor konstituiert. Ob ich das Heil erlange, hängt mindestens zur Hälfte davon ab, daß die kirchlichen Heilsapparate gut funktionieren, an deren zauberartige Wirkung man dachte, wenn man von Wiedergeburt und Heiligung redete, höchstens zur Hälfte noch von meinem Entschluß, meiner Gesinnung, meinem Glauben. Diese Verteilung der Aktion auf beiden Seiten — gebend Gott und die Kirche, empfangend die Kirche und der Gläubige — ist das spezifisch „Katholische", eine Verleugnung der Universalität zugunsten eines neuen, wenn auch nicht wie im Judentum nationalen Partikularismus, gerade in dem Augenblick, wo man die Fahne der Katholizität prunkvoll entfaltete.

Solange aber noch Männer wie Origenes und Tertullian, wie Novatian und Eusebius geistige Führer der Kirche hießen, waren das keine irreparablen Schäden. Und der Kirche dieser drei Jahrhunderte bleibt das Verdienst, um des willen man ihr einige Selbstüberschätzung verzeihen darf, die Kontinuität der geschichtlichen Entwickelung gewahrt und die hohen Schätze des Evangeliums, die sie freilich nur mangelhaft verwertete, für spätere Zeitalter treulich gehütet zu haben. Für ein Zeitalter zunächst, das den Weg vom Nicaenum zu Johannes und Paulus zurückfand. Aber auch für ein Zeitalter danach, das, noch im Werden begriffen, aus eben diesen Schätzen Kraft und Freudigkeit schöpfen wird, um auch den letzten Schritt zu tun, damit sich der Kreislauf vollende: den Schritt durch die paulinische Theologie hindurch in die lichte Schlichtheit der Religion Jesu.

Literatur.

Es hat lange gedauert, bis die von der Reformationsbewegung eigentlich provozierte geschichtliche Erforschung der neutestamentlichen Bücher in Angriff genommen worden ist. Rich. Simon, ein französischer Ordenspriester, hat 1689—1693 die erste Geschichte des Neuen Testaments verfaßt, wesentlich aber auch nur die an der Peripherie gelegenen Aufgaben gefördert. Gleich wichtig war als Vorbereitung für Größeres die Befreiung der Exegese von verkehrter Überlieferung und dogmatischem Vorurteil durch Calvin († 1564) und Hugo Grotius († 1645). Um die Kritik der Überlieferung des Neuen Testamentes, vor allem seines Textes haben sich auch Orthodoxe und Pietisten (J. A. Bengel † 1752) verdient gemacht. Aber erst die Zerstörung des Inspirationsbegriffs durch den Rationalismus (J. D. Michaelis und J. S. Semler, beide 1791 †) hat eine sichere Grundlage für eine neutestamentliche Wissenschaft geschaffen, die somit kaum mehr als 100 Jahre alt ist. Die traditionelle Anschauung von der Entstehung des neutestamentlichen Kanons hat bereits Semler selber radikal revidiert, seit 1800 wurden die Untersuchungen über die Entstehung der einzelnen Bücher, Bestreitung ihrer Echtheit, Zuverlässigkeit u. dgl. häufiger. De Wette, K. A. Credner, F. Bleek, Ed. Reuss, B. Weiss stellen mit der Fülle ihrer exegetischen wie literargeschichtlichen Monographieen und mit ihren zusammenfassenden Werken die verschiedenen Typen dieser neuen bis heute reichenden Periode dar. Die Tübinger Schule, F. Chr. Baur, Zeller, Schwegler, Hilgenfeld, Volkmar, Scholten, Colani u. a., hat inzwischen definitiv mit der Isolierung des Neuen Testaments gebrochen, in großem Stil die neutestamentlichen Schriften als Produkte einer Geschichte und zugleich als dürftige Überreste dieser Geschichte mit allen Unvollkommenheiten von solchen gewürdigt: die Geschichte der Religion erhielt hier den gebührenden Vorrang vor der Geschichte der Literatur. Aber Unkenntnis der hinter dem Christentum liegenden Geschichte des Spätjudentums wie das Vorurteil von einer in dem Schema von Satz, Gegensatz und höherer Synthese sich notwendig vollziehenden Selbstentwickelung der Idee des Christentums führte die Tübinger zu einseitigen Ergebnissen. Einige Extreme in Holland — wie Loman und van Manen — denen Bruno Bauer in Bonn aber schon um ein Menschenalter zuvorgekommen war, haben, freudig begrüßt von einzelnen Denkern verschiedener Kulturländer, die das Negativste für das selbstverständlich Wahrscheinlichste hielten, den Kultus der Idee so weit getrieben, daß sie im Neuen Testament gar keine echten Schriften mehr anerkennen, im Grunde keinen Jesus und keinen Paulus mehr, sondern nur eine von Unbekannten uns vorgemalte Christusgestalt und eine in pseudonymen Briefen niedergelegte Paulus-Theologie. Unter den „positiven" Gegnern Baurs hat die geschichtsphilosophische Konstruktion keine geringere Rolle wie bei ihm gespielt. Doch scheint es jetzt der nüchternen, bloß auf das Wirkliche und Nachweisbare bedachten Wissenschaft durch Zusammenfassung der Kräfte aus allen Lagern im wesentlichen gelungen zu sein — trotz der hier entsetzlich grassierenden Überproduktion von seiten Unberufener —, das Neue Testament als die maßgebende Quelle für die Urformen der christlichen Religion zu würdigen und die Zerstückelung der Interessen und der Arbeit (Exegese, Literarkritik, Religionsgeschichte) zu überwinden. Die ernstesten Differenzen bestehen zurzeit in der Textkritik.

Ausgaben des Neuen Testaments: The New Testament in the original Greek. Ed. by Westcott and Hort. 2 Bde. (London 1896. 98.) — Novum Testamentum graece rec.

TISCHENDORF ed. VIII. critica maior. 3 Bde., der dritte von GREGORY (Leipzig, 1869—1894), unentbehrlich für das Studium der Überlieferung des Textes, aber selbst der dort verzeichnete gewaltige Apparat von Varianten ist längst nicht vollständig, am wenigsten bezüglich der syrischen und lateinischen Versionen. — Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt will H. VON SODEN herstellen, doch ist bisher bloß der erste Band (Berlin, 1902—1907), der die Prolegomena enthält, erschienen. — Meisterhafte Übersetzung des Neuen Testaments: C. WEIZSÄCKER, 9. Aufl. (Freiburg i. B., 1899). — Neutestamentliche Apokryphen (darunter auch die „Apostolischen Väter") übersetzt und mit Einleitungen — in Bd. 2 ein Handbuch dazu — herausgegeben von E. HENNECKE (Tübingen, 1904).

Exegese: Das einzige vollständige große Kommentarwerk zum Neuen Testament ist der Kritisch-exegetische Kommentar über das Neue Testament (Göttingen, 1832ff.), angelegt von H. A. W. MEYER, in 6. bis 9. Aufl. von B. WEISS, H. H. WENDT, HEINRICI u. a. bearbeitet; die einzelnen Abteilungen von sehr verschiedenem Wert. Eben das gilt erst recht von dem unter Leitung TH. ZAHNS (Leipzig, 1903—08) stehenden Kommentar zum Neuen Testament, von dem auch noch sehr wichtige Stücke ausstehen.

Literaturgeschichte: H. J. HOLTZMANN, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl. (Freiburg i. B. 1892). — JÜLICHER, Einleitung in das Neue Testament, 5. Aufl. (Tübingen 1906). — TH. ZAHN, Einleitung in das Neue Testament; grundgelehrt und eigenwillig, vom konservativen Standpunkt aus, 3. Aufl. (Leipzig, 1907).

Religionsgeschichte: Statt der vorher üblichen Reihe von Lehrbegriffen Geschichte der christlichen Religion nach den neutestamentlichen Quellen H. J. HOLTZMANN, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 2 Bde. (Freiburg i. B., 1897). — O. PFLEIDERER, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 2 Bde., 2. Aufl. (Berlin, 1902); und: Die Entstehung des Christentums (München, 1905). — P. WERNLE, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl. (Tübingen, 1904).

Leben Jesu: Linie von DAVID FRIEDRICH STRAUSS über RENAN zu KEIM, HASE, B. WEISS, BEYSCHLAG. — OSCAR HOLTZMANN, Leben Jesu (Tübingen, 1901). P. W. SCHMIDT, Die Geschichte Jesu, 2 Bde. (Freiburg i. B. u. Tübingen, 1899 u. 1904). — H. WEINEL, Jesus im 19. Jahrhundert. Neue Bearbeitung (Tübingen, 1907). ALB. SCHWEITZER, Von REIMARUS zu WREDE. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen, 1906) glänzend geschrieben, aber höchst einseitig.

Evangelienkritik: E. RENAN, Les évangiles et la seconde génération chrétienne, (Paris, 1877). C. WEIZSÄCKER, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, 2. Aufl. (Freiburg i. B., 1901). W. BRANDT, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums (Freiburg i. B., 1893). P. WERNLE, Die synoptische Frage (Freiburg i. B., 1899). — J. WELLHAUSEN, Einleitung in die drei ersten Evangelien (Berlin, 1905). — A. LOISY, Les Évangiles synoptiques (Ceffonds, près Montier-en-Der, 1907) I, S. 1—268. — A. HARNACK, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament I—III (Leipzig, 1906—8). A. JÜLICHER, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung (Gießen, 1906).

Paulus: O. PFLEIDERER, Der Paulinismus, 2. Aufl. (Berlin, 1890). — C. CLEMEN, Paulus, sein Leben und Wirken, 2 Bde. (Gießen, 1904). — W. WREDE, Paulus. (Religionsgeschichtl. Volksbücher I, 5/6 [Halle a. S., 1905].) A. JÜLICHER, Paulus und Jesus [Auseinandersetzung mit WREDE], Religionsgeschichtliche Volksbücher I, 14 (Tübingen, 1907). A. MEYER, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? (Tübingen, 1907). H. HOLTZMANN, Zum Thema „Jesus und Paulus" (Protestantische Monatshefte XI, 1907, S. 313—323).

Urchristentum: C. WEIZSÄCKER, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 2. Aufl. (Freiburg i. B., 1892). — R. KNOPF, Das nachapostolische Zeitalter (Tübingen, 1905). — E. GRAFE, Das Urchristentum und das Alte Testament (Tübingen, 1907). E. TRÖLTSCH, Die Soziallehren der christlichen Kirchen (Archiv für Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik XXVI, 1—3, 1908).

Kirchen-, Literatur-, Dogmen- und Kultusgeschichte der nachapostolischen Zeit: s. die Literatur in dem nachstehenden Artikel von A. HARNACK, Kirche u. Staat.

S. 43, Z. 16. Josephus-Interpolation: EUSEB, Kirchengeschichte I, 11, 7f.

S. 43, Z. 22. Talmudisten: LAIBLE, Jesus Christus im Talmud, 2. Aufl. (Leipzig, 1900).

S. 43, Z. 31. Agrapha: Vollständigste Sammlung von RESCH, gesichtet von ROPES, bequemste Übersicht bei PREUSCHEN, Antilegomena, 2. Aufl. (Gießen, 1905); vgl. auch oben S. 128, Z. 8: Neutestamentliche Apokryphen.

S. 43, Z. 42. Über den Geschichtswert des Johannesevangeliums: W. WREDE, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums (Göttingen, 1903).

S. 46, Z. 21. BR. BAUER: Kritik der evangelischen Geschichte, 2. Aufl. (Leipzig, 1846); Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs, 4 Bde. (Berlin, 1850—52); Christus und die Cäsaren (Berlin, 1877). Behufs billiger Beurteilung s. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien (Göttingen, 1901), S. 280—282. Dürftige Nachahmung jüngster Zeit: A. KALTHOFF, Das Christusproblem, 2. Aufl. (Leipzig, 1903).

S. 46, Z. 23. Anders lautet die Entscheidung von P. JENSEN, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Bd. I: Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreiersage und der neutestamentlichen Jesussage (Straßburg, 1906). Nach ihm liegt kein Grund vor, irgend etwas von Jesus Erzähltes für geschichtlich zu halten, die ganze Jesusgeschichte sei nur spätjüdische Umgestaltung des altbabylonischen Gilgamesch-Epos. Durch ein paar Berührungen zwischen den sagenhaften Elementen in den 4 Evangelien und der Gilgamesch-Dichtung ist aber die Person Jesu noch nicht aus der Geschichte beseitigt: schon durch Paulus ist die Linie Jesus-Petrus-Paulus vor jedem Angriff geschützt.

S. 47. Jesus indoeuropäischer Rasse: H. ST. CHAMBERLAIN, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 2. Aufl. (Stuttgart, 1900), S. 210—219.

S. 50. Todestag Jesu: Neueste Berechnung auf 7. April 30 bei E. PREUSCHEN, Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft (Gießen, 1904, 1—17).

S. 54. Jüdisches und Überjüdisches in Jesus: HARNACK, Das Wesen des Christentums (Leipzig, 1900), S. 33—95. J. WELLHAUSEN, Israelitische und jüdische Geschichte, 5. Aufl. (Berlin, 1904), Kap. 23.

S. 54f. Gottesreich: J. WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl. (Göttingen, 1900). P. WERNLE, Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus (Tübingen, 1903).

S. 56. E. SCHÜRER, Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi. (Göttingen, 1903). — H. J. HOLTZMANN, Das messianische Bewußtsein Jesu (Tübingen, 1907).

S. 56, Z. 23. Menschensohn: ein Jesu erst nachträglich beigelegter Titel nach LIETZMANN, Der Menschensohn (Freiburg i. B., 1896); WELLHAUSEN, Skizzen und Vorarbeiten. H. VI (Berlin, 1899), S. 187—215, u. V—VII; O. PFLEIDERER, Das Urchristentum, 2. Aufl. (Berlin, 1902), I. 670—6.

S. 60. Die Beschränkung des Neuen im Evangelium Jesu auf ein Minimum hat verschiedene Motive; bei den Eschatologisten und namentlich bei A. SCHWEITZER soll das schwärmerische Element im Urevangelium gegenüber dem reformatorischen das Übergewicht gewinnen, bei PFLEIDERER und LOISY (s. Evangelium und Kirche, Übersetzung nach der 2. Ausgabe, München 1904, S. 39ff.) soll dem religiösen Geist der Menschheit oder der christlichen Kirche der Anspruch auf Weiterentwickelung des Evangeliums, auf Bereicherung und Vertiefung gewahrt werden. Aber so notwendig die Reaktion gegen eine naive Gleichsetzung des Evangeliums Jesu mit einer kirchlichen Orthodoxie oder der Frömmigkeit des modernen „Liberalen" war und noch lange bleiben wird, darf doch auch der Gegensatz nicht übertrieben werden, und eine geradlinige Aufwärtsbewegung läßt sich in der Geschichte der Religionen wahrlich nicht nachweisen; es hat auch sonst Höhepunkte in der Vergangenheit gegeben, zu denen wieder aufzuklimmen wir Jahrhunderte hindurch mühsam streben.

S. 62. Marc. 12, 17: s. WELLHAUSEN, Das Evangelium Marci (Berlin, 1903), S. 101 über das Urteil RANKES, Weltgesch. III, 1, S. 161 (Leipzig, 1883).

S. 62. Jesu Einseitigkeit: W. HERRMANN, Die sittlichen Weisungen Jesu (Göttingen, 1904), S. 27ff.

S. 65. SCHOPENHAUER, z. B. Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. (Leipzig 1859), I 385; II 188. 706. 715f, 725f.; ähnlich RICH. WAGNER und NIETZSCHE; am einseitigsten TOLSTOI; nicht frei davon FR. NAUMANN, Briefe über Religion (Berlin, 1903).

S. 73. Urgemeinde und Judentum: nach HEGESIPPUS' Bericht bei EUSEB., hist. eccles. II 23, 6 Jakobus, der Bruder des Herrn unablässig im Tempel, um Sündenvergebung für das Volk bittend.

S. 74, Z. 17. „Hier ist eine neue Religionsgemeinschaft, weil ein neuer Kult, entstanden", (s. TRÖLTSCH a. o. — S. 128 — a. Orte S. 292), ist das Urteil der zu der Gemeinde der Christusgläubigen übertretenden Heiden: in ihren Kreisen ist denn auch die Losung: Unser Gott ist Christus, aufgekommen.

S. 76. Über die Bedeutung des Paulus und der späteren christlichen Autoren innerhalb der griechischen Literatur vgl. v. WILAMOWITZ, Kultur der Gegenwart I, 8 S. 188 ff.

S. 77. Andere Berechnungen der Chronologie des Paulus durch HARNACK und E. SCHWARTZ rücken seine Bekehrung um mehrere Jahre herauf. (S. Nachrichten von d. Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 1907, 3.)

S. 77, Z. 6. Zeit der Ankunft des Paulus in Jerusalem: I. Kor. 9, 1 und II. Kor. 5, 17 sind kein Beweis für persönliche Bekanntschaft des Paulus mit Jesu.

S. 78. Apostelekret: HARNACK, Das Apostelekret (Act. 15, 29) und die Blasssche Hypothese. (Sitzungsber. d. K. preuß. Akad. der Wissensch., Phil.-hist. Kl. 1899. XI 150—176.)

S. 79. Reise nach Spanien, zuerst bezeugt im MURATORischen Fragment von etwa 200 n. Chr., Z. 38f. (Ausgabe von LIETZMANN, Bonn [1903]), u. a. von HARNACK und ZAHN als geschichtlich verteidigt.

S. 80. Missionsfahrten des Petrus: I. Kor. 9, 1 und in zahlreichen Apokryphen.

S. 85 f. Bruch mit dem Gesetzesdienst: kleine Inkonsequenzen abgerechnet, wie I. Kor. 9, 8ff. die Berufung auf eine Vorschrift in Deut. 25, 4.

S. 90. Sakramente: HEITMÜLLER, Taufe und Abendmahl bei Paulus (Göttingen, 1903). Vgl. auch I. Kor. 7, 14 „geheiligt ist der ungläubige Mann durch sein (gläubiges) Eheweib".

S. 92. Vgl. P. WENDLAND, die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (Tübingen, 1907).

S. 94, Z. 16. Ignatius' Römerbrief: s. Patrum Apostolicorum opera edd. v. GEBHARDT, HARNACK, ZAHN, Bd. II (Leipzig, 1876) S. 56—58.

S. 95 ff. Einen neuen Versuch, die Rätselhaftigkeit des 4. Evangeliums zu erklären, hat seit 1907 unter dem Beifall von ED. SCHWARTZ J. WELLHAUSEN, Das Evangelium Johannis (Berlin, 1908), unternommen, indem er darin eine Grundschrift und schichtenweise darüber gelagerte Erweiterungen unterscheidet. Die schon von Früheren, CHR. H. WEISSE, AL. SCHWEIZER, F. SPITTA erhobenen Bedenken gegen die Einheit des Johannesevangeliums gewinnen da an aufregender Kraft, rätselhaft aber bleibt die Komposition immer noch. Jedenfalls bilden die Mitarbeiter an den Johannesschriften — außer Apokalypse — eine merkwürdig eng zusammengehörige Gruppe.

S. 100. Klein an Geist: so heißt Papias, Bischof von Hierapolis, bei EUSEBIUS, hist. eccl. III 39, 13.

S. 101, Z. 36. II. Clemens: cap. 16. s. Patrum Apostol. op. (zu S. 94) I, 1876. p. 134 ff.

S. 102, Z. 9. 1000jähriges Reich: der in der späteren Kirche perhorreszierte Chiliasmus beherrscht förmlich die christlichen Schriftsteller des 2. Jahrhunderts; darum hat man so viele ihrer Werke untergehen lassen.

S. 102, Z. 14. Apologeten: vorläufig allein vollständig bei J. C. TH. VON OTTO, 9 Bde., 3. Aufl. (Jena, 1876 ff.).

S. 104. Gnosis: s. außer den Abschnitten in HARNACKS Dogmengeschichte I und PFLEIDERERS Urchristentum II: LIECHTENHAN, Die Offenbarung im Gnostizismus (Göttingen, 1901).

S. 104, Z. 12. Die mandäische Religion: W. BRANDT (Leipzig, 1889). — Vgl. NÖLDEKE, Kultur der Gegenwart I, 7 S. 122.

S. 104, Z. 13. Ophiten, Naassener: beides gnostische Schlangenanbeter.

S. 106. Manichäismus: K. KESSLER, Mânî, Bd. I (Berlin, 1889). Noch nicht entbehrlich FLÜGEL, Mani, seine Lehren und seine Schriften (Leipzig, 1862). — Vgl. Oldenberg, Kultur der Gegenwart I, 3,1 S. 85.

S. 112, Z. 39. Origenes' aristokratischer Zug: s. seinen Johanneskommentar XIII 16, 98, hsg. von PREUSCHEN (Leipzig, 1903), S. 240.

S. 113. Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, hsg. von KOETSCHAU (Freiburg i. B., 1894).

S. 115. Prioritätsanspruch der Christen: TERTULLIANS Schrift de praescriptione haereticorum; CYPRIAN de catholicae ecclesiae unitate c. 12.

S. 115 f. Kanon: TH. ZAHN, Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2. Aufl. (Leipzig, 1904). — Eine der wichtigsten Quellen bleibt EUSEB., hist. eccl. VII, 25 und III, 25.

S. 115, Z. 44. „Katholische", d. h. „allgemeine" Briefe nennt man seit dem 3. Jahrhundert die (7) von andern Aposteln als Paulus verfaßten Briefe, weil sie nicht wie die großen paulinischen an einzelne Gemeinden gerichtet, sondern für die ganze Kirche bestimmt sind.

S. 116 f. Glaubensregel: F. KATTENBUSCH, Das apostolische Symbol, seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche, 2 Bde. (Leipzig, 1894 u. 1900). — Texte bei HAHN, Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln der alten Kirche, 3. Aufl. mit Anhang von AD. HARNACK (Breslau, 1897).

S. 117 f. Einheit des Episkopats: s. CYPRIAN de cath. eccl. unitate c. 5.

S. 121. Wiedertaufe: s. CYPRIAN schon de cath. eccl. unit. c. 11, „dort (im Schisma) werden die Menschen nicht abgewaschen, sondern vielmehr beschmutzt, ihre Sünden werden nicht fortgenommen, sondern gehäuft".

S. 126. Präexistenz der Kirche: s. CYPRIAN de cath. eccl. unit. c. 7.

KIRCHE UND STAAT BIS ZUR GRÜNDUNG DER STAATSKIRCHE.

Von

Adolf Harnack.

Einleitung. Das Christentum als Religion im eigentlichen Sinn des Wortes enthielt nichts, was dem römischen Staat unerträglich erscheinen mußte, im Gegenteil — nachdem er längst einen modus vivendi mit der jüdischen Religion gefunden hatte, konnte es nicht schwer erscheinen, einen solchen mit der christlichen Religion herzustellen; denn dieser fehlten manche Elemente, die dem Staate am Judentum besonders anstößig waren.

Auch die Exklusivität der christlichen Religion und ihre Organisation in Form von Kirchen waren an sich nichts Unerträgliches; aber sie wurden es, weil das Christentum Anspruch auf die gesamte Bevölkerung des orbis Romanus erhob, und weil seine Organisation demgemäß das ganze Reich zu umspannen suchte. Erst in der Kombination der Exklusivität und der Organisation mit dem Universalismus erschienen die Christen als Reichsfeinde und waren es vom Standpunkte des Staates wirklich.

Ein Ausgleich auf dem Boden des antiken und nationalen Staates war unmöglich, d. h. dieser Staat konnte nicht er selbst bleiben und zugleich die Kirche dulden. Allein er erlebte — ganz unabhängig von der Zerstörungsarbeit der Kirche — im dritten Jahrhundert eine Umbildung: er verlor das nationale Element, das er noch besaß und hörte in Wahrheit auf, römischer Staat zu sein. Die Kirche aber erlangte im Laufe des dritten Jahrhunderts wirklich eine universale Organisation. Sicheres war für sie indessen damit noch nicht gewonnen; denn ohne Anlehnung vermag sie nicht zu leben. Sie kann in einem ihr feindlichen Staat existieren, aber nicht in einem aufgelösten. Auch in dem feindlichen findet sie die Anlehnung, die sie braucht; mit dem verfallenden müßte sie bald selbst verfallen; denn sie zieht die Kräfte ihrer universalen Organisation zum größten Teil eben aus dem Staat.

Dies war die Situation, in die Diokletian eintrat: er schuf wieder einen Staat, zwar nicht mehr den alten, aber doch einen wirklichen und zentralisierten. Dieser neue Staat war der Kirche darin ähnlich, daß er alles nivellierte und eigentlich an keine Nation als herrschende mehr

gebunden war. Nachdem er geschaffen, sollte die Organisation der Kirche zertrümmert werden. Die Verfolgung des Diokletian, Maximinian, Galerius und Maximinus Daza ist die heftigste und längste, welche die Kirche erlebt hat; aber diese zeigte sich der Verfolgung überlegen. Sie erhielt sich, man kann sagen, ungeschwächt. Der entnationalisierte Staat vermochte der universalen Theokratie der Kirche ebensowenig Herr zu werden wie der frühere halbnationale. Diese Lage hat Konstantin vorgefunden, und er tat den einzigen Schritt, der zu tun möglich war: er verkuppelte den diokletianischen Staat mit der Kirche. In der Form einer Unterordnung dieser unter jenem konnte die Vereinigung sich nicht vollziehen; die Kirche war zu mächtig. Also mußte ein kompliziertes System von Über- und Unterordnung eintreten, und als ein solches System stellt sich in der Tat nicht erst die Schöpfung des Gratian und Theodosius, sondern schon die Konstantins dar. Auf einer Reihe von Linien des öffentlichen Lebens erscheint der Staat als der übergeordnete, aber in einer andern Reihe steht die Kirche an der Spitze und hat die Leitung in den Händen. Ein Gleichgewicht sollte hergestellt werden, und man kann zugeben, daß es bis zu einem gewissen Grade erreicht und festgehalten worden ist. Indessen es liegt in der Natur der Dinge, daß bei einem solchen Verhältnis der Staat — nicht die Kirche — stets in Gefahr steht, seine Autorität zu verlieren und aufgelöst zu werden; denn wenn er eine göttliche Mission der Kirche auf dem Gebiete der öffentlichen Ordnung anerkennt, so hat er selbst damit im Grunde bereits abgedankt. Was er dann noch dem „göttlichen" Recht der Kirche entgegenzusetzen vermag, ist schwach und eindruckslos. Geschlagen auf dem Felde der Idee, in mühsamer Sophistik sein souveränes Recht verteidigend, sind Polizei und Militär die einzigen Stützen, die ihm bleiben. Nur wenn es dem Herrscher gelingt, den wirklichen, nicht nur den titulären Oberpontifikat an sich zu reißen, vermag er der Kirche Herr zu werden. Aber damit ist dann auch die Peripetie zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt: die Kirche als selbständige Größe verschwindet dann wieder. Man kann aber auch sagen, daß der Staat verschwindet: eine Art von Theokratie tritt an die Stelle beider, die man beliebig einen verkirchlichten Staat oder eine verstaatlichte Kirche nennen kann. Im ganzen christlichen Orient, d. h. im Gebiete der orientalischen Kirche, ist dieser Zustand eingetreten, und er ist durch die Invasion und Etablierung des Islams daselbst noch verstärkt worden. Selbständige staatliche und nationale Gesichtspunkte sind dort in einem solchen Maße verkümmert, daß die Konfessionsfrage alles bestimmt und beherrscht. Jeder Konfessionswechsel ist dort einem Wechsel der Nationalität gleich: der Mensch ist zunächst nicht Türke oder Grieche oder Armenier, sondern er ist Muslim oder Orthodoxer oder Anhänger des armenischen Bekenntnisses. Nur scheinbar spielt im Abendland infolge der imponierenden Stellung des römischen Stuhles die Kirche eine größere Rolle; in Wahrheit ist ihre Macht viel geringer; denn im Abendland hat

sich wieder eine selbständige Staatsgewalt entwickelt, und die Nationalitäten sind als solche — ohne ein religiöses Bekenntnis — wichtige Faktoren. Theokratisch ist nur der Orient geworden; im Abendland beruht das politische Leben in hohem Maße auf den Spannungen zwischen der Kirche einerseits und den nationalen und staatlichen Faktoren andererseits.

Doch diese Entwickelungen liegen außerhalb des Rahmens unserer Betrachtung. Sie möchte den Blick bei den drei Jahrhunderten festhalten, die ihren Abschluß in der konstantinischen Schöpfung gefunden haben, in jenem System von Über- und Unterordnung des Staates und der Kirche, das die folgenden Jahrhunderte beherrscht hat.

Alter der Rechtsbildung in der Kirche.

1. Entstehung der Rechtsbildung in der Kirche. In einen Konflikt mit dem Staate kann die Kirche nur dann treten, wenn sie seine Rechtsordnungen verletzt oder eigene Rechtsordnungen ausbildet, die den staatlichen entgegenstehen. Wie alt ist die Rechtsbildung in der Kirche? Als Religion im strengsten Sinne des Wortes vermochte das Christentum kein — oder nur ein streng sakrales — Recht zu erzeugen; denn es war geistig, innerlich und jenseitig. Dennoch ist es schon frühe zu Rechtsbildungen gekommen. Wie sind sie entstanden?

Jesus.

Augenscheinlich gehen ihre Anfänge nicht auf eine Wurzel zurück, und vollends aussichtslos ist es, irgendeinen Ausspruch Jesu hier an die Spitze zu stellen, selbst wenn die Sprüche, auf die man sich zu berufen pflegt, zuverlässiger wären, als sie es sind. Die am häufigsten herbeigezogenen Matth. 16, 18 und 18, 17 — die einzigen, in denen das Wort „Kirche“ sich im Munde Jesu findet — sind als echt nicht zu halten. Dazu aus Matth. 16, 18 läßt sich, auch angenommen, der Spruch sei echt, schlechterdings nichts deduzieren, was für die Anfänge einer Rechtsbildung in der Kirche in Betracht kommen könnte; denn der Ausspruch gilt der Person des Petrus und ihr allein und ist außerdem nicht rechtlicher Natur, auch wenn man dem Begriff des Rechtes die weiteste Fassung gibt. Ungefähr dasselbe ist von der Stelle Joh. 21, 15–17 zu sagen. Sie hat es nur mit Petrus zu tun, und nichts weist darauf hin, daß später einem anderen zukommen soll, was diesem Apostel zugesagt ist. Auch wird ihm nicht ein Recht eingeräumt, sondern eine Pflicht auferlegt, aus der man allerdings auch Rechte nach Belieben, aber ohne Gewähr, zu deduzieren vermag. Matth. 18, 17 legt der Kirche, d. h. der Gemeinde, allerdings eine Disziplinargewalt bis zum Ausschluß bei; allein der Spruch stammt, wie bemerkt, nicht von Jesus, sondern aus der Gemeinde. Es bleiben nur die wesentlich identischen Sprüche Matth. 16, 11; 18, 18 und Joh. 20, 23. Sie sprechen den Aposteln (bez. dem Petrus) die Gewalt zu, die Sünden zu vergeben oder zu behalten. Auch diese Sprüche sind kritisch nicht unverdächtig; indessen sie mögen echt sein. Aber die Vergebung hat ihrem eigentlichen Wesen nach mit dem Rechte nichts zu tun:

es müssen vielmehr erst rechtliche Momente von außen hinzukommen, um ihr eine rechtliche Natur zu verleihen. Also sind auch diese Sprüche an sich ungeeignet, als Ausgangspunkte für die Rechtsbildung in der Kirche zu dienen.

Die wirklichen Ausgangspunkte muß man in der Haltung der ältesten Gemeinden suchen. Nimmt man aber den Standort bei diesen, so macht man sofort dieselbe Beobachtung wie in bezug auf so viele andere Anfänge kirchlicher Einrichtungen: sie erscheinen fast vom ersten Moment an höchst kompliziert, weil die Kirche nicht in jeder Beziehung eine Neuschöpfung gewesen ist, sondern auch die Transformation eines älteren Gebildes darstellt, ferner weil sie das Leben von Anfang an in seiner ganzen Breite ergriff und mit Beschlag belegte, endlich weil sie in ein hochkultiviertes Zeitalter eintrat, dessen Rechtsordnungen ihr zum Teil anstößig und feindlich, zum Teil willkommen und förderlich waren. Die wirklichen Ausgangspunkte der Rechtsbildung.

Sie war eine Transformation der Judenkirche und der Synagoge: von hier aus erklärt sich wie der Antrieb zu gewissen Rechtsbildungen so auch die Form, in welche sie sie faßte.

Sie legte Beschlag auf das gesamte Leben und Denken ihrer Gläubigen sowie auf ihr gesellschaftliches Verhältnis zueinander und suchte alles einer festen Ordnung zu unterwerfen: damit aber war eine Rechtsbildung notwendig gefordert.

Sie sah sich einem hochkultivierten Staate gegenüber, zu dessen Rechte sie aber von Anfang an ein eindeutiges Verhältnis nicht zu gewinnen vermochte. Hätte sie einfach auf ihn eingehen können, so wäre es zu einer eigenen Rechtsbildung nur in sehr bescheidenem Umfange gekommen; hätte sie ihn umgekehrt in jeder Beziehung negiert, so wäre sie bald von ihm zertrümmert worden. Eben weil ihr Verhältnis zu ihm ein kompliziertes war, weil sie sich zugleich ihm unterordnete und ihn bekämpfte, ihn sich zum Vorbild nahm und ihn negierte, kam es zu dauernden Rechtsbildungen in ihrer Mitte.

Hiermit sind bereits drei Wurzeln des werdenden Kirchenrechts aufgedeckt; es fragt sich, wie sich die einzelnen Rechtsgebiete zu ihnen verhalten, und ob sie sich reinlich auf sie verteilen lassen. Diese Frage wird zu verneinen sein; es wirkten vielmehr die angegebenen Elemente zum Teil in der gleichen Richtung und verstärkten sich gegenseitig.

Man kann der Kirche vorwerfen, daß sie, in dem Maße als sie sich ausbreitete, durch ihre Rechtsordnungen den Staat geschwächt hat; allein man darf nicht vergessen, was sie ihm brachte, indem sie ihn einschränkte. Der Bund zwischen christlicher Kirche und Staat hat die zivilisierte Menschheit auf eine höhere Stufe gehoben. Erst in diesem Bunde ist der Mensch im Menschen zur Anerkennung gelangt und sind der geschichtlichen Entwickelung die Ziele gesteckt worden, zu denen sie sich jetzt bewegt. Der wahre Kosmopolitismus, die Ideen der geistigen Freiheit, der Gleichheit und Brüderlichkeit sind erst auf diesem Boden

eine Macht geworden, und die christliche Gottesidee bestimmte als ein still, aber mächtig wirkender Koeffizient den Gang der Geschichte und sicherte wie den Adel so die Verantwortlichkeit der Persönlichkeit.

Auf den folgenden Blättern habe ich den Versuch gemacht, zu zeigen, wie sich in den ersten drei Jahrhunderten Kirche und Staat immer näher gekommen sind, bis sie sich endlich gefunden haben. Es ist üblich, die Geschichte des Verhältnisses der beiden Größen in diesem Zeitraum fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Kampfes zu betrachten; aber diese Betrachtung kann nicht die des Universalhistorikers sein. Was unter und durch Konstantin geworden ist, muß eine lange Vorbereitung gehabt haben, und die Stadien dieser Vorbereitung müssen sich nachweisen lassen. Nichts Dauerndes in der Geschichte kann improvisiert gewesen sein. Man muß hier freilich zwischen den Zeilen zu lesen verstehen; denn die zeitgenössischen Berichterstatter haben gewöhnlich — und so auch hier — von dem, was sich vorbereitet, keine Kenntnis. Sie hören und sehen nur die Stürme, die über das Land brausen; aber daß sich in diesen Stürmen ein neuer Frühling ankündigt, werden sie nicht gewahr.

Verhältnis zum Staat: Ablehnung.

II. Die Kirche im ersten Jahrhundert (ca. 30–130) in ihrem Verhältnis zum Staat und zur Kultur. Die Christen des ersten Jahrhunderts verzichteten auf ihr irdisches Bürgerrecht, wenn sie es auch nicht preisgaben. Sie empfanden sich als Fremdlinge in der Welt und darum auch als Fremdlinge im Staat. Sie hatten einer überirdischen Botschaft Glauben geschenkt, daß sie Bürger eines himmlischen Reiches seien, daß diese Welt demnächst aufhören und das neue Reich, die sichtbare Herrschaft Gottes auf Erden, anfangen werde. Welches Interesse konnten sie noch für das Diesseits und für den Staat haben? Aber nicht nur etwas Gleichgültiges war ihnen der Staat. Da er die Götzendiener beschützte und den Götzendienst in Kraft erhielt, so stand er offenbar unter dem Einfluß der Dämonen, und sofern er die wichtigste Stütze des Polytheismus war, war er augenscheinlich der Hauptsitz des Teufels. Liegt die ganze Welt „in dem Bösen", so auch der Staat. Zwischen Kirche und Staat, Christus und Belial kann es keine Gemeinschaft geben. In diesem Sinne hat z. B. Johannes seine Offenbarung geschrieben.

Verhältnis zum Staat: Zustimmung.

Allein neben dieser Betrachtung gab es andere, die in eine ganz andere Richtung führten, und auch sie machten sich mit zwingender Gewalt geltend. Hat nicht dieser Staat mit seinem Augustus die Völkerwelt geeinigt, der Welt den Frieden gebracht und darin eine göttliche Mission bewährt? Bestraft er nicht die Bösen und hemmt er nicht die Ungerechtigkeit? Hat er nicht in vielen Fällen die Christen vor der wilden Leidenschaft des Pöbels geschützt, vor allem auch vor dem Haß des gottverlassenen Volkes, das seinen Messias verworfen hat? Hat er nicht die Weissagung Christi erfüllt und das Gericht vollzogen an diesem Volke der Juden, ihren Tempel zerstört, ihre Stadt dem Boden gleichgemacht und

sie selbst zerstreut? Endlich — hat nicht Jesus Christus selbst den Römern Gehorsam bewiesen: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist", und hat nicht sein großer Apostel gelehrt: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat"? Ja, nicht nur zum Gehorsam gegen den Staat waren die Christen angewiesen, auch beten sollten sie für das Reich und den Kaiser. Und sie taten, was ihnen befohlen war: sie beteten in jedem Gottesdienste für sie.

Complexio oppositorum.

Was wir heute, sei es kopfschüttelnd, sei es bewundernd, am Katholizismus beobachten, die complexio oppositorum, geht in seinen Anfängen bereits auf das älteste Christentum zurück. Es zeigt sich auf allen Linien der Lebensbewegung der neuen Religion, also auch auf der politischen: der Thron des Satan ist in Rom aufgerichtet, und hinter jedem Kaiserbilde lauert der Dämon; das ganze Reich geht dem Untergang entgegen und wartet auf die Flammen, die es verzehren sollen. Aber eben dieses Reich hat einen göttlichen Auftrag, und sein Herrscher, der es geeinigt hat und regiert, strahlt in seiner irdischen Monarchie die himmlische Monarchie selbst ab! Kann ein und dasselbe Gemüt beides empfinden, ein und derselbe Kopf beides nebeneinander denken? Unnütze Frage! So haben sie empfunden, wechselnd — oft in jähem Übergang — zwischen der Tages- und der Nachtansicht. Schlimm nur, wenn beide sich vermischten: eine argwöhnische und unwahrhaftige Reichsfreundlichkeit mußte die Folge sein.

Verhältnis zur Philosophie: Ablehnung.

Mit dem Staat war die Kultur aufs innigste verflochten. Zwar war der Staat längst nicht mehr Grund, Klammer und Ziel aller geistigen Betätigungen. Die „Philosophie" hatte das unermeßliche Gebiet neben ihm entdeckt und ging auf selbstgebahnten Pfaden ihre eigenen Wege zu eigenen Zielen; aber doch gab es noch eine freilich immer mehr sich auflösende Einheit des Politischen, des Religiösen und des Intellektuellen. Eben deshalb aber empfand das jugendliche Christentum dieses alles als ein Fremdes und Verwerfliches. Es war doch alles vom „Götzendienst" durchsetzt, und dazu mußte die „Forschung" denen als ein Unnützes und Verwegenes erscheinen, die in ihrem Glauben alles Wissenswürdige bereits zu besitzen meinten. „Lasset euch nicht durch die Philosophie verführen", mußte hier die Losung sein. Gott hat die Weisheit der Weisen durch das Evangelium zuschanden gemacht!

Verhältnis zur Philosophie: Zustimmung.

Allein nur im heißen Kampfe konnte diese Losung ausgegeben werden. Sobald er sich abschwächte, forderten andere Erwägungen ihr Recht. Lehrt jene Philosophie nicht so manches, was auch der Glaube lehrt? Ist sie nicht bis zum Begriff des einen, geistigen Gottes vorgedrungen? Ist nicht auch ihr das Gute das Beste und Mächtigste? Hat es nicht Philosophen gegeben, die sich den Irrtümern der Menge und den verwerflichen Meinungen des Tages entgegengestellt haben? Hat es nicht Einen gegeben, der für seine Überzeugung gestorben ist? Und weiter: knüpft der christliche Glaube nicht an die Vernunft und Freiheit des Menschen

an, an jene Vernunft und Freiheit, die Gott geschaffen hat? Ist die Seele nicht von Natur eine Christin? Wenn sie das aber ist, wie darf man vernachlässigen, was sie bezeugt? Was aber ist die Philosophie anders als die Sprache des Geistes und der Seele? Und wie kann man die christliche Lehre verkündigen und nahe bringen, ohne an das heilige Gut anzuknüpfen, welches der Geist unverlierbar in sich besitzt?

Complexio oppositorum.

Auch hier also ist eine complexio oppositorum gegeben! Eben die Philosophie, die in ihrer Verflechtung mit dem Götzendienst etwas Dämonisches hat, ist doch auch ein Inbegriff anfangender Wahrheiten, eine Abstrahlung der Wahrheit mitten im Schatten des Todes. Man mochte den Schatten noch so stark empfinden, aber man mußte doch auch das Licht sehen. Eine Religion, welche sich zu Gott, dem Herrn Himmels und der Erde, bekennt, welche den Anspruch erhebt, nicht Volks-, sondern Weltreligion zu sein, kann sich auf die Dauer nicht bloß negativ zur Geschichte der Menschheit und dem, was in ihr erarbeitet worden ist, verhalten. Sie kann auch nicht dabei verharren, ihre eigene Vorgeschichte nur auf der schmalen Linie der Geschichte einiger Propheten oder eines kleinen Volkes anzuerkennen. Schon in der Apostelgeschichte wird dem Petrus das Wort in den Mund gelegt: „Nun erfahre ich in der Wahrheit, daß Gott die Person nicht ansieht, sondern in allerlei Volk wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm.“ Und der große Heidenapostel Paulus hat gelehrt, daß Gott sein Wesen und seinen Willen überall offenbart habe. In Momenten hoher Begeisterung und Freudigkeit konnte er der kleinen Schar seiner bekehrten Brüder zurufen: „Alles ist euer.“

Feste kirchliche Ordnungen.

Der enge Zusammenschluß der Christen untereinander, der Abschluß gegen die „Auswärtigen“, die Grundsätze einer heiligen Lebensführung und das Vorbild der Synagogen, denen man entstammt war, mußten mit innerer Notwendigkeit besondere Ordnungen erzeugen, in denen sich bereits die Kirche als ein Staat im Staate darzustellen anfing. Die wichtigsten dieser ursprünglichen Ordnungen waren folgende: 1) eine feste Kultusregel, welche die Gläubigen verpflichtete, täglich zusammenzukommen, 2) eine gemeinsame Kasse (für jede Gemeinde besonders), aus der die Armen und Hilfsbedürftigen unterstützt wurden, 3) Gemeindebeamte, welche teils als Disziplinärbeamte das sittliche Leben überwachten, teils als Kultus- und Wohlfahrtsbeamte wirkten, 4) eine feste und strenge Ehe- und Familienordnung, welche über die staatlich festgesetzten Regeln weit hinausging, 5) die Anfänge einer eigenen Prozeßordnung — den Christen wurde es untersagt, bei den heidnischen Gerichten in Zivilstreitigkeiten, die unter ihnen ausbrachen, Recht zu suchen; außerdem finden wir bereits eine Strafordnung in Kraft mit Ermahnungen, Warnungen und dem Banne, der den kirchlichen Tod der Betreffenden bedeutete, 6) die Anfänge von interekklesiastischen Ordnungen, welche die weit verstreuten Gemeinden durch Kollekten und brieflichen Austausch miteinander verbanden, ihren reisen-

den Gliedern Gastfreundschaft und Arbeitsnachweis zusicherten und eine Gemeinsamkeit der Entwickelung in allen wichtigeren Fragen verbürgen sollten. Berufsmäßige Missionare hielten zudem noch die Verbindung der Gemeinden miteinander aufrecht. Ein einheitliches Zentrum, wie es das Judentum in Jerusalem besaß, solange der Tempel bestand, hatte die älteste Christenheit nicht, wohl aber mehrere Zentren, unter denen bald die Welthauptstadt das wichtigste wurde.

Die römische Obrigkeit wird aufmerksam.

Die römische Obrigkeit mußte frühe auf diese Bewegung aufmerksam werden. Die Zeit, in der sie sie als eine rein innerjüdische Erscheinung beurteilt hat, dauerte nicht lange. Sobald sie diesen Irrtum abgestreift hatte, war sie auch prinzipiell von der Staatsgefährlichkeit der Kirche überzeugt; denn ihre Mitglieder erschienen als Atheisten, verweigerten die Verehrung der Kaiserbilder und bildeten eine geheime Gesellschaft im Sinne des Gesetzes. Allein die prinzipielle Überzeugung von der Staatsgefährlichkeit der Christen hatte nicht die Folge, daß der Staat sie aufsuchte, um sie auszurotten. Daraus kann man entnehmen, daß er die faktische Gefahr, mit der sie das Staatswesen bedrohten, noch nicht hoch anschlug. Mehr unter dem Druck der öffentlichen Meinung und des Pöbels, die der neuen Religion sehr feindlich waren, und auf Grund jüdischer Denunziationen und Verleumdungen schritt er in einzelnen Fällen blutig gegen die Christen ein. Darüber freilich ließ er die Christen nicht im Zweifel, daß sie als Majestätsverbrecher sämtlich das Leben verwirkt hätten, und daß er auf Grund des Gesetzes jederzeit in der Lage sei, sie blutig zu unterdrücken.

III. Die Kirche im zweiten Jahrhundert (ca. 130–250) in ihrem Verhältnis zum Staat und zur Kultur. Das zweite Jahrhundert des Bestehens der christlichen Gemeinden (ca. 130 bis ca. 230) zeigt bereits auf allen Linien eine Entwickelung, die sich dem Staate und der Gesellschaft entgegenbewegt. An der Verfassung der Gemeinden und ihrem Leben, an der Lehre und der Literatur, an der Frömmigkeit und dem Kultus, endlich auch an der Beurteilung des Staates und an den Rechtsordnungen, die sich ausbildeten, ist dies nachzuweisen.

Die Verfassung der Gemeinden.

1) Die Verfassung der Gemeinden hatte schon in dem ersten Jahrhundert die größten Wandlungen in rapidem Fortschritt durchgemacht. Ursprünglich mögen die Gemeinden auf dem Boden der religiösen Gleichheit ihrer Mitglieder sehr verschieden verfaßt gewesen sein (die einen lehnten sich mehr an die Synagogen an, die anderen an die Ordnungen freier Kultvereine, die dritten an einen hervorragenden Patron oder Evangelisten usw.), aber allmählich erzeugten in den größer werdenden Gemeinden die gleichen Bedürfnisse gleiche Organisationen. Neben den Missionaren und Geistträgern hatte sich ein Rat der Alten etabliert, der bald zu einem gewählten Presbyterkollegium wurde; aber auch Beamte für das Ökonomische, die Armenpflege und den Kultus waren hervorgetreten.

Unter diesen Beamten hatte sich schon frühe einer als der eigentlich Leitende geltend gemacht, und da er auch Sitz und Stimme im Presbyterkollegium hatte, welches für die Ordnung und Zucht in den Gemeinden sorgte, verstärkte sich seine Stellung. Als die berufsmäßigen Evangelisten, Propheten und Lehrer immer seltener wurden und die Missionsorganisation der Kirchen in eine streng lokale überging, wurde dieser Kultusbeamte auch Lehrbeamte. Damit war die monarchische Stellung des Bischofs erreicht und entschieden. Sie hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach zuerst in Syrien und Kleinasien ausgebildet, aber um das Jahr 150 scheint sie sich überall in den Kirchen durchgesetzt zu haben. Dem Bischof zur Seite stand das Presbyterkollegium; dienende Beamte des Bischofs bei dem Kultus und der Armenpflege waren die Diakonen.

Der Klerus ein Stand über den Gemeinden.

Kaum war diese Ordnung gewonnen, so entwickelte sie sich zu einem Stande über den Gemeinden. Dies lag in der Natur der Sache. Zwar wurden die Beamten von den Gemeinden gewählt, aber die Wahlhandlung lag faktisch sehr bald in den Händen der Beamten selbst, bez. des Bischofs, und jenen blieb nur ein ziemlich wertloses Recht der Zustimmung oder Ablehnung. „Geehrte" hatte es stets in den Gemeinden gegeben; ursprünglich waren es die Geistträger und asketischen Heroen gewesen. Der Wandel, daß nun die Beamten in erster Linie die „Geehrten" wurden, wurde daher nicht so stark empfunden, wenn er sich auch nicht ohne Gegenwirkungen vollzogen hat. Am stärksten wurde er durch die Tatsache befördert, daß sich eine stets wachsende Anzahl der Christen durch ihre Lauigkeit selbst von der Leitung der Gemeinde ausschloß. Weil sie ihre Pflichten vernachlässigten, verloren sie auch ihre Rechte — auf diesem Wege hat sich stets die Umwandlung der Demokratie in die Aristokratie bez. Monarchie vollzogen. So entwickelte sich aus einer Verbindung, in der ursprünglich der „Geist" und die Bruderliebe allein regiert hatten, eine rechtlich verfaßte, aristokratisch-monarchische Gemeinschaft, deren Ordnungen in vielen Stücken mit den Ordnungen der Stadtverwaltungen, in anderen mit den Ordnungen der Philosophenschulen übereinstimmten, und deren Beamte (voran der Bischof) in ihren Kreisen mächtiger waren als die städtischen Beamten in den ihrigen.

Zusammenschluß der Gemeinden. Provinzialkirchen.

Die Entwickelung der Verfassung blieb aber bei der Organisation der Einzelgemeinde nicht stehen; die Anpassung an die bürgerlichen und staatlichen Ordnungen griff weiter um sich. Es lag das ebenso in der Natur der äußeren Verhältnisse wie in der Natur der christlichen Religion, die auf einen größeren Bruderbund angelegt war und ihn wirksam zum Ausdruck bringen mußte. Schon die ältesten Missionare waren nicht nur in die Städte, sondern auch in die Provinzen gegangen, d. h. wie sie ihr Arbeitsfeld in Provinzen geteilt vor sich sahen, so paßten sie sich mit ihrer Tätigkeit dieser Einteilung an. Korinth wurde das Zentrum für die Mission in Achaja, Ephesus für die in Kleinasien, wie schon vorher Jerusalem den Mittelpunkt der judäischen, Antiochia den der syrischen und

kilikischen Mission gebildet hatte. Im Laufe des zweiten Jahrhunderts schlossen sich nun die Gemeinden einer Provinz noch enger zusammen und bildeten einen größeren Verein, ohne die Selbständigkeit der Einzelgemeinde preiszugeben. Das wichtigste Mittel für diesen Zusammenschluß wurden die Provinzialsynoden, die zuerst in Asien und Phrygien gehalten worden sind — nach dem Vorbilde der provinzialen Landtage —, aber sich bald überallhin verbreiteten. Diese Provinzialsynoden sind die Voraussetzungen gewesen für die Entstehung des Metropoliten, d. h. des Oberbischofs (in der Regel war er der Bischof der Provinzialhauptstadt), der ein gewisses Recht der Aufsicht über die Christen der ganzen Provinz samt ihren Beamten erhielt, vor allem aber die Befugnis, bei der Bestellung der Bischöfe der Provinz mitzuwirken. Durch die provinziale Organisation wandelte sich die Kirche aus einem fast schon unübersehbaren Haufen von Einzelgemeinden in ein System von Provinzialkirchen. Sie wurde dadurch ein politisch bedeutend wichtigerer Faktor.

Die große antignostische Konföderation.

Allein auch diese Zusammenfassung konnte noch nicht die endgültige sein. Der ideale Gedanke des neuen Geschlechts, der neuen Menschheit als Einheit mußte noch weiter treiben, und der römische orbis terrarum zeigte den Weg und enthielt bereits die Form zukünftiger Verbindung. Indessen hätte sich die nähere Verbindung aller Kirchen untereinander wohl verzögert, wenn sie nicht ein gemeinsamer Kampf zusammen geschlossen hätte. Das Christliche nahm im Laufe des zweiten Jahrhunderts sehr verschiedene Gestalten an und suchte sich mit den verschiedensten Denkweisen und Mysterien zu verbinden. Hieraus entwickelten sich Kultvereine und Schulen, die zwar dem Bekenntnis zu Jesus Christus als der höchsten Offenbarung Gottes treu blieben, aber sich sonst von der alten Überlieferung weit entfernten. Den Bischöfen und der Mehrzahl der Christen erschienen diese „gnostischen“ Bildungen höchst gefährlich, und in der Tat drohte die neue Religion hier in die Zeitvorstellungen zu zerfließen. Man suchte sich daher durch feste Ordnungen gegen dieses „falsche“ Christentum abzusperren. So schloß sich seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts und während der ersten Hälfte des dritten eine große Anzahl von Gemeinden in West und Ost zu einer Konföderation zusammen. Grundlagen derselben wurden „die apostolische Glaubensregel“, die man aus der Überlieferung zusammenstellte, „der apostolische Schriftenkanon“ (das Neue Testament), den man aus den gelesensten und zuverlässigsten Schriften bildete, und die Anerkennung des apostolischen Amts der Bischöfe. Man erklärte nun, daß nur diejenigen wirkliche Christen seien, welche dieser Konföderation angehören und sich damit jenen Regeln unterwerfen. Um das Jahr 220 gab es nicht mehr nur eine ideale, geistige Kircheneinheit — die in der Welt zerstreuten Kinder Gottes, die Bürger einer himmlischen Gemeinschaft sind und auf die Offenbarung des Reiches Christi warten —, sondern es gab eine sichtbare, vom Euphrat bis nach Spanien sich erstreckende

Kirche, die auf festen Ordnungen und Gesetzen ruhte, also ein politischer Organismus war. Einen anerkannten Mittelpunkt besaß diese Kirche nicht, aber unter Führung der römischen Gemeinde war die große Konföderation zustande gekommen. In ihrer Mitte hatten sich zuerst die neuen Maßstäbe für die neue Kirchlichkeit ausgebildet; sie überlieferte diese Maßstäbe — sie waren dem Geiste des römischen Wesens gemäß geprägt — den Schwestergemeinden. So besaß sie eine Art von moralischem und damit fast einen politischen Primat. Seit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts kam ihr dieser auch deutlich zum Bewußtsein, und sie fing an, eine gewisse Autorität den anderen Kirchen gegenüber in Anspruch zu nehmen. Durch diese Entwickelung kam die Kirche um einen gewaltigen Schritt dem Staate näher, zwar zunächst als sein Rivale, aber Rivalen stehen auf einem Boden. Daß die Kirchen zu einer Kirche wurden und daß diese Kirche sich mit äußeren, also politischen Formen umkleidete, die sie mit ihrem Heilsbesitz identifizierte, war das Neue. Die ideale, eine himmlische Kirche war zu einer realen, irdischen geworden.

Das Leben der Christen; ihr Verhältnis zur Welt.

Das christliche Leben soll „unbefleckt von der Welt“ sein. Die meisten Christen der ersten Zeit verstanden das so, daß sie so wenig wie möglich oder vielmehr nichts mit der „Welt“ zu tun haben sollten. Das war ihnen auch nicht schwer; denn die große Mehrzahl bestand aus geringen Leuten, deren Leben die „Gesellschaft“ nicht kontrollierte und die selbst an der „Welt“ kaum einen Anteil hatten. Zur „Gesellschaft“ gehörten nur wenige unter ihnen; daher war es dieser gleichgültig, welcher Religion sie anhingen und wie sie ihr Leben führten. Wer kümmerte sich um das Leben des Hafenarbeiters, des Handwerkers, des Bauern und des Sklaven, wenn sie nur still und fleißig ihre Pflicht taten? Aber allmählich wurde es anders: durch die Mission wurden Menschen aus allen Ständen der Kirche zugeführt. Bereits zur Zeit der Antonine gab es Christen in allen Ständen, auch unter den Beamten und Gelehrten, den Vornehmen und Reichen. Die Frage, wie man sich zur „Welt“ stellen solle, die früher nur für diesen oder jenen einzelnen ein schweres Problem war, wurde mehr und mehr ein Problem für die Gesamtheit. Es kam dazu, daß die staatliche Polizei und die Gesellschaft (vor allem der Pöbel) viel aufmerksamer geworden waren: wer sein Christentum offen bekannte, setzte sich großen Gefahren, ja selbst dem Tode aus. In den großen Städten war zeitweilig kein Christ vor Beschimpfungen, Steinwürfen und Schlimmerem sicher. Was soll die Kirche tun? Soll sie ihren Gläubigen sagen: Ihr müßt unter allen Umständen bekennen, und ihr müßt jede Berührung mit dem Götzendienst, auch die äußerlichste, vermeiden? Die Konsequenz war klar: der Soldat mußte dann die Fahne verlassen, denn sie trug ein heidnisches Abzeichen; der Beamte mußte sein Amt niederlegen, denn er durfte nicht gegen den Kaiserkultus protestieren; der Lehrer mußte aufhören zu lehren, denn er konnte die mythologischen Stoffe nicht vermeiden; der Dachdecker mußte sein Handwerk lassen, denn

er durfte an keinem Tempel arbeiten; der Goldschmied, der Tischler, der Kaufmann — sie alle standen in Gefahr, dem Götzendienst irgendwie Vorschub zu leisten. Die Strengen in den Gemeinden verlangten wirklich, daß jeder Christ seinen Beruf aufgebe, wenn ihm auch nur von ferne die Berührung mit dem Götzendienst drohe. Tertullian hat in seiner Schrift „De idololatria“ diese Forderung bestimmt ausgesprochen; er ließ sich auch nicht durch die Gegenrede irre machen: „Wir werden Hungers sterben“. „Wer hat euch denn verheißen, daß ihr leben sollt?“ erwiderte er ihnen. Der Christ soll die gegenwärtige Gesellschaftsordnung negieren in der Erwartung des nahen Gerichts, des neuen Himmels und der neuen Erde. Eine große Bewegung — man nennt sie die montanistische — wollte jedes Band zwischen Christentum und „Welt“ zerschneiden, ja es fehlten selbst Unternehmungen nicht, die Christen aus den bürgerlichen Verhältnissen herauszuführen: in der Wüste sollten sie auf die Wiederkunft Christi harren.

Relative Verweltlichung.

Allein die große Mehrzahl der Christen und vor allem die Leitenden, die Bischöfe, entschieden sich anders: es genügt, Gott im Herzen zu haben und ihn dann zu bekennen, wenn ein offenes Bekenntnis vor der Obrigkeit unvermeidlich ist. Es genügt, den wirklichen Götzendienst zu fliehen; im übrigen darf der Christ in jedem ehrlichen Berufe bleiben, darf in demselben sich auch äußerlich mit dem Götzendienst berühren und soll klug und vorsichtig handeln, so daß er weder sich selbst befleckt noch eine Verfolgung über sich und andere heraufbeschwört. Diese Haltung nahm die Kirche seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts überall an: der Staat gewann dadurch zahlreiche ruhige, pflichttreue und gewissenhafte Bürger, die, weit entfernt ihm Schwierigkeiten zu machen, vielmehr die Ordnung und den Frieden in der Gesellschaft stützten. Daß sich die Christen durch ihre Sittlichkeit auszeichnen, hat schon im Zeitalter des Marc Aurel der berühmte Arzt Galen anerkannt. Somit entwickelte sich die Kirche, indem sie ihre streng ablehnende Haltung gegenüber der „Welt“ aufgab, zu einer staatserhaltenden und staatsverbessernden Macht. Darf man eine moderne Erscheinung zum Vergleich herbeiziehen: die weltflüchtigen Fanatiker, die auf den himmlischen Zukunftsstaat warteten, wurden zu Revisionisten der bestehenden Lebensordnung.

Die christliche Lehre.

2) Die christliche Lehre umschloß keine Elemente, die dem Staate gefährlich oder auch nur anstößig erscheinen mußten. Zwar lautete die Verkündigung von dem „Könige“ Christus — auch „imperator“ wurde er genannt — und vom neuen „Reiche“ bedenklich, aber bald überzeugte man sich, daß dies nicht politisch und revolutionär gemeint war. Der vom Pöbel gehegte Verdacht, daß die christliche Lehre zu Gebräuchen Anlaß gebe, die gegen die guten Sitten verstößen, erhielt sich zwar über ein Jahrhundert lang, aber die Gerichte scheinen doch nur selten von ihm Notiz genommen zu haben. Nicht weil sie anstößig, sondern weil sie so fremd war, war man der christlichen Lehre übel gesinnt: das Dogma von

der Auferstehung des Fleisches, die Erwartung des allgemeinen Weltbrandes, dazu die Predigt von dem fleischgewordenen Gottessohn, von der jungfräulichen Geburt, der Auferstehung und der Himmelfahrt eines gekreuzigten jüdischen „Sophisten“ — das waren „ausländische Mythen und Fabeln“, unwürdig und letztlich auch unerlaubt, wenn sie sich vordrängten und aus den Handwerkerstuben in die bessere Gesellschaft aufstiegen.

Allein die christliche Lehre bestand nicht nur in jener Verkündigung. Allem zuvor war sie Predigt von dem einen geistigen Gott, von der Einheit der Welt, der göttlichen Weltschöpfung und -leitung, der Einheit und Würde des Menschengeschlechts, der Vernunft und Freiheit, der Unsterblichkeit und dem ewigen Leben. Sofern sie das war, erschien sie als Philosophie, und zwar als eine erhabene Philosophie und stand in Wahlverwandtschaft mit der geistigen Kultur des Staates. Diese Seite der christlichen Lehre aber wurde in den Vordergrund gerückt durch die Apologeten, die seit dem Zeitalter Hadrians und Antoninus Pius' auftraten. Sie suchten den Beweis für den vernünftigen Charakter des Christentums zu erbringen, indem sie das Historische in seinen Lehrsätzen an die zweite Stelle rückten oder in den Beweisapparat aufnahmen. Vor allem aber unternahmen sie es, die Anbetung Christi dadurch zu rechtfertigen, daß sie ihn als die körperliche Erscheinung des Logos faßten, der von Anfang an das schöpferische Prinzip der Welt gewesen sei und sie als Vernunft und Weisheit durchwalte. Indem die kirchlichen Lehrer, welche seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts die Glaubenslehre gegenüber dem Gnostizismus fixierten und ausgestalteten, ihnen folgten, wurde das Dogma für immer auf den Boden der idealistischen Philosophie der Griechen gepflanzt oder doch aufs innigste mit ihr verbunden. Die erste große kirchliche Schule, die Katechetenschule von Alexandria, bearbeitete die christliche Lehre bewußt und erfolgreich in dieser Richtung. Damit war der Zaun niedergerissen, der das „Heidentum“ und das Christentum trennte, wenn auch die griechische Philosophie den christlichen Lehrern nur als Vorhalle der Wahrheit bez. als die Leiter galt, die zu ihr führe. Clemens Alexandrinus konnte mit jedem griechischen Lehrer seiner Zeit an umfassenden Kenntnissen, Freiheit des Geistes und Klarheit der religionsphilosophischen Erkenntnis rivalisieren, und Origenes übertraf alle an ausgebreiteter Gelehrsamkeit, Schärfe der philologischen Kritik und gestaltender Kraft der Spekulation. Daß er in bezug auf Gott und die Welt wie ein Grieche denke, hat ihm Porphyrius ausdrücklich bescheinigt, freilich hinzufügend, daß er diesen Erkenntnissen fremde Fabeln unterschiebe. Wenn wir hören, daß eben dieser Origenes von einem Provinzialstatthalter eingeladen wurde, ihm religiöse Vorträge zu halten, daß die Kaiserin-Mutter Mammäa ihn kommen ließ, damit er sie über die Unsterblichkeit belehre, und daß seine Lehrkurse auch von vielen Nicht-Christen besucht wurden, wenn uns von der Korrespondenz einer Kaiserin mit

dem römischen Lehrer Hippolyt berichtet wird, wenn nach glaubwürdiger Überlieferung der Kaiser Alexander Severus Christus zu den großen Heroen des Menschengeschlechts gerechnet und seinen Worten besonderen Beifall geschenkt hat — so sind das einleuchtende Beweise für die Tatsache, daß die christliche Lehre, mochte sie im einzelnen auch noch so viele Anstöße bieten, anfing ein Band zu werden, durch welches Griechentum und Christentum miteinander aufs nächste verbunden wurden. Das aber konnte in bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirche nicht ohne Wirkung bleiben; denn der Staat vermag auf die Dauer nicht, eine feindselige Haltung gegen eine geistige Bewegung zu bewahren, die in weiten Kreisen seiner Bürger Hochachtung genießt.

Die christliche Literatur.

Und was von der Lehre gilt, das gilt auch von der christlichen Literatur. Solange die Christen nur über Evangelien, einige Briefe und einige Apokalypsen verfügten, vermochten sie in die literarische Bewegung nicht einzugreifen. Das Alte Testament, so imponierend es nach der einen Seite auch den Griechen erschien, enthielt doch anderseits zuviel Unverständliches, Kleinliches und Anstößiges, um eine reine Wirkung hervorzubringen. Dazu war es kontrovers, ob die Christen überhaupt berechtigt seien, sich auf dies Buch zu berufen und es als ihren Kodex zu produzieren. Endlich hörte man von der Mehrzahl der Christen gewöhnlichen Schlages, alle Literatur sei vom Übel und ihre Lektüre sei zu vermeiden. Diese Situation änderte sich noch nicht, als sich hervorragende Lehrer in gnostisch-christlichen Kreisen im Zeitalter der Antonine der Formen der griechischen Literatur bemächtigten und fast mit einem Schlage eine christliche Literatur schufen (die wissenschaftliche Monographie, den gelehrten Kommentar, die systematische Darstellung, den wissenschaftlichen Dialog, den Lehrbrief, den Roman, die Ode, den Hymnus usw.). Diese Literatur, wie sie schnell untergegangen ist, hat auch in ihrer Zeit nur einen ganz beschränkten Erfolg gehabt. Da die große Kirche sie ablehnte, blieb sie auch der großen literarischen Welt unbekannt und änderte noch immer nichts an dem Urteil, daß das Christentum doch ganz wesentlich eine literatur- und daher kulturlose Erscheinung sei. Aber eben diese gnostische Bewegung nötigte die große Christenheit, sie mit gleichen Waffen zu bekämpfen. Langsam und vorsichtig begann auch sie, die Rüstung der Literatur Stück für Stück anzulegen. Auch hier waren die Apologeten die ersten; doch hatte schon Lukas in seiner „Apostelgeschichte“ (der Titel stammt schwerlich vom Verfasser selbst) ein wirkliches Geschichtswerk geschaffen, das den Vergleich mit profanen Geschichtswerken nicht zu scheuen brauchte. Die Apologeten brachten den großkirchlichen Christen die wissenschaftliche „Abhandlung“ und den „Dialog“. Justin, Melito (um 170), Irenäus und Clemens schrieben die ersten christlich-wissenschaftlichen Monographien, Julius Afrikanus und Hippolyt am Anfang des dritten Jahrhunderts die ersten Geschichtswerke, Origenes das erste System. In den um das Jahr 180 entstandenen „Acta Pauli“ erschien der erste

erbauliche historische Roman, und christliche Gedichte verschiedener Art fehlten nicht. Vor allem aber war in Alexandria eine Bibelwissenschaft begründet worden, die das Erbe der Bemühungen der hellenistischen Juden in sich aufgenommen hatte und mit Hilfe des gelehrten Apparats der Griechen Ausgezeichnetes leistete. Beim Ablauf des zweiten Jahrhunderts der Geschichte des Christentums besaß die griechisch sprechende Christenheit eine Literatur, die sich neben der sinkenden Schriftstellerei des Zeitalters sehen lassen konnte und der nur noch weniges fehlte. Im lateinischen Sprachgebiet freilich herrschte noch Dürftigkeit. Zwar hatte die lateinische Kirche einen Schriftsteller von besonderer Eigenart und Energie, Tertullian. In seinem „Apologeticum" hat er ein geistesmächtiges Werk geschaffen; aber selbst seinen Glaubensgenossen war er zu eng und fanatisch: eine Wirkung auf das große Publikum blieb seinen Büchern daher versagt. Die lateinische Kirche blieb eine Kirche mit sehr spärlicher Literatur. Während in der Osthälfte des Reichs der geistige Austausch zwischen Christentum und Weltliteratur sich zu vollziehen begann, blieb die Westhälfte zurück. Die Folge war, daß vornehme Römer seltener zum Christentum übertraten als vornehme Griechen, und daß die römische Beamtenwelt die Kirche lange und zähe unter dem Gesichtspunkt einer proletarischen Bewegung betrachtet hat. Hier war es nicht sowohl die geistige Kraft des Christentums als vielmehr seine Organisation und Disziplin, welche die Hochmögenden erst stutzig machten und dann gewannen.

Die Frömmigkeit und der Kultus.

3) Zur Brücke, welche Christentum und Welt verbinden sollte, wurden aber auch allmählich die Frömmigkeit selbst und ihre eigentümliche Ausgestaltung im christlichen Kultus. Zwar gemessen an der patriotischen Frömmigkeit der antiken Zeit war die christliche etwas Fremdes und Unverständliches, und ihr bildloser Gottesdienst, ihre ursprüngliche Beschränkung auf Gebet, Gesang, Schriftverlesung und Predigt hatten mit dem herrschenden Opferdienst nichts gemeinsam. So rätselhaft und verdächtig erschien der großen Menge diese rein geistige Haltung des christlichen Gottesdienstes, daß sie hinter ihr groben und abscheulichen Unfug witterte und bald aufs bestimmteste behauptete, die Christen trieben im geheimen in ihren Zusammenkünften die schlimmsten Dinge, gäben sich der wildesten Unzucht hin, ja fräßen selbst kleine Kinder; auch irgendwelche verborgen gehaltenen Idole vermutete man, obszöne oder läppische.

Allein längst war in der großen Welt neben der alten Kultübung eine neue aufgewachsen; denn die Art und die Bedürfnisse der Frömmigkeit hatten sich gewandelt. Aus dem Verfall der politischen Kulte und dem Synkretismus hatte sich unter dem Einfluß eines neuen Weltbildes und der Philosophie eine Disposition für den Monotheismus entwickelt. Religion und individuelle Sittlichkeit wurden enge verknüpft. Veredelung des Menschen, Idee der sittlichen Persönlichkeit, des Gewissens und der Reinheit, geistige Gottesverehrung — diese Richtlinien traten nun scharf hervor. Buße und Entsühnung wurden von Wichtigkeit, innere Verbindung

mit der Gottheit, Sehnsucht nach Offenbarung, Sehnsucht nach leidlosem, ewigem Leben im Jenseits (Vergottung). Demgegenüber versank das gegenwärtige irdische Leben als bloßes Scheinleben. Allen diesen in sich zusammenhängenden Stimmungen kam die christliche Frömmigkeit kraftvoll entgegen und gewährte ihnen Halt und Sicherheit; ja sie paßte sich ihnen aufs engste an und modifizierte ihre eigenen Richtlinien und ihren Inhalt nach ihnen. Sofern aber gerade die sublimste und vergeistigte Religiosität doch wieder nach Mysterien und nach geheimnisvollen Mitteln damals umschaute, um sich das Göttliche wirklich anzueignen und zu versichern, vermochte die christliche Religion auch diesem Zuge der Zeit Rechnung zu tragen. Von ihrem Ursprunge her besaß sie zwei heilige Handlungen, die es zu fordern schienen, daß man sie als Mysterien ansah und ausbaute — die Taufe und die Feier des Abendmahls. Dies geschah, und zwar liegen die Anfänge dieser Betrachtung und Behandlung (nach dem Schema der Mysterien) schon in der allerfrühesten Zeit, aber im zweiten Jahrhundert erfolgte die volle Ausgestaltung. Der geistige Charakter der Handlungen sollte dabei gewahrt bleiben, aber er erschien aufs festeste und sicherste an die sinnlichen Medien gebunden. An Eindruck waren diese Sakramente schwerlich durch andere Mysterien zu übertreffen: die Taufe, durch Untertauchung in sinnvollster Weise vollzogen, bedeutete und gewährleistete vollständige Reinheit von Sünden, also die kräftigste Entsühnung, und beim Abendmahl aß und trank man unter dem Brot und Wein himmlische Speise und himmlischen Trank, Elemente göttlichen Lebens, die diesen sterblichen Leib in einen unsterblichen umzubilden die Kraft hatten. Das verstand die Zeit, und je mehr sie nun den christlichen Gottesdienst kennen lernte in seiner geistigen Darreichung des Wortes (als Lehre, Gesang und Gebet) und in seiner sakramentalen Feier, um so höher schätzte sie ihn. Die christliche Gottesverehrung, die ursprünglich so fremd war und so fremd schien, offenbarte nun eine besondere Anziehungskraft.

Aber die christliche Religion kam ihrerseits den Stimmungen der Zeit nicht nur durch die Behandlung von Taufe und Abendmahl als Mysterien entgegen, sondern sie schlug auch noch andere Brücken; denn erstlich bildete sie im Zusammenhang mit dem Abendmahlsdienst seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts einen besonderen Priesterstand aus, den sie auch ausdrücklich so nannte, zweitens lehrte sie, die Feier des Abendmahls als einen Opferdienst zu betrachten, und schuf sich in dieser Handlung ein solennes Sacrificium; drittens verlegte sie ihre Gottesdienste spätestens seit der Zeit des Septimius Severus aus den Privathäusern in besondere gottesdienstliche Gebäude und viertens begann sie zahlreiche Symbole, heilige Elemente und Riten zuzulassen — das Kreuz und das Kreuzschlagen galt schon sehr frühe als wirkungskräftiges Zeichen —, durch die sie es allmählich vergessen ließ, daß sie keine Abbildungen der Gottheit zur Anbetung duldete. Durch diese Entwickelung

machte sie ihre Frömmigkeit der sie umgebenden Welt immer verständlicher oder vielmehr: sie selbst rezipierte, weniger bewußt als unbewußt, die religiöse Empfindungsweise und Ausdrucksformen ihrer Umgebung. Indem sie endlich alles in einem feierlichen und festen Ritual zusammenfaßte, vermochte sie mit jedem Kulte in seiner Art zu wetteifern und blieb ihm doch durch den Ernst, die Fülle und die Kraft ihrer geistlichen Darbietungen überlegen. Auch diese Veränderungen aber mußten auf das Verhältnis von Staat und Kirche einen Einfluß ausüben: die christliche Religion nahm eine Haltung an, durch die sie auf die weitesten Kreise einzuwirken vermochte; sie milderte damit indirekt ihre Exklusivität, die sie doch noch immer festzuhalten entschlossen war.

Die Beurteilung des Staats und der Rechtsordnungen.

4) Die Beurteilung des Staates seitens der Christen hat von den Tagen an, in denen der Römerbrief und die Offenbarung Johannis geschrieben, bis zur Regierungszeit des Alexander Severus geschwankt, aber im ganzen ist sie eine günstigere geworden. Der Verdacht, ja das Urteil, das römische Reich sei das Satansreich, der Kaiser der Antichrist, tauchte immer wieder auf, aber sie wurden zurückgedrängt. Apologeten wie Justin und Tertullian glaubten in den „guten“ Kaisern Freunde und sogar Beschützer der wahren Religion sehen zu dürfen, ja die Meinung muß beim Ausgang des zweiten Jahrhunderts weit verbreitet gewesen sein, daß Trajan, Hadrian und die beiden Antonine für ihre Person nichts Feindliches gegen das Christentum unternommen haben. Zwar in Zeiten der Verfolgung brach der Haß gegen Kaiser und Reich immer wieder hervor, und der Schriftsteller Hippolyt hat im Sinne der Offenbarung Johannis, wenn auch versteckter, wider sie geschrieben. In dem Universalismus des römischen Reichs sah er eine dämonische Nachäffung des universalen himmlischen Reichs Christi. Aber den Maßnahmen der Kaiser zur Herstellung guter Sitten blieb die Anerkennung der Christen nicht versagt, und diesem und jenem Christen erschien der Staat selbst, der für den Frieden und die Wohlfahrt sorgte, als ein wertvolles Gut. Als eine staatserhaltende Macht empfahlen einige Apologeten das Christentum der kaiserlichen Regierung. Am weitesten ist in dieser Hinsicht der Apologet und Bischof Melito von Sardes (um d. J. 176) gegangen in einer Schutzschrift, die er dem Kaiser Marc Aurel eingereicht hat. Seine Worte verdienen es, hier eingeschaltet zu werden. Er schreibt: „Diese unsere Philosophie hat zwar zuerst unter einem fremden Volke gegrünt. Als sie aber darauf unter der gewaltigen Herrschaft Deines Vorgängers Augustus in den Provinzen Deines Reiches zu blühen begann, brachte sie Deinem Reiche in besonderer Weise reichen Segen. Denn es hat ja von der Zeit an das römische Reich immer an Größe und Glanz zugenommen, dessen erwünschter Beherrscher Du bist und sein wirst zugleich mit Deinem Sohne, wofern Du diese unter Augustus begonnene und zugleich mit dem Reiche großgezogene Philosophie, welche auch Deine Vorfahren neben den anderen Religionen in Ehren gehalten (??), beschützen willst. Und zum stärk-

sten Beweise, daß unsere Religion zugleich mit der so glücklich begonnenen Monarchie zu deren Wohle aufgeblüht, dient der Umstand, daß diese seit der Regierung des Augustus von keinem Unglücke betroffen worden ist, sondern daß im Gegenteil nach dem allgemeinen Wunsche alles nur deren Glanz und Ruhm vermehrte. Die einzigen Kaiser, welche, durch übelwollende Menschen verführt, unsere Religion in üblen Ruf zu bringen suchten, waren Nero und Domitian, und von diesen an hat sich auch die verleumderische Lüge in Ansehung der Christen nach einer Gewohnheit des Volkes, ohne alle Prüfung Gerüchte zu glauben, weiter verbreitet."

Diese merkwürdige Geschichtsphilosophie erscheint wie eine Weissagung auf die Zukunft. Eusebius hat sie im Zeitalter Konstantins wiederholt: „Sogleich als der Erlöser unter die Menschen ging, ereignete es sich, daß auch die Macht der Römer wuchs, da in jener Zeit Augustus zuerst Alleinherrscher vieler Völker war. Denn seit jener Zeit bis jetzt ist das seit Ewigkeit und sozusagen seit dem ersten Samen der Menschen bestehende Reich in Ägypten ausgerottet. Seit jener Zeit wurde auch das Volk der Juden den Römern untertan und ebenso das der Syrer, der Kappadokier, der Makedonier, der Bithynier und der Griechen, und um es zusammenfassend zu sagen, all der übrigen, die in die Hand der römischen Macht kamen. Daß nicht ohne Gott dies zusammen mit der Lehre unseres Erlösers sich ereignete, wer wollte dies nicht bekennen, indem er bedenkt, daß es den Jüngern nicht leicht war, in fremden Ländern zu reisen, da alle Völker gegeneinander gespalten waren, und da es keinen Verkehr unter ihnen gab wegen der vielen Satrapen an jedem Ort und in jeder Stadt. Infolge ihrer Vernichtung aber taten die Jünger bald und ohne Furcht und in Ruhe das, was ihnen befohlen war."

Merkwürdig ist auch, wie sich die Sprache Melitos an die asiatische Sprache der Kaiserverehrung anlehnt. „Gott", „Heiland", „Friedefürst" nannte man in Asien den Kaiser und redete von seiner Erscheinung wie von der Epiphanie der Gottheit. Namentlich eine jüngst in Priene entdeckte Inschrift vom Jahre 9 vor Christi Geburt, die zum Gedächtnis der Einführung des julianischen Kalenders und zur Verherrlichung des Kaisers Augustus vom Landtag gesetzt worden ist, hat uns die Sprache des kleinasiatischen Kaiserkultus kennen gelehrt. Sie zeigt zugleich aufs deutlichste, daß die kirchliche Sprache der Anbetung und Verehrung schon frühe von dieser Sprache beeinflußt worden ist. Die wichtigsten Sätze der Inschrift lauten: „Dieser Tag hat der ganzen Welt ein anderes Aussehen gegeben; sie wäre dem Untergang verfallen, wenn nicht in dem nun Geborenen für alle Menschen ein gemeinsames Glück aufgestrahlt wäre. — Richtig urteilt, wer in diesem Geburtstag den Anfang des Lebens und aller Lebenskräfte für sich erkennt; nun endlich ist die Zeit vorbei, da man es bereuen mußte, geboren zu sein. — Von keinem anderen Tage empfängt der einzelne und die Gesamtheit so viel Gutes als von diesem allen gleich glücklichen Geburts-

tage. Unmöglich ist es, in gebührender Weise Dank zu sagen für die so großen Wohltaten, die dieser Tag gebracht hat. — Die Vorsehung, die über allem im Leben waltet, hat diesen Mann zum Heile der Menschen mit solchen Gaben erfüllt, daß sie ihn uns und den kommenden Geschlechtern als Heiland gesandt hat; aller Fehde wird er ein Ende machen und alles herrlich ausgestalten. — In seiner Erscheinung sind die Hoffnungen der Vorfahren erfüllt; er hat nicht nur die früheren Wohltäter der Menschheit sämtlich übertroffen, sondern es ist auch unmöglich, daß je ein Größerer käme. — Der Geburtstag des Gottes hat für die Welt die an ihn sich knüpfenden Freudenbotschaften (Evangelien) heraufgeführt. — Von seiner Geburt muß eine neue Zeitrechnung beginnen.“ Aus diesen Anschauungen zog Melito den Schluß, daß zwischen dem Kaiser und Christus eine „prästabilierte Harmonie“ bestehen müsse, da sie in derselben Sprache und mit denselben Prädikaten gefeiert wurden.

Die Kirche kam endlich aber auch dadurch dem Staate näher, daß sie sich gezwungen sah, immer sicherer und umfassender Rechtsordnungen auszubilden. Nur scheinbar oder vielmehr nur temporär geriet sie damit in stärkere Spannung zu ihm. In Wahrheit bereitete sie aber durch die Erstarkung als Rechtsorganismus ihren Übergang in den Staat vor, mochten auch noch heftige Krisen vorangehen. Das freilich vermochte sie schwerlich durchzusetzen, daß ihre Mitglieder in Zivilstreitigkeiten die staatlichen Gerichtshöfe stets vermieden, aber sie griff selbst an mehreren Punkten in die Sphäre des bürgerlichen Rechts über und zwang ihre Gläubigen, sich ihrem kirchlichen Recht zu fügen. Erstlich befestigte sie die Kompetenzen ihrer Bischöfe und Kleriker unter dem Gesichtspunkte von „iura“ und bildete ihre Absolutions- und Bannkompetenz als „ius“ aus. Im Zusammenhang damit entwickelte sie die Prinzipien eines kirchlichen Prozeßverfahrens und setzte ihre Strafen auch für solche Vergehungen fest, welche der Staat bestrafte. Sodann begann sie das Ehe- und Familienrecht z. T. im Gegensatz zum staatlichen auszubauen: der römische Bischof Kallist erklärte, daß er Geschlechtsverbindungen zwischen vornehmen christlichen Frauen und christlichen Sklaven als Ehen anerkenne. Endlich fingen die einzelnen Gemeinden an, liegende Gründe und Gebäude zu erwerben, und erreichten es, daß der Staat sie — vielleicht indem er sich Strohmänner gefallen ließ — als rechtsfähige Subjekte faktisch anerkannte.

So näherte sich die Kirche bis zur Zeit des Kaisers Alexander Severus (222–235) auf allen Linien dem Staate; aber dennoch standen sich beide Größen rechtlich noch ganz ferne. Der Staat hielt daran fest, daß man der intoleranten christlichen Religion prinzipiell Duldung nicht gewähren könne — obgleich viele Statthalter und einige Kaiser sie stillschweigend tolerierten —, und die Kirche war noch weit davon entfernt, mit dem Gedanken, den Melito ausgesprochen hatte, wirklich Ernst zu machen. Nur

an einem Hauptpunkte hat sie niemals geschwankt: wie sie in ältester Zeit, als die Monarchie noch nicht staatsrechtlich befestigt war, nie republikanischen Neigungen gehuldigt hat, so hat sie in der Folgezeit auch stets dem faktischen Herrscher recht gegeben und an ihrem Teile die Entwickelung des Reichs zur Despotie befördert. Ihre religiöse Weltanschauung, die eine streng monarchische war, leitete sie zu einer politisch-monarchischen Haltung an und befestigte sie in derselben.

IV. Die Kirche im dritten Jahrhundert (ca. 230–311) in ihrem Verhältnis zum Staat und zur Kultur. In den 70–80 Jahren, die zwischen dem Tode des Alexander Severus und dem Auftreten Konstantins liegen, sind nirgendwo Rückschritte in bezug auf die Entwickelung der Kirche in der Richtung auf den Staat zu konstatieren, vielmehr kam sie ihm auf allen Linien immer mehr entgegen.

Die kirchliche Verfassung.

1) Was die Fortbildung der kirchlichen Verfassung betrifft, so kommt folgendes in Betracht. Erstlich gelangte die Ausgestaltung der Kirche als Bischofskirche damals zu ihrem Abschluß, d. h. die Bischöfe erschienen nunmehr — namentlich im Abendland — als der eigentliche Kern der Christenheit. Cyprian hat dies so ausgedrückt: „Die Kirche ist in dem Bischofe, nicht nur ist der Bischof in der Kirche.“ Damit war eine lebendige, persönliche Autorität von nahezu absoluter Kraft aufgerichtet; die einzelnen Gemeinden standen fast bedingungslos ihren Bischöfen zur Verfügung. — Zweitens aber schlossen sich diese Bischöfe noch enger zusammen und erweiterten dabei den Kreis ihrer Konföderation. In wichtigen Fragen berief man nicht mehr nur Provinzialsynoden, sondern lud zu Konzilien ein, die die Bischöfe mehrerer Provinzen umfaßten. In der Mitte des dritten Jahrhunderts haben in Antiochia Konzilien getagt, die von Bischöfen aus Armenien, Kappadokien, Syrien, Phönizien, Palästina und Ägypten besucht waren. Auf römischen Konzilien trafen sich die Bischöfe aus ganz Italien. Wichtige kirchliche Fragen wurden, bevor sie entschieden wurden, in bischöflichen Korrespondenzen vorberaten. An der Regelung des Bußverfahrens arbeiteten die großen Bischöfe von Rom, Karthago, Alexandria und Antiochia gemeinsam in steter Fühlung. In dem Ketzertaufstreit des Abendlandes forderte Cyprian in Karthago ein Gutachten des Bischofs von Cäsarea in Kappadokien. Spanische und gallische Gemeinden wandten sich in ihren Krisen nach Rom und Karthago, Gemeinden der Pentapolis gegen ihren Oberbischof in Alexandria ebenfalls nach Rom. In ebenderselben Zeit, in der der Staat auseinanderzufallen drohte, wurde die politisch-ökumenische Einheit der Kirche zur Tatsache, und während dort die Autorität dahinsank, etablierte sich hier eine besonders kräftige, weil göttliche Autorität und schlang ein festes Band um fast alle Teile der Kirche. Die bischöfliche Konföderation, welche die Gemeinden regierte, wurde ein internationaler Staat im Staate. Sie schob sich an die Stelle des zentralen römischen Militarismus; denn dieser versagte nicht nur,

sondern wurde, indem er auseinanderfiel, eine Hauptursache des Verfalls des Staats: die Legionen waren die permanenten Herde der Revolution und die Generale die geborenen Prätendenten. Der Staat hat die Gefahr dieser Entwickelung der Kirche wohl erkannt — eine Gefahr war sie für ihn, solange sie ihm feindlich war. Schon Maximinus Thrax erließ ein Reskript, das sich ausschließlich gegen die Vorsteher der Kirchen richtete und ihre Ausrottung anbefahl; von Decius wird das Wort berichtet, daß er in Rom lieber einen Gegenkaiser ertragen wolle als einen christlichen Bischof. Die Verfolgungen des Valerian und Diokletian galten in erster Linie den Bischöfen. — Drittens vermehrten die Gemeinden in dieser Zeit die Zahl ihrer Beamten immer mehr, entsprechend ihrem rapiden Wachstum; sie bildeten neben dem Stand der höheren Kleriker auch einen Stand niederer Kleriker aus, der zu einer Pflanzschule wurde und zugleich den Bischof in Fühlung erhielt mit dem niederen Volke. Dazu wurden Landbistümer und Pfarreien auf dem Lande gegründet und das Netz der kirchlichen Organisation immer enger geknüpft. Auch numerisch wurden die Christen in einigen, und zwar besonders wichtigen Provinzen (namentlich des Orients) so zahlreich, daß ihre Religion um das Jahr 300 der mächtigste und verbreitetste Kultus daselbst war. Endlich war es für die Einheit dieses ganzen kirchlichen Organismus bedeutsam, daß die römische Kirche und der römische Bischof an Ansehen immer mehr gewannen: sie hauptsächlich vermittelten den Verkehr und Austausch der Gemeinden; ihre Praxis wurde immer mehr vorbildlich für die der anderen Kirchen, und die Cathedra Petri erhielt — obgleich eine dogmatische Entscheidung über ihre Würde noch fehlte und nirgendwo akzeptiert worden wäre — faktisch ein Übergewicht über alle Kirchen.

Das christliche Leben.

Das christliche Leben unterschied sich in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, abgesehen von den kultischen Übungen, wenig mehr von dem weltlichen. Daß es Christen in allen Berufen gebe, hatte zwar schon Tertullian um das Jahr 200 konstatiert, aber er hatte in seiner Schrift „De idololatria“ den Christen vorgeschrieben, wie sie sich in diesen Berufen zu verhalten haben (s. o.) — und das kam fast einem Verbote gleich. Jetzt spürte man kaum irgendwelche Unterschiede mehr. Selbst die Geistlichen, ja Bischöfe bekleideten hohe Beamtenstellen im Staat und in den Kommunen und benahmen sich dort kaum anders als ihre heidnischen Kollegen. Auch in den Kreisen der Händler und Kaufleute waren sie zu finden. Brach eine Verfolgung aus, so zeigte der ungeheure Abfall, daß ein großer Teil der Christen nicht mehr gewillt war, das Leben für ihren Glauben zu opfern; erst wenn die Verfolgung anhielt, entwickelte sich aufs neue der Opfermut wie in den Tagen der Väter. Die Mahnungen ernster Bischöfe in Friedenszeiten und die Anordnungen der Synoden in bezug auf das sittliche Leben und die Strafen für Unsittlichkeit zeigen, daß die Erziehung zur Moral, die früher dem Eintritt in den Christenstand vorausgegangen war, jetzt häufig erst bei den Getauften

einsetzen mußte. „Gemeinden von Heiligen“ waren diese Kirchen in keinem Sinne mehr. Wer heilig sein wollte, wurde „Asket“, und schon begannen diese Asketen nicht nur die Welt, sondern auch die Weltkirche zu verlassen und in die Wüste zu gehen. Nur in einem Stücke hob sich diese Christenheit noch immer kräftig von ihrer Umgebung ab — in ihrem Gemeinsinn und in ihrer Sorge für die Schwachen und Armen, die Witwen und die Waisen. Jede Gemeinde übte nicht nur Armenpflege, sie war ein Institut für Armenpflege.

Die Exklusivität der Christenheit bestand nur noch in ihrem Glauben, nicht mehr in ihrem Leben: die Christen waren, im ganzen genommen, gewissenhaftere und zuverlässigere Bürger als die meisten anderen; die Struktur und die öffentlichen Funktionen des gemeinschaftlichen Lebens wurden eben deshalb von ihnen an keinem Punkte gestört.

Der christliche Glaube und die Lehre.

2) Aber selbst der Glaube, sofern er sich als Lehre darstellte, hatte vieles von seiner Exklusivität verloren. Zwar das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Gottessohn, war dasselbe geblieben, aber es war immer spekulativer ausgestaltet und in ein religionsphilosophisches System eingestellt worden. Dieses, wie es namentlich Origenes ausgebildet hatte und seine Schüler vertraten, rivalisierte mit dem neuplatonischen System, in welchem damals die antike Philosophie ihr letztes Wort sprach. Es war nun nicht mehr möglich, das Christentum als eine Religion der Handwerker, Sklaven und alten Weiber zu beurteilen. Die „Mythologie“ des Christentums, die soviel Anstoß erregte, wurde freilich nicht geändert, aber sie wurde durch die allegorische Methode vergeistigt und durch die Rezeption „heidnischer“ Mythologie (in leichter Umformung und Umnamung) verständlicher gemacht. Daß die Religionen aber aus zwei Schichten bestehen, einem „Mythos“ und einem „Logos“, daß der erstere durch Sublimierung zu vergeistigen sei, daß aber die Gottheit selbst sich häufig des Mythos bediene, um zum Logos zu führen, waren damals geläufige Vorstellungen. Nach diesem Schema wurde selbst die Person und die Geschichte Jesu Christi behandelt, und zugleich wurde er in der antiochenischen Schule und von einem Teile der Origenes-Schüler als ein nur halbgöttliches Wesen aufgefaßt. Er wurde so scharf vom höchsten Gott unterschieden, daß sogar die polytheistischen Neigungen hier ihre Rechnung finden konnten. Es gab eigentlich nur noch drei Punkte, an denen sich die christliche Philosophie von der neuplatonischen unterschied: jene lehrte die zeitliche Erschaffung der Welt, die Menschenwerdung des Logos und die Auferstehung des Fleisches; diese lehnte diese Lehren ab. Indessen faßten manche Origenes-Schüler diese Theologumena so, daß ihre Behauptung einer Verneinung sehr nahe kam und sie selbst sich von den Neuplatonikern nur noch wenig unterschieden. Trotzdem haben die Neuplatoniker durch Porphyrius, ihren großen Führer, das Christentum heftig bekämpft. Sieht man aber näher zu, so liegt hinter der Bekämpfung ein nicht geringes Maß der Anerkennung und vor allem die sorgfältigste

Beachtung. Porphyrius (wohl auch schon Plotin) hat sich die verschiedenen Erscheinungen innerhalb des Christentums und die Stadien ihrer Entwickelung nicht entgehen lassen. Er spielte sie widereinander aus und suchte das Christentum durch Christus, Paulus und Johannes durch die Synoptiker, die spätere Kirche durch die frühere usw. zu bekämpfen. Aber in einem wichtigen Punkte machte er mit der Kirche gemeinsame Sache: wie sie suchte er mit großer Energie die christlichen Gnostiker zu widerlegen, deren pessimistisches und abschätziges Urteil über das Weltganze ihm unverschämt und irreligiös erschien. Schulter an Schulter haben christliche Theologen und neuplatonische Philosophen die Zusammengehörigkeit von Gott und Welt verteidigt. Diese Solidarität offenbarte eine tiefliegende Gemeinschaft zwischen den sonst so feindlichen Kämpfern.

Auch die christliche Literatur entwickelte sich in der Richtung weiter, die sie bereits im vorhergehenden Zeitalter eingeschlagen hatte. Zahlreiche Apostel-, Märtyrergeschichten und fromme Novellen wurden mit den Mitteln der alten Belletristik ausgeführt. Nur eingeflochtene Bibelstellen und die asketische Tendenz verrieten die christliche Herkunft. Selbst Götter- und Heroengeschichten wurden nicht verschmäht, sondern christlich umgeformt, und die alten Reisebeschreibungen sind als Missionsgeschichten verwertet worden. Die Formen des literarischen und brieflichen Verkehrs unterschieden sich nicht mehr von den üblichen. Das ganze antike literarische Zeremoniell wurde rezipiert. An die Mahnung, niemanden Herrn und Meister zu nennen, dachte man nicht mehr. Die Schulwissenschaft wurde den christlichen Schriftstellern ebenso geläufig wie den profanen; die christlichen Lehrer ließen sich nur noch in ihrem Gewande sehen. Die alte christliche Literatur wurde den Christen selbst so fremd wie ihren Gegnern; aber eben dies steigerte nur, soweit das noch möglich war, ihr Ansehen. Sie schien aus einer andern Welt zu stammen und trug den Stempel ihrer Göttlichkeit an ihrer spröden Härte und Unverständlichkeit.

Die Frömmigkeit und der Kultus.

3) Die Frömmigkeit und der Kultus sind in den letzten beiden Menschenaltern vor Konstantin von dem Hellenismus vollends durchtränkt worden. Die Anbetung „im Geist und in der Wahrheit“ und der „vernünftige“ Gottesdienst erhielten ein Prunkgewand. Der Ritus in bezug auf jede heilige Handlung wurde noch feierlicher und mysteriöser; die Gebete wurden kunstvoller und rhetorischer; Symbole und symbolische Handlungen häuften sich immer mehr. Besonders deutlich aber ist, wie sehr man den polytheistischen Neigungen entgegenkam. Engel, Patriarchen, Apostel und Märtyrer wurden zu Fürbittern erhoben, und schon begann man einen besonderen Kultus für sie einzurichten. Die Stätten, an denen die geistlichen Heroen gewirkt hatten oder wo sie gestorben waren oder begraben lagen, erschienen als heilige Orte, an denen Wunder geschahen. Ihre Gebeine und Reliquien erhielten eine besondere Bedeutung. Man schlief bei den heiligen Stätten. Totenklagen und Totenmahlzeiten wurden

gehalten. Zaubersprüche und Amulette fehlten nicht mehr. Mit den heiligen Namen, mit Bibelsprüchen und Formeln suchte man auf Natur und Geschick einzuwirken. Sauren Wein kann man süß machen, wenn man einen Apfel ins Faß legt, auf den die Worte eingeritzt sind: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist.“ Felder und Weinberge kann man gegen Wildschaden durch Psalmverse schützen. Aber noch mehr: man braucht die alten lokalen Feiern und Festtage nicht abzutun; man muß sie nur in „christliche“ umwandeln. Der alte Naturdienst konnte beibehalten werden, nachdem man ihn in den Heiligendienst transformiert hatte. Die Bischöfe folgten hier nicht etwa nur dem Drängen des „christlichen“ Volkes, nein — das Verfahren des Bischofs Gregorius Thaumaturgus, eines ganz spirituellen Origenes-Schülers, im östlichen Pontus zeigt uns, daß die bedeutendsten Führer der Christenheit diese Entwickelung bewußt beförderten. Außer den blutigen Opfern wurden so ziemlich alle Stücke der alten Gottesverehrung rezipiert; aber für jene diente das Abendmahl, wie man es betrachtete, als Ersatz, und in einigen orientalischen, entfernt gelegenen Gebieten scheint man auch blutige Opfer eingeführt bez. festgehalten zu haben. Aus dem Alten Testamente vermochte man nachträglich viele dieser Rezeptionen zu legitimieren, oder man erfand apostolische Anordnungen, durch die sie als beglaubigt galten. Um das Jahr 300 erschienen die christliche Gottesverehrung und der christliche Kultus nicht mehr wie eine Barriere zwischen der Christenheit und der Welt. Im Grunde war nur die christliche Toten- und Knochenverehrung anstößig; aber gerade sie war nicht sowohl eine christliche Hervorbringung als vielmehr ein letztes Wort der untergehenden Antike selbst.

Die Beurteilung des Staats.

4) Der Wandel in der Beurteilung des Staats zeigt sich an verschiedenen Punkten. Als in Antiochia ein Streit innerhalb der Christengemeinde ausbrach, welcher von zwei Parteien das Kirchengebäude gebühre, wandte man sich zur Entscheidung an den Kaiser Aurelian. Was hätte Tertullian fünfzig Jahre früher gesagt, wenn er das gehört hätte? Derselbe Tertullian hat im Apologeticum ironisch ausgerufen: „Es müßten denn Kaiser Christen sein können!“ Jetzt erzählte man sich alles Ernstes hier und dort, dieser oder jener Kaiser sei ein heimlicher Christ gewesen. Der Bischof Dionysius von Alexandria (um das Jahr 260) gibt nur eine weit verbreitete Meinung wieder, wenn er berichtet, Alexander Severus und Philippus Arabs hätten im Herzen den christlichen Glauben gehegt, ja dieser habe sogar Kirchenbuße getan. Er scheut sich auch nicht, eine günstige alttestamentliche Weissagung auf den Kaiser Gallienus zu deuten, nachdem dieser das Reskript seines Vaters Valerian gegen die Christen zurückgenommen hatte. „Unseren geheiligten und gottgefälligen Kaiser“ nennt er ihn dabei, als hätten die Christen nun nichts mehr auszusetzen oder zu wünschen und als lebten sie schon in einem christlichen Staat. Übrigens hatte bereits Origenes sein großes Werk gegen Celsus unter Philippus Arabs mit dem Ausblick geschlossen, das römische Reich werde

auf dem stillen Wege der christlichen Mission allmählich zu einem christlichen werden. Was war dagegen den ältesten Christen sicherer gewesen als die Erwartung, daß das römische Reich vom wiederkehrenden Christus besiegt und gerichtet werden werde! Nun sank auch diese Erwartung dahin und wurde durch die friedlichere ersetzt, daß sich Christentum und Staat auf dem Wege der Geschichte finden und zusammenschließen werden.

Die Rechtsordnungen der Kirche kamen in diesen siebzig Jahren zu einem vorläufigen Abschluß. Erstlich hatte sich das kirchliche Standesrecht fest ausgebildet: Rechte und Pflichten der Bischöfe, der Presbyter, der Diakonen, der Laien waren genau bestimmt worden. Zweitens hatte sich seit der großen Verfolgung unter Decius, nach deren Ablauf die Möglichkeit der Absolution auch für die schwerste Sünde proklamiert worden war, das kirchliche Prozeßverfahren erst wirklich voll entwickelt. Weitschichtige und abgestufte Bestimmungen in bezug auf die Fülle der Delikte wurden getroffen. Mit und aus dem Prozeßverfahren entwickelte sich ein kirchliches Kriminalrecht. Drittens wurde wie die Lehrtradition (als regulae fidei et doctrinae) so auch der „kirchliche Kanon“ für die Disziplin ausgearbeitet und unter die Autorität des Apostolischen gestellt. Endlich schickte die Kirche im Orient sich an, der neuen diokletianischen Reichsverfassung sich anzupassen. Man kann auch sagen, daß sie ihr durch die Bedeutung, welche Alexandria und Antiochia sowie der Zusammenschluß mehrerer Provinzen zu einer Körperschaft bei ihr längst schon gewonnen hatten, teilweise zuvorgekommen war und daher keine Mühe hatte, sie nun bei sich vollständig durchzuführen.

Die Kirche war in jeder Hinsicht bereit; nichts fehlte ihr mehr: wie eine Braut mit reicher Mitgift wartete sie halb unbewußt aber sehnsüchtig auf den kaiserlichen Freier. Sie war ihm ebenbürtig; sie war durch ihre göttliche Autorität und durch ihren Klerus so mächtig wie er durch seine Soldaten. Sie war mächtiger als er; aber ihre äußere Lage entsprach noch nicht ihrer Stellung. Konstantin hat sie erschaut und ihr die Hand zum Bunde gereicht. Er hätte es nicht gekonnt, wenn ihm nicht auch von der staatlichen Seite vorgearbeitet worden wäre.

V. Die Entwickelung des Staats in der Richtung auf die Kirche. Die schließliche Verschmelzung von Staat und Kirche unter Konstantin wäre nicht zustande gekommen, hätte nicht auch der Staat ein Verhalten beobachtet und eine Entwickelung erlebt, die ihn der Kirche nahebrachte. Folgende Linien kommen in Betracht:

Die Entnationalisierung des römischen Staats.

1) Vielleicht das Wichtigste hier ist die Entnationalisierung des römischen Staats im zweiten und dritten Jahrhundert. Dieser Staat streifte bekanntlich in dieser Zeit immer mehr seinen römischen Charakter ab und wurde ein Allerweltsstaat. Bereits Caracalla hat dem Ausdruck gegeben

durch die Verleihung des römischen Bürgerrechts an alle Provinzialen (212); sie bedeutete natürlich nichts anderes als die Neutralisierung dieses Rechtes. Der römische Staat geriet unter die Herrschaft der Provinzen. Er besaß schon im dritten Jahrhundert mehrere Hauptstädte, und Rom war nicht die wichtigste. Unter Diokletian trat das vollends hervor. Hörte der Staat aber auf ein nationaler Staat zu sein und entschwand ihm das national-patriotische Bewußtsein, so mußte ein anderes an seine Stelle treten. Das konnte nur ein universal-religiöses sein: tertium non datur. Hier bot sich das Christentum an.

Die Religion des Staats.

2) Die Entwickelung, welche die römisch-griechische Religion in den drei ersten Jahrhunderten erfuhr, war der Entwickelung des Staates insofern parallel, als auch in ihr das national-politische Element ausgeschaltet wurde. Die Richtung der Religion auf das Transzendentale und Jenseitige und wiederum auf den Individualismus, dazu ihre Verinnerlichung und Vergeistigung, hatten die Abstreifung des national-politischen Elements zur notwendigen Folge, und der Austausch der Religionen, vor allem das Einströmen der orientalischen Religionen, begünstigte diese Eliminierung. Nun suchte zwar der Staat in dem Kaiserkultus ein universales national-politisches Element in den Religionen festzuhalten, aber wie es an sich dürftig war, so entsprach es immer weniger den neuen aufstrebenden religiösen Gesinnungen. Das andere Mittel aber, die fremden Religionen, eine nach der anderen, zu rezipieren, feierlich aus den Provinzen nach Rom überzuführen und mit dem Kulte der Staatsgötter zu verschmelzen, erzielte nur den Erfolg, daß sich das Religionswesen vollends zersetzte und eine Religionspolitik, die den Staat zu stützen geeignet wäre, überhaupt nicht mehr zuließ. Dieser Zustand hat schon im letzten Jahrhundert vor Konstantin zu Religionsexperimenten einzelner Kaiser geführt. Elagabal suchte gewaltsam alle Religionen seinem syrischen Gott zu unterwerfen und selbst die Staatsgötter ihm untertänig zu machen. Das Experiment mißglückte vollständig. Umgekehrt versuchte sein Vetter, Alexander Severus, allen Religionen das Bewußtsein ihrer wesentlichen Identität einzuflößen und sie in gegenseitiger Anerkennung zu vereinigen. Auch diese philosophischen Bestrebungen hatten natürlich keinen Erfolg. In beiden Fällen ist aber das monotheistische Interesse unverkennbar und ein deutlicher Fingerzeig auf das, was werden sollte. Höchst interessant ist das Unternehmen des Maximinus Daza, in jeder Provinz alle Religionen und Kulte administrativ zu vereinigen, unter einen staatlichen Oberpriester zu stellen, die Priester durch die Staatsregierung zu kontrollieren und den ganzen Stand zu heben. Eine Art von heidnischer Staatskirche — in ihrer Verfassung ganz deutlich der christlichen Kirche nachgebildet — sollte so geschaffen werden. Überall zeigt sich hier das Verlangen nach einer gemeinsamen Religion und Kirche, die imstande wäre, die Bürger zusammenzuhalten und den Staat zu stützen. Diokletian freilich versuchte es noch einmal, mit dem römischen Religionswesen auszukommen, soviel er nach seiner Neuordnung

der Dinge von ihm übrig gelassen hatte, und so sehr dasselbe durch den Sonnen- und Mithrasdienst modifiziert war. Aber da er die politische Administration und Regierung des Reichs auf ganz neue Grundlagen gestellt und nach Auflösung des alten Staats eine neue, orientalisch despotische Staatsverwaltung eingeführt hatte, war seine reaktionäre Religionspolitik ein unbegreiflicher Fehler, nur geeignet, die Unmöglichkeit einer solchen ad oculos zu demonstrieren. Sie mißglückte vollständig — der neue Staat konnte unmöglich auf der dürftigen Grundlage der alten Kulte, die faktisch durch den despotischen Orientalismus vollends zertrümmert waren, bestehen —, und Konstantin, der den Zusammenbruch als Beobachter erlebte, zog aus ihm die allein richtigen Konsequenzen. Was die Zeit und der Staat verlangten, war eine universale, monotheistische Religion — von pyramidaler Struktur, also mit breitester Basis und einer sicher ausgebildeten Spitze —, „philosophisch" und sakramental zugleich. Warum sollte man eine solche Religion erst konstruieren oder erfinden? Sie war schon vorhanden — das Christentum. In ihm war das alles viel besser gegeben, was Elagabal, Alexander Severus und Maximinus Daza gesucht hatten, und dazu besaß es ein mächtiges Priestertum, welches dem Staat die sichersten Kräfte zuzuführen vermochte. Die Religionsentwickelung innerhalb des Staats führte also direkt auf das Christentum.

Die Religionspolitik des Staats in bezug auf das Christentum.

3) Auch die besondere Religionspolitik des Staats gegenüber dem Christentum zeigt im dritten Jahrhundert eine Annäherung. Zwar beginnen erst mit Decius die systematischen Verfolgungen der Kirche, aber diese sind für den ganzen Zeitraum nicht das Charakteristische; sie erfolgten stoßweise und selten. Das Charakteristische ist, daß die trajanische Anweisung: „Christiani conquirendi non sunt" in der Regel im Sinne einer faktischen und vollkommenen Duldung ausgeführt wurde. Die Christen wurden nicht behelligt, entwickelten ruhig ihre Verfassung und Hierarchie, hielten regelmäßig ihre Synoden ab, erwarben Grundstücke, bauten Kirchen und Kapellen und bekleideten, wie oben bemerkt, zahlreiche Stellen in der Zivilverwaltung und im Heere. Einzelne Kaiser und Statthalter gingen in der Duldung noch weiter: sie beschäftigten sich mit den christlichen Lehren, ja sie verhandelten mit der Kirche, als wäre sie eine anerkannte Korporation. Gallienus hat seine Zurücknahme der Reskripte seines Vaters gegen die Christen in einem besonderen Schreiben den ägyptischen Bischöfen mitgeteilt, und Aurelian (s. o.) hat das Amt eines Schiedsrichters zwischen den streitenden christlichen Parteien in Antiochia angenommen. Er entschied für die Partei, die in Gemeinschaft mit den Bischöfen von Rom und Italien stand, d. h. er suchte den römischen Einfluß in Syrien durch Begünstigung der römerfreundlichen Kirchenpartei in Antiochia zu stärken. Hat er damit nicht schon die Politik Konstantins vorweggenommen? Hat nicht schon er in dieser Entscheidung anerkannt, daß die Kirche politisch brauchbar sei und daher auch gebraucht werden müsse? Wie sinnlos war

es dann aber, diese Korporation zu verfolgen, statt sie dem Staate zuzuführen! Diokletian und seine Mitkaiser (außer Constantius Chlorus) waren so blind, daß sie, was vor Augen lag, nicht sahen; Konstantin sah es und handelte danach.

Die Rechtsentwickelung im Staat.

4) In der Entnationalisierung des Staats, seiner Proletarisierung und Orientalisierung, sowie in dem Gang, den die Religionsgeschichte innerhalb des Staats damals genommen hat, darf man nicht allein seine Entwickelung in der Richtung auf das Christentum erkennen. Unstreitig hat auch seine Rechtsentwickelung die Verbindung mit der Kirche vorbereitet. Unter dem Einfluß des Stoizismus und von großen Juristen geleitet, ist sie sowohl im Kriminal- wie im Zivilrecht humaner geworden. „Menschenrechte“ wurden ausgebildet; die Idee des gleichen Rechts gegenüber einer Klassenjustiz fing sich an durchzusetzen: philanthropische Gesichtspunkte wurden für die Rechtspflege maßgebend; die soziale und die individualistische Moral erhielten stärkeren Einfluß auf die Gesetzgebung. Auch hier beobachtet man die Emanzipierung von dem Nationalen und dem Patriotismus; aber an die Stelle trat ein moralischer Kosmopolitismus, der nicht zerfahren und schwächlich war, sondern neue Kräfte hinzuführte und ausbildete. Dieser moralische Kosmopolitismus hatte zu seinem Hintergrunde eine monotheistische, mit dem Gewissen verbundene Religiosität. In diesem Sinne war er dem Christentum, nicht aber dem Mithrasdienst oder ähnlichen Kulten, innerlich verwandt, also eine Vorbereitung für dasselbe. Die Kirche, die ihre sittlich-sozialen Forderungen freilich bereits herabgestimmt hatte, konnte große Partien des römischen Rechts, wie es um das Jahr 300 ausgebildet war, einfach akzeptieren.

Konstantin (306—337).

VI. Schlußbetrachtung: Von Konstantin zu Gratian und Theodosius (306—395). Die Vollendung der Staatskirche. Konstantin hat anfangs nichts anderes getan als die christliche Religion und die Kirche anerkannt; aber indem er sie anerkannte mit allen den Ansprüchen, die sie stellten, und mit der Organisation, die sie besaßen, kam die Anerkennung bereits einer Privilegierung gleich. In den letzten Jahren seines Lebens ist er aber noch weiter gegangen: er hat die übrigen Religionen und Kulte als Lügenkulte bezeichnet; er hat unter allerlei Vorwänden Opferverbote erlassen, viele Tempel geschlossen, sie eingezogen, ihre Baulichkeiten und Güter der Kirche geschenkt und das „Heidentum“ offenkundig bedrückt. Niemand im Reiche konnte damals darüber im Zweifel sein, welchem Ziele die kaiserliche Politik zustrebte: die allgemeine Toleranz in bezug auf alle Religionen sollte, ohne Änderung des Titels, dem alleinigen Recht der Kirche Platz machen.

Hätte er das auch nicht gewollt und wäre er an dieser Entwickelung innerlich weniger beteiligt gewesen, als er es augenscheinlich war — er hätte doch nicht anders gekonnt. Nicht nur das Wesen der Kirche, die er anerkannt hatte, zwang sie ihm auf: noch mehr wurde sie ihm aufge-

nötigt durch den ihm selbstverständlichen Anspruch, daß er nun als Kaiser auch ein Recht der Aufsicht und Leitung über diese Kirche habe. Zwar nannte er sich nicht „sacerdos“ oder „pontifex maximus“ der Kirche — das duldete die kirchliche Überlieferung noch nicht —, aber ein Titel, der die neue Einheit von imperium und sacerdotium ausdrückte, war bald gefunden: er nannte sich „Bischof für das Auswärtige“. Der Titel ist schillernd; aber was er besagen sollte, war klar: der Kaiser nimmt an der Regierung der Kirche teil. In diesem Sinne hat er Gesetze gegen die christlichen Häretiker erlassen, hat das große Konzil nach Nicäa berufen und hat an Athanasius geschrieben: „Da Du nun meinen Willen kennst, gewähre allen, die in die Kirche eintreten wollen, den ungehinderten Zutritt. Denn wenn ich erfahre, daß Du einige verhindert hast, der Kirche anzugehören, oder ihnen den Eintritt verwehrt hast, so werde ich sofort einen Beamten senden, der Dich auf mein Gebot hin absetzen und an einen anderen Ort verbringen wird.“

Konstantius (337—361).

„Die Kirche regieren“ — das war sein Testament an seine Söhne. Von ihnen hat Konstantius (erst im Orient, dann im ganzen Reiche) die Religionspolitik des Vaters bewußt und energisch fortgesetzt. Der Titel „Allgemeine Toleranz der Kulte“ wurde noch nicht geändert, aber die Alleinherrschaft der Kirche wurde weiter ausgebildet, und der kaiserliche Wille leitete diese Kirche. War der Monarch überall verpflichtet, für den Frieden der Untertanen zu sorgen, um wieviel mehr auf dem Gebiet der Religion. Konstantius war der Hohepriester der Kirche, obgleich er sich nicht so nannte. Die von ihm unterdrückten kirchlichen Parteien protestierten gegen diesen Cäsaropapismus, aber eben nur sie. Als das Haupt der donatistischen Bischöfe ausrief: „Was hat der Kaiser mit der Kirche zu schaffen!“, als Lucifer von Cagliari seine sardischen Pamphlete gegen den Monarchen veröffentlichte, mußten sie von den anderen Bischöfen hören, daß der Kaiser nur tue, was sein Recht ist: er sei der Nachfolger Davids und Salomos, und die Kirche sei im Staate, nicht der Staat in der Kirche. Überraschend schnell gewöhnten sich die Bischöfe an die neue Ordnung der Dinge. Anerkannt haben sie sie freilich immer nur so lange, als die kaiserliche Politik ihren Beifall fand. Glaubten sie ihr widersprechen zu müssen, so scharten sie sich alsbald zu einer Oppositionspartei zusammen. Die kaiserliche Theokratie und das „Zentrum“ haben eine Geburtsstunde; sie sind feindliche Zwillinge.

Gratian (375—383) und Theodosius (379—395).

Durch Julian erfuhr diese Entwickelung eine kurze Unterbrechung, und auch Jovian und Valentinian I. hemmten auf kurze Zeit ihren Fortgang, indem sie sich streng an das allgemeine Toleranzedikt von Mailand banden. Aber der von Priestern erzogene jugendliche Gratian und der von ihm zum Mitregenten erhobene Theodosius führten sie zum Abschluß. Sie stellten sowohl die Gottesdienste der christlichen Häretiker als die heidnischen Kultübungen in den Städten unter das Strafgesetz und erklärten, daß der Rechtsschutz des Staates fortan nur den Christen, und zwar nur

den orthodoxen, zukommen werde. Das Jahr 380 ist das Geburtsjahr der christlichen Staatskirche.

Eine wirkliche innere Ordnung erfuhr das Verhältnis von Kirche und Staat (Kaiser) in rechtlicher Hinsicht nicht. Das System von Über- und Unterordnung beider Größen war nur ein tatsächliches. Eine prinzipielle Begründung und Abgrenzung war durch die Natur beider Größen ausgeschlossen. In Wahrheit aber ist nun erst der absolute (neu)-römische Herrscher fertig geworden, der nicht nur über die Leiber und die Güter seiner Untertanen, sondern auch über ihre Seelen und ihre Gewissen herrschte. Die politische Zentralgewalt erhielt einen Machtzuwachs wie nie zuvor. Dieser allein hat es ihr ermöglicht, sich über ein Jahrtausend zu behaupten und den Prozeß der Abbröckelungen der Provinzen zu verlangsamen. Freilich — der Patriotismus und die politische Staatsidee mußten hinter den Idealen der Theokratie zurücktreten. Mit diesen, wenn die militärischen Kräfte versagten, mußten die Kaiser die zentrifugalen Kräfte des wieder erstarkenden Nationalismus in den entfernteren Provinzen niederzuhalten versuchen. Aber auch diese Kräfte verstanden es, sich mit kirchlichen Programmen und mit Glaubensbekenntnissen zu verschmelzen und sie wider den theokratischen Herrscher in Byzanz auszuspielen.

Die Kirche — politisch angesehen — verlor und gewann durch die Verbindung mit dem Staate; aber sie gewann mehr als sie verlor. Auch wo sie — in den folgenden Jahrhunderten — dem Kaiser und dem Staate gegenüber unterlag, war sie oft genug heimlich die Siegerin. Die kaiserliche Theokratie mußte mehr als einmal die Waffen strecken gegenüber der „Société anonyme", die sich Kirche nannte und ihre göttliche Mission eindrucksvoller zu erweisen vermochte als der Kaiser. Dennoch wäre sie niemals die große, einheitliche Kirche geworden und geblieben ohne die Hilfe des Staates. Uns erscheinen die Verluste, die sie durch Nestorianer, Monophysiten und vor allem durch den Islam im Orient erlitten hat, bedeutend, und sie sind es auch: aber was wäre von ihrer Einheit, wie sie noch heute dort besteht, übrig, wenn der apostelgleiche Konstantin und seine Nachfolger, mit Einschluß der Zaren, sie nicht gestützt hätten und noch stützten?

Literatur.

Die kritische Erforschung und universale historische Betrachtung der Geschichte der alten Kirche hat in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts begonnen; aber an Kenntnissen vermochten die Gelehrten um das Jahr 1800 nicht mit denen des 17. Jahrhunderts zu wetteifern; auch waren die Gesichtspunkte, nach denen sie Geschichte schrieben, zwar in hohem Maße aufklärend („natürliche" Geschichte), aber abstrakt und dürftig. Für wirkliches geschichtliches Leben und für den Reichtum seiner Erscheinungen besaßen sie noch kein ausgebildetes Organ. Die Ausbildung dieses Organs, welches die Historik den Romantikern und den nachkantischen Philosophen verdankt, wurde am Anfang des 19. Jahrhunderts teuer erkauft, d. h. es wurden wertvolle Errungenschaften des 18. Jahrhunderts zunächst wieder preisgegeben. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler aber haben dieses Opfer nicht gebracht; daher sind ihre Untersuchungen und Darstellungen bahnbrechend geworden. Sie haben den geschichtlichen Stoff als die ersten geistig durchdrungen, universalhistorische Gesichtspunkte festgehalten und den Entwicklungsgedanken eingeführt, ohne die Würde der Geschichte zu profanisieren. Aber als grundlegend im vollen Sinne des Worts kann man ihre Arbeiten doch nicht bezeichnen, weil die Hegelsche Philosophie sie zu einer höchst einseitigen Betrachtung der Religion anleitete, ihnen die Augen für den wesentlichen Unterschied von Philosophie und Religion verschloß und ihnen ein Schema in bezug auf den Entwicklungsgang der Geschichte aufnötigte, welches wichtige Partien des geschichtlichen Stoffs teils ganz ausschloß, teils neutralisierte und der Bedeutung der Persönlichkeit nicht gerecht wurde. Die Korrektur dieser Einseitigkeiten verdankt man nicht sowohl den genialen Bemühungen eines einzelnen — doch sind in diesem Zusammenhang Rothe, Ritschl, Renan und Overbeck, obgleich unter sich ganz verschieden, zu nennen —, als vielmehr dem hingebenden und unbestochenen Studium des Stoffs unter den Gesichtspunkten, die er selbst aufnötigt, und die die Vertiefung und Erweiterung des geschichtlichen Sinns allmählich zum Gemeingut macht. Die Erforschung der Geschichte der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten hat im letzten Menschenalter solche Fortschritte gemacht, daß die Literatur, die vorher erschienen ist, fast schon antiquiert ist. Dennoch erscheint das, was getan ist, noch immer gering gegenüber dem, was noch zu tun ist, ganz abgesehen von der Macht der Vorurteile, welche der Anerkennung der gewonnenen Ergebnisse im Wege stehen.

Quellen: Die lateinischen Kirchenväter werden von der Wiener, die ältesten griechischen von der Berliner Akademie herausgegeben. — Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literaturgeschichte, herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack. Bd. 1—32 (1883 ff.).

Quellenkunde: A. Harnack, Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2 Bde. (1893).

Chronologie: A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2 Bde. (1897. 1904).

Literaturgeschichte: Eine solche fehlt noch, s. die zahlreichen Einzeluntersuchungen vornehmlich von Bonwetsch, Funk, Haussleiter, Hilgenfeld, Lichtfoot, Lipsius, Overbeck, Zahn u. a. und die kritischen Referate von A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880 (1894 ff.), O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur (bis Eusebius). 2 Bde. (1903. 1902). G. Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten (1895, Nachträge 1897). F. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur, Histor. Ztschr. Bd. 48, N. F., Bd. 12, S. 417 ff. (1882).

Ausbreitung: A. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1902; 2. Aufl. 1906).

Kirche und Staat: K. J. NEUMANN, Der Römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian, 1. Bd. (1890). Arbeiten von MOMMSEN (besonders der 5. Bd. der Römischen Geschichte), AUBÉ, ALLARD u. OVERBECK.

Allgemeine Kirchengeschichte: RENAN, Histoire des Origines du Christianisme, besonders T. V—VII (1877—1882). KARL MÜLLER (1892). MÖLLER u. v. SCHUBERT (1902). O. PFLEIDERER, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren. 2 Bde. 2. Aufl. (1902). P. WERNLE, Die Anfänge unserer Religion. 2. Aufl. (1903).

Verfassungs- und Rechtsgeschichte: E. HATCH, The organization of the early Christian Churches (1881), deutsch mit Zusätzen von A. HARNACK (1883). Zahlreiche monographische Untersuchungen haben sich an dies Werk, namentlich seit Entdeckung der „Apostellehre", angeschlossen. R. SOHM, Kirchenrecht Bd. 1 (1892).

Dogmengeschichte: Die Lehrbücher von F. CHR. BAUR und A. HARNACK, 3 Bde., 3. Aufl. (1894—1897), die kürzeren von F. LOOFS und R. SEEBERG. H. GUNKEL, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (1903).

Kultusgeschichte: L. DUCHESNE, Origines du culte chrétien (1889). Eine umfassende Darstellung fehlt noch. Eindringende Untersuchungen hat P. DREWS begonnen.

Soziales: G. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche (1882).

S. 132. Ausgangspunkte der Rechtsbildung: A. HARNACK, Ius ecclesiasticum. Eine Untersuchung über den Ursprung des Begriffs. (Sitzungsber. d. K. Preuß. Akad. d. Wissensch. 26. Febr. 1903.)

S. 139. Führende Stellung der römischen Gemeinde: A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3] S. 439—454, der Abschnitt über „Katholisch und Römisch".

S. 140. Galen über die Sittlichkeit der Christen: ABULFEDA, Historia Anteislamitica p. 109 (ed. FLEISCHER).

S. 141. Der „gekreuzigte Sophist": LUCIAN, Peregrinus Proteus c. 13. Die „ausländischen Mythen": PORPHYRIUS (EUSEBIUS, historia ecclesiastica VI, 19, 7). Ebenderselbe bescheinigt (a. a. O.) den Hellenismus des Origenes. Das über Origenes sonst Bemerkte: auch in dem 6. Buch der Kirchengeschichte des EUSEBIUS.

S. 141 unten u. 142. Hierzu s. den Titel eines Werkes des HIPPOLYT, von dem noch einige Bruchstücke erhalten sind. Alexander Severus: s. die Biographie des LAMPRIDIUS.

S. 143. Lactantius ist uns Zeuge dafür, daß im Abendland die Christen von den Gebildeten noch als eine kultur- und literaturlose Sekte betrachtet wurden.

S. 145. Hippolyt: in seiner Schrift über den Antichrist und seinem Commentar zum Buch Daniel.

S. 145. Melito: bei EUSEBIUS, historia ecclesiastica, IV, 26.

S. 146. Eusebius: in seiner Theophania V, 52.

S. 126. Die Inschrift von Priene: Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts (Athen. Abteil.) Bd. 23, Heft 3, S. 275 ff.

S. 147. Kallist: bei HIPPOLYT, Philosophumena IX c. 12.

S. 148. Cyprian: in den epistulae, 46, 1; 66, 8 („ecclesia in episcopo est").

S. 149. Das Wort des Decius: bei CYPRIAN, epistulae, 55, 9.

S. 151. Zum Kampf der Neuplatoniker gegen die Gnostiker: KARL SCHMIDT in den Texten und Untersuchungen zur altchristlichen Literaturgeschichte, Bd. 20 H. 4 (1900).

S. 152. Gregorius Thaumaturgus: s. dessen Biographie, verfaßt von GREGORIUS NYSSENUS.

S. 152 unten. Die Erzählungen sind dem 7. Buch der Kirchengeschichte EUSEBS entnommen.

GRIECHISCH-ORTHODOXES CHRISTENTUM UND KIRCHE.

Von

Nathanael Bonwetsch.

Einleitung. Das Evangelium von Christus, durch die apostolische Verkündigung aus seiner israelitischen Heimat hinausgetragen in die hellenistische Welt, hat in dieser einen Eingang gefunden, der die hier entstehende Kirche bald zur vorzüglichsten Vertreterin der Christenheit machte. Die Ausgestaltung der Kirche auf diesem Boden hat sich dann in einer derartigen allmählichen Verschmelzung christlicher Elemente mit den der nationalen und kulturlichen Entwickelung angehörenden vollzogen, daß sie im eigenen Bewußtsein dieser Kirche zu einer unzertrennlichen Einheit geworden sind. Einzudringen in das christliche Verständnis Gottes und der Gemeinschaft mit ihm erschien fortan als die höchste und eigentliche Aufgabe der Erkenntnis; ein Gepräge christlicher Religiosität sollten alle Lebensformen empfangen; sich einem ausschließlich religiösen Leben zu widmen ward zum Erweis vollkommenster Weisheit und Tugend. Die Zueigenmachung der Gedanken des Evangeliums erfolgte jedoch in einer Umbildung durch den hellenischen Geist. Griechische Spekulation gestaltete das christliche Dogma. An der Entnahme sittlicher Impulse aus dem Evangelium und entsprechenden Früchten fehlte es nicht, aber mehr zu religiöser Stimmung und zur Enthaltung von den Gütern der Welt wußte die Kirche anzuleiten, als daß sie positive, praktisch-sittliche Aufgaben und Ziele dem Leben der christlichen Völker gewiesen hätte. Sie verlieh vielmehr dem in der nationalen Entwickelung Gewordenen die Weihe, übermittelte in ihrem bald fest formulierten Dogma einen den christlichen Charakter zu eigen gebenden Besitz und ließ in den wahrhaftigen Mysterien ihres Kultus die göttliche Lebenswirkung erfahren. In dieser Gestalt ward sie zum bestimmenden Faktor in der Geschichte des griechischen Volkes und der von diesem beeinflußten Nationen, besonders der russischen. Sie hat diesen Völkern in den Zeiten Jahrhunderte andauernder Knechtschaft ihre Eigenart bewahrt und sie wieder zur Freiheit geführt und wird von ihnen als ihr wertvollstes Gut empfunden. Die ganze, hochbedeutsame Stellung dieser Völker in dem religiösen, kulturlichen und politischen Leben der Gegenwart steht mit ihrem Christentum in innigster Verbindung und

kann nur von dessen Verständnis heraus voll erfaßt werden. Damit ist aber auch das Interesse gegeben, das die Geschichte des griechisch-orthodoxen Christentums für die Kultur der Gegenwart beanspruchen darf.

I. Die Grundlegung im 4. und 5. Jahrhundert. Als die Kirche im 4. Jahrhundert Reichskirche wurde, waren die Anfänge der für das griechische Christentum charakteristischen Züge bereits herausgebildet. Schon hatte die Kirche viel aus der hellenistischen Welt, in der sie sich erbaute, in ihr eigenes Wesen aufgenommen. Die Organisation, die sie sich gegeben, befähigte sie, mit der staatlichen in Rivalität zu treten. In dem nicänischen Bekenntnis verlieh sie eben jetzt ihrem christlichen Bewußtsein den fortan maßgebenden Ausdruck. Es zeigt sich die Neigung, den Gottesdienst den Mysterienkulten anzugleichen. In dem heiligen Antonius ist der Einsiedler an die Stelle des in der Welt lebenden Asketen getreten, und Pachomius begründet zu Tabennîsi am Nil eine organisierte Körperschaft gemeinsamen Mönchslebens. Die grundlegende Ausgestaltung dieser Anfänge gehört dem 4. und 5. Jahrhundert an, in denen die Kirche sich den Ertrag der Antike selbständig zu amalgamieren gesucht hat; diese beiden Jahrhunderte haben daher auch fortan die Stellung der klassischen und normgebenden Zeit behauptet.

Die Christianisierung der östlichen Reichshälfte hat sich, als die Kirche Reichskirche geworden war, überraschend schnell vollzogen, — ein Beweis, wie starke Wurzeln diese hier bereits zuvor geschlagen. Die entschiedene Begünstigung des Christentums durch Konstantin, das Vorgehen seiner Söhne gegen das Heidentum mußten die Massen der Kirche zuführen, und nach der vorübergehenden Reaktion Julians erfolgte nur ein um so stärkeres Einströmen, zumal seit der Regierung des Theodosius (379—395) durch Maßregeln der Verwaltung Tempel geschlossen oder zerstört und durch Edikte der heidnische Kultus untersagt und das blutige Opfer zum Majestätsverbrechen gestempelt wurden. Unter Arkadius verloren die heidnischen Festtage ihre Geltung, die Priesterschaften ihre Steuerfreiheit und Gerichtsbarkeit; die Heiligtümer auf dem Lande sollten ohne Tumult beseitigt werden. Die Ersetzung der Todesstrafe für heidnische Opfer durch Verbannung und Güterverlust 423 ist nur ein Zeichen, daß das Heidentum von selbst auszusterben begann. Mochte aber selbst ein Chrysostomus die Erlaubnis zur Zerstörung des berühmten Tempels von Gaza erwirken und ein Cyrill moralisch nicht unbeteiligt sein an der schauervollen Ermordung der Hypatia durch den christlichen Pöbel: einen Einblick in die wirkliche Stellung zur antiken Kultur gewährt doch die Tatsache, daß die Bildung zunächst nach wie vor in den Rhetorenschulen weiter empfangen wird und daß auch die großen Leuchten der Kirche sich genährt haben an hellenischem Geiste. Auch an dem frommen Hofe Theodosius' II. trug man keine Bedenken, auch hellenische Wissenschaft zu

Die Christianisierung der östlichen Reichshälfte.

pflegen, und die zur kaiserlichen Gemahlin erkorene athenische Professorentochter Athenais, die erst noch die Taufe vor ihrer Vermählung empfangen mußte, konnte bei ihrer Wallfahrt nach Jerusalem (438) im Senat zu Antiochia eine Lobrede auf die Stadt und ihre Geschichte halten und später die biblischen Geschichten in die Rhythmen Homers kleiden und die Legende vom Magier Cyprian dichterisch gestalten.

Die Organisation.

In der Verbindung mit dem Staat gelangte die Kirche zur Vollendung ihrer eigenen Organisation, denn nun ermöglichte ihr der christliche Kaiser als ihr Schutzherr, in den sogenannten ökumenischen Synoden sich als einheitliche Kirche darzustellen und Gehorsam gegen ihre Beschlüsse zu erzwingen. In der Hauptsache freilich war um 325 in nicht wenigen Gebieten der östlichen Reichshälfte, z. B. in Ägypten und Kleinasien, die Organisation der Kirche schon vollzogen. Nur war diese keineswegs eine gleichartige. Hatte in Ägypten jeder Nomos nur Einen Bischof, so gab es in den Kirchen Kleinasiens und Syriens Bischöfe selbst in manchen Landgemeinden. Mit dem 4. Jahrhundert aber verschwinden die Landbischöfe, denn nunmehr wird der Anschluß an die staatliche Gliederung noch konsequenter maßgebend als zuvor. Die Stellung des Bischofs ist jetzt eine durchaus monarchische. An den Rat des Presbyteriums ist er nicht gebunden. Zunächst sind ihm noch die Diakonen „Auge, Ohr und Hand", der Archidiakon sein eigentlicher Stellvertreter. Aber bald steht ihm ein großer Verwaltungsapparat von Schatzmeistern, Defensoren, Archivaren usw. zu Gebote, der die Aufgabe der Diakonen immer mehr auf den Kultus beschränkt. In dem Bischof ist jetzt die ganze soziale Wirksamkeit der Kirche konzentriert; wie er ihre Gerichtsbarkeit ausübt, so verfügt er über ihr Vermögen, bei ihm steht Wahl und Weihe des Klerus. — Hatten sich schon in der vornicänischen Periode die auf den Provinzialsynoden präsidierenden Bischöfe der Provinzialhauptstädte, die Metropoliten, über die anderen erhoben, so gewinnen jetzt, wesentlich im Anschluß an die Reichseinteilung in Diözesen, die von Antiochia und Alexandria (als Patriarchen), von Ephesus, Cäsarea in Kappadozien und Heraklea in Thrazien die überragende Stellung; die drei letzteren seit 451 zurückgedrängt durch den Bischof von Neurom, welchem als dem der Kaiserstadt schon die Synode von 381 die Ehrenstellung nach dem von Altrom zugesprochen hatte. — Das Ringen der Patriarchate um die Herrschaft ist eng verbunden mit den die Kirche des Ostens bewegenden dogmatischen Kämpfen.

Die Ausgestaltung der Orthodoxie in den trinitarischen und christologischen Kämpfen.

Gerade als die Kirche zur bevorzugten Religionsgemeinschaft aufrückte, wurde sie durch die arianischen Kämpfe genötigt, sich auf das Wesentliche ihres Christentums zu besinnen. Förderten jene Kämpfe zwar die Neigung, das Christsein in die Annahme bestimmter erkenntnismäßiger Wahrheiten und entsprechender Formeln zu setzen, so ward unter ihnen doch sichergestellt, daß das Christentum von Gott selbst gegebene Gottesgemeinschaft und Religion der Erlösung ist. In Athanasius, dem „Vater

der Rechtgläubigkeit", ward die Erkenntnis der Inhalt seines Lebens, daß die Erlösung des Menschen auf der Menschwerdung Gottes beruht, der als das wesentliche Leben selbst in die dem Tod verfallene menschliche Natur eingegangen sei und so zugleich das Vorbild vollkommener Tugend vor Augen gestellt habe. Im Gegensatz zu des Arius Herabziehung des Logos in die geschöpfliche Sphäre, die dem Polytheismus zuzuführen drohte, hat das nicänische Konzil (s. S. 123) den Sohn als Eines Wesens mit dem Vater bekannt. Gegen diese Entscheidung, gefällt noch vor Austragung des Streites, erhob sich eine mächtige Reaktion, die gerade in der Mittelstellung des Logos zwischen Gott und Welt die Grundvoraussetzung alles zugleich wissenschaftlichen und religiösen Weltverständnisses zu besitzen glaubte. Für einen Athanasius aber handelte es sich nicht um die Frage der Welterklärung, sondern um die der Gottesgemeinschaft. In der Anbetung Christi ist sie ihm entschieden; und wie der christliche Monotheismus so ist ihm auch die Erlösung vernichtet, wenn nicht Gott selbst sich der menschlichen Natur geeint und sie ihrer Vergänglichkeit entnommen hat. — Gerade unter der staatlichen Ungunst in den Tagen des Constantius (337–361) erstarkte das Interesse an der vollen Gottheit des Sohnes als der Sache der Frömmigkeit. Selbst die Laienwelt der östlichen Reichshälfte nahm den regsten Anteil. Markt und Straßen der Stadt hallten wider — so schildert es Gregor von Nyssa — von Erörterungen über das Verhältnis des Sohnes zum Vater. „Wenn du einen fragst — so erzählt er —, wie viel Obolen es beträgt, dogmatisiert er dir etwas vor über Gezeugtsein und Ungezeugtsein. Wenn du nach dem Preise des Brotes fragst, antwortet er dir: ‚Der Vater ist größer als der Sohn und der Sohn ist dem Vater subordiniert'. Wenn du fragst: ‚Ist das Bad schon fertig?' antwortet er dir: ‚Der Sohn Gottes ist aus nichts geschaffen'." Auch die wissenschaftliche Theologie, bis dahin durch Bedenken gegen die Wesenseinheit von Vater und Sohn von den strengen Nicänern getrennt, lernte jetzt in dem vom Vater bestimmt unterschiedenen, aber mit ihm gleichwesentlichen Gott-Logos den Mittler des Weltverhältnisses Gottes zu erblicken. Athanasius aber, in dem entscheidenden Moment Sache und Formel unterscheidend, erkannte auf der alexandrinischen Synode von 362 auch dieses Verständnis für orthodox an. Als Kaiser Valens, der noch einmal den Arianismus begünstigte, in der Schlacht bei Adrianopel (378) verschwand, war in der Reichskirche gegen den Arianismus entschieden.

Die Synode zu Konstantinopel 381, die später die Geltung einer ökumenischen erlangte, hat das nicänische Bekenntnis erneuert. Eine im wesentlichen an dies sich anschließende Theologie blieb herrschend. Ihre Wortführer neben Apollinaris, dem Bischof des syrischen Laodicea, Diodor, Bischof von Tarsus, Didymus von Alexandrien und anderen vornehmlich die drei Kappadozier: Basilius, Bischof des kappadozischen Cäsarea, sein Freund Gregor von Nazianz und sein Bruder Gregor, Bischof von Nyssa;

sie alle genährt mit hellenischer Bildung und bestrebt, sie im Dienst christlicher Erkenntnis zu verwerten. — Aber in den Kämpfen um die Rechtgläubigkeit war auch eine Richtung emporgekommen, die das christliche Heilsverständnis und die kirchliche Überlieferung durch griechische Weisheit gefährdet glaubte. Den eigentlichen Repräsentanten der Durchsetzung christlicher mit hellenischen Gedanken sah sie in Origenes, und gegen ihn wandte sie sich mit leidenschaftlichem Eifer. So der gelehrte Bischof von Salamis Epiphanius und zahlreiche Mönche Ägyptens. Deren Unterstützung nicht zu verlieren, nahm der alexandrinische Bischof Theophilus den Kampf gegen den Origenismus auf, verfolgte nunmehr ihm mißliebig gewordene Personen als Origenisten und benutzte ihre Beschirmung durch den Bischof von Konstantinopel Johannes, später als Chrysostomus, „Goldmund", gefeiert, zur Demütigung seines vom Hof ihm preisgegebenen Rivalen (404).

Das Bestreben der alexandrinischen Bischöfe, die kirchliche Vorherrschaft — wenigstens in der östlichen Reichshälfte — zu erringen, hat in den christologischen Kämpfen des 5. Jahrhunderts vorübergehend sein Ziel erreicht. Christliche und theologische Überzeugung und kirchenpolitischer Ehrgeiz sind hier unentwirrbar ineinandergeschlungen, aber die tiefgehende Erregung, die jene Kämpfe hervorriefen, und ihre verhängnisvollen Folgen zeigen, daß es sich in der Tat für die griechische Kirche um die Grundfrage ihres christlichen Bewußtseins, die Erlösung als Beteiligung an dem ewigen Wesen Gottes, handelte. Schon im 4. Jahrhundert hatte der vorhin genannte Apollinaris ein deutliches Verständnis der einheitlichen gottmenschlichen Person des Erlösers zu gewinnen versucht. Er hat dies dann so gefaßt, daß er sagte, was im Menschen der Geist ist gegenüber Seele und Leib, das war in Christus der göttliche Logos. Aber man sah dadurch die volle Menschheit Christi gefährdet. Ist Christus, so lehrte man, nicht Mensch wie wir nach Geist, Seele und Leib, so sind wir gerade unserem Geiste nach nicht mit Gott verbunden, nicht tatsächlich erlöst. An der Einheit der Person Christi hatte man jedoch auch das größte Interesse, und Schriften des Appollinaris wirkten auch nach dessen Verurteilung, mit dem Namen orthodoxer Lehrer versehen, kräftig fort. Zumal die alexandrinische Theologie sah in der Einheit der Person Christi die Erlösung verbürgt, ja schon beschlossen. Die vorhandenen Gegensätze stießen aufeinander, als der erst jüngst zum Patriarchen von Konstantinopel erhobene Antiochener Nestorius gegen die Bezeichnung der Maria als Gottesgebärerin Protest erhob. Die Antiochener legten Gewicht auf die Selbständigkeit der Menschheit des Erlösers, der als der zweite Adam durch seine sittliche Lebensbewährung den Bösen, der einst den Menschen besiegt, überwunden habe. Dagegen betonten die Alexandriner das wirkliche Einswerden des Gott-Logos mit der angenommenen Menschheit, wie Feuer Eisen durchglüht. Cyrill von Alexandria sprach es scharf und bestimmt aus: Der Gott-Logos hat durch

sein eigenstes Leiden in seiner Auferstehung die Vergänglichkeit abgetan und unserem Geschlecht die Gnade des unvergänglichen Wesens erworben. Wie als Dogmatiker, so war Cyrill auch als Kirchenpolitiker seinem Gegner überlegen. Er wußte auf dem zugunsten des Nestorius vom Kaiser nach Ephesus 431 ausgeschriebenen Konzil es schließlich zu erreichen, daß sein Gegner verurteilt ward, er dagegen nur eine Formel zu akzeptieren hatte, die er zur Not in seinem Sinn deuten konnte (433). Erfolgreich hat er auch weiter seine Theologie ausgebreitet, und sein Nachfolger Dioskur erlangte für einen Moment wirklich die kirchliche Hegemonie im Orient. Auf der Synode zu Ephesus 449 — später als Räubersynode gebrandmarkt — konnte er die Einsprache des Papstes und seiner Legaten ignorieren und über den Bischof Flavian von Konstantinopel zu Gericht sitzen. Aber nach dem plötzlichen Tode Theodosius' II. beriefen in Gemeinschaft mit Papst Leo die Augusta Pulcheria und ihr Gemahl Marcian das Konzil zu Chalcedon (451), entsetzten Dioskur und nötigten der Kirche des Orients die in Leos berühmtem Brief an Flavian enthaltene christologische Formel — zwei Naturen in Christo selbständig nebeneinander — auf, eine Formel, die jedoch das christliche Erlösungsbewußtsein des Orients nicht zu unverkürztem Ausdruck gelangen ließ.

War daher zu Chalcedon die Autorität des Staates über die Kirche gesichert, so hatten doch die zentrifugalen Kräfte im Reich nun eine religiöse Grundlage gewonnen und ließ sich fortan die Einheit der Reichskirche nicht mehr aufrecht erhalten. Nur vergebliche Bemühungen darum kennzeichnen die Geschichte der Kirche in den folgenden Jahrhunderten, zumal auch bald für einen Teil der „Frommen" das Chalcedonense gleichfalls mit der Weihe religiöser Autorität bekleidet war. Vorab die kirchliche Politik Justinians machte wie seine staatliche noch einmal mit dem Reichseinheitsgedanken ganzen Ernst. Sie hat den Zusammenhang mit Rom festgehalten, die Monophysiten nach vergeblichen Unionsversuchen verfolgt und vertrieben und auch ihre wirklichen oder vermeintlichen Freunde in der Staatskirche durch die Verdammung des Origenismus (543 und 553) getroffen, aber zugleich doch auch die Gegner der Christologie Cyrills in den „drei Kapiteln" (553) verurteilt. Aber wie politisch die weite Ausdehnung der Reichsgrenzen das Hereinfluten der Barbaren mit zur Folge hatte, so ließ der allzusehr nach dem Westen gerichtete Blick Justinians es zu einer wirklichen Herstellung der kirchlichen Einheit im Osten nicht kommen. Gerade jetzt konstituierten sich die monophysitischen Kirchen, in denen das anatolische Christentum seine bestimmteste Ausprägung gefunden. Der Gedanke der Erlösung durch das Eingehen der göttlichen Natur in die menschliche beschließt hier immer mehr das Ganze ihres Christentums. Für die wissenschaftliche Bildung des Orients werden ihre entschiedensten Gegner, die sogenannten Nestorianer, die eigentlichen Träger. Beide zusammen haben zugleich die Erwerbung des Orients für die griechische Theologie erst verwirklicht.

Die Lebensgestaltung.

Die Bedeutung der dogmatischen Kämpfe für die Entwickelung der griechischen Kirche läßt die Rechtgläubigkeit als ihr eigentliches Charakteristikum erkennen. Die Verbindung hellenischer Wertschätzung der Erkenntnis mit der Erfassung des Christentums als Religion der Erlösung durch die Menschwerdung Gottes führte dazu. Ein Theodoret konnte klagen, daß es scheine, als habe Christus nur Dogmen zu bewahren geboten. Dennoch genügt der Blick auf den Gelesensten und Gefeiertsten unter den Männern jener Tage, auf Chrysostomus, um wahrzunehmen, wie es zugleich an der Pflege des christlichen Lebens nicht gefehlt hat. Seine alle Gebiete der Kirchenleitung, geistlicher und leiblicher Fürsorge und der Mission umspannende praktische Tätigkeit, wie insonderheit seine auf sittliche Lebensgestaltung dringenden Predigten geben den Beweis, daß trotz der vorherrschenden dogmatischen Tendenz dem Bekenntnis die Tat nicht fehlte. — Umfassend ist vor allem die soziale Wirksamkeit der Kirche in dieser Zeit allgemeinen Niedergangs auch in der von den Katastrophen der westlichen verschonten östlichen Reichshälfte. Die Kirche erweist sich als die Sachwalterin der Notleidenden auch gegenüber den Mächtigen der Erde, sie gewährt ein Asyl den Verfolgten, nimmt sich der Verurteilten an, übt eine Aufsicht über die Gefängnisse, kauft Gefangene los — ein Chrysostomus hat es noch im Exil getan, und der Bischof Akacius von Amida selbst feindliche Perser befreit —, schützt und versorgt Witwen und Waisen, bekämpft mit ihrer ganzen Autorität den Wucher, dringt auf Nachsicht gegen die Pächter und Steuerpflichtigen und auf Milde gegen die Sklaven. Den Mittelpunkt ihrer ausgedehnten Liebestätigkeit bilden jetzt Hospitäler, die „Häuser der Armen Christi", die es ihr ermöglichten, dem Massenelend zu begegnen; mag schon vielfach ihre Armenversorgung an die des heidnischen Roms erinnern. Auch die Gesetzgebung Justinians mit ihrem Streben nach Nachahmung göttlicher Milde und ihrer Bemühung um den Schutz weiblicher Würde läßt den Einfluß christlicher Gedanken nicht verkennen.

Aber dennoch war die Verbindung des Sittlichen mit dem Religiösen ungenügend. Bestand die Gottesgemeinschaft in der Erkenntnis der Menschwerdung Gottes und in der durch sie begründeten Beteiligung unserer Natur an der Unvergänglichkeit Gottes, dann bewährte sich die Frömmigkeit in erster Stelle in sorgfältigem Festhalten an jenem grundlegenden Geheimnis der Erlösung. Ein gegenwärtiger Anfang des wesentlich zukünftigen Heils aber wurde in den gottesdienstlichen Feiern erlebt, die man jetzt als Mysterien beurteilte und auch schon in solche wirklich umzugestalten begann. Die positive sittliche Betätigung, obwohl erst durch die Gotteserkenntnis und kirchliche Gemeinschaft ermöglicht, erschien doch mehr nur als Bedingung des noch zukünftigen Heilsempfanges. Der ungeheuren Aufgabe einer sittlichen Neugestaltung einer niedergehenden Welt zeigte sich die Kirche daher nicht gewachsen. Es fehlte ihr nicht an Ordnungen für die Erziehung der sich ihr zuwendenden Massen, aber

sie waren unzureichend. Das Konzil zu Nicäa forderte, daß der Taufe ein mindestens zweijähriger Katechumenat vorangehe. Schon bei der Aufnahme unter die Katechumenen hatte eine gewisse Unterweisung statt; eingehend und zusammenhängend erfolgte sie vor dem Taufvollzug. Die Auslegung des Taufsymbols und die Erläuterung von Taufe und Abendmahl in den Katechesen eines Cyrill von Jerusalem (348) zeigen, wie jene unter besonders günstigen Umständen sich gestalten konnte. Aber überwuchert war die lehrhafte Unterweisung doch auf allen Stufen des Katechumenats von einem die Heilsgaben abbildenden liturgischen Handeln: Bekreuzung, Handauflegung, Exorzisation, Übergabe und Bekenntnis des Symbolums und des Vaterunsers, Absage und Gelöbnis, Taufakt und Salbung; die Pädagogie ward dadurch wesentlich Mystagogie, ihr Ziel mehr Teilnahme am Mysterium als sittliche Gottesgemeinschaft. Tatsächlich ist denn auch bei der Christianisierung mehr der Name als das Wesen gewechselt worden. Die schon in der früheren Periode begonnene Anpassung an heidnische Sitten, Feiern, Vorstellungen und Aberglauben hat nun großen Umfang gewonnen, und dem „Christentum zweiter Ordnung“ waren damit die Tore weit aufgetan. Die Züge antiker Frömmigkeit beherrschen die Legenden des 4. und 5. Jahrhunderts. In geistvoller Weise hat Usener den Versuch gemacht, zu zeigen, wie eine zur Asketin sich wandelnde Aphrodite wiederkehre in einer heiligen Pelagia, Marina, Margarita, Anthusa usw. Die Verehrung weiblicher Gottheiten wendet sich der „Gottesmutter“ zu, in deren Namen das ganze Geheimnis der Erlösung zu erblicken die christologischen Kämpfe lehrten. Der Heilige tritt an die Stelle des Heros; er bringt die Gebete vor Gott, vertreibt Dämonen, heilt Kranke. Nicht nur die Wohlgeruch ausströmenden Gebeine der Heiligen, auch ihre Gräber und Schreine sprudeln Segen. Selbst ein Basilius und sein Bruder Gregor können nicht hoch genug die Kraft der Reliquien der „vierzig Märtyrer“ preisen, die gleich Türmen das Land sichern. Kein Wunder, daß deren Namen allerwärts als Amulette begegnen, wie so vieles andere.

Mit aller Energie nahm die Kirche den Kampf auf gegen die Unzucht. Die in dieser Hinsicht sittliche Haltung vieler Kaiser ist ein Zeichen für das, was die Kirche hierin erreichte. Aber eine Verchristlichung des Hauses und der ganzen Betätigung im bürgerlichen Leben ist nicht erfolgt. Ebenso blieb der Unterrichtsbetrieb vorchristlich. Schon verliert die in vieler Hinsicht so glänzend vertretene Predigt durch Rhetorik an lebenskräftigem Inhalt. Dazu erscheint bereits jetzt das ganze Leben in der Ehe und im Beruf nur noch als ein halbfrommes, von dem daher ein völliges Durchdrungensein von christlichem Sinn nicht mehr gefordert werden kann.

Das sittliche Ideal ist nämlich jetzt das Mönchtum. Das hellenische Bild des asketischen Weisen, dem Orient entstammender Dualismus und der christliche Gedanke ungeteilter Hingabe an Gott sind hier unter einer neuen lebendigen Empfindung von der Größe der religiösen Güter zur

Das Mönchtum.

Einheit verschmolzen. Viel schneller und vollständiger als im Abendland hat im Osten das Mönchtum den Sieg errungen. Die großen Männer der Kirche dieser Zeit waren alle selbst ganz oder zeitweilig Mönche oder doch energische Förderer des Mönchstums. Solche Charaktere und eine solche Mannigfaltigkeit von Bildungen wie im Abendland hat dies hier nicht hervorgebracht, aber doch vornehmlich darum, weil es hier seinem eigentlichen Ziel — Lösung von der Welt, nicht Arbeit in und an der Welt — viel treuer geblieben ist. Ein jenseitiges Leben schon auf Erden sucht es mit ganzem Ernst zu verwirklichen. Daher die Ertötung der Affekte, der Verzicht auf die menschliche Gemeinschaft, auf die natürlichen, ja auch auf die sittlichen und selbst die kirchlichen Güter; Einsamkeit, Selbstpeinigungen, Torheit um Christi willen, üble Nachrede, alles, was vor der Welt verhaßt und verachtet ist, wird hier erwählt. Die Zucht wendet sich doch auch gegen die Gefährdung der Seele durch Traurigkeit, Verdrossenheit und geistlichen Hochmut, und sie wird unterstützt durch rückhaltloses Bloßlegen aller Seelenzustände vor dem Seelenarzt, dem geistlichen Vater, und durch willige Unterstellung unter die etwaigen Strafen des Vorstehers der Mönchsgemeinschaft. Wie innerhalb des Mönchstums das seelische Empfinden ein feineres und vertiefteres werden konnte, zeigen die Makarius, dem Ägypter, zugeschriebenen Homilien. Um die Heroen mönchischer Tugend sammelten sich nacheifernde Schüler, oder es schuf ein Meister eine fester organisierte Gemeinschaft, in der nicht die äußerste Askese gepflegt, wohl aber ein gewisses Maß von allen Gliedern gefordert ward. Neben den großen Mönchsniederlassungen Ägyptens haben besonders die Eremitenkolonien Palästinas Glieder aus allen Teilen der Christenheit in ihrer Mitte vereinigt. Aber immer bleibt das gemeinsame Leben nur Vorstufe oder durch Rücksicht auf Schwächere bedingt; der wahre Mönch lebt als Eremit ausschließlich dem Umgang mit Gott. Versuche ununterbrochener Andacht sind von der Kirche abgelehnt worden, aber die bestimmten Ordnungen der Gebetsübung in den Mönchskolonien und die Ablösung im Gebet bei den späteren Akoimetenmönchen sind doch nur durch das wirkliche Leben abgenötigte Ersatzformen dafür. Auch die neben dem Gebet geübte Arbeit ist zunächst notwendiges Übel, doch zugleich Mittel der Askese und soll von der Welt unabhängig machen, und nur solche Arbeit geziemt, die stete Beschäftigung mit göttlichen Dingen gestattet. Die Beteiligung an den dogmatischen Kämpfen will vornehmlich der Verkehrung der Lehre durch irdische Weisheit wehren. Denn schließlich noch mehr als durch Forschen über die göttlichen Geheimnisse bewährt sich durch Verzicht auf die Erkenntnis der Jünger der „allerwahrsten Christus gemäßen Philosophie".

II. Die bestimmtere Ausprägung des byzantinischen Christentums seit Justinian und im Zeitalter der Bilderstreitigkeiten (seit 527). Die Zeit Justinians bezeichnet einen Einschnitt in der Entwickelung

der Kirche wie des Reichs. Der Kaiser ist jetzt Priester und König; „wider den Willen des Kaisers darf nichts in der Kirche geschehen", bestimmte die Synode von 536. Von ihm durchaus abhängig ist der nunmehrige Reichspatriarch zu Konstantinopel. Mit den heidnischen Resten, auch der platonischen Akademie zu Athen wird jetzt aufgeräumt. Aber schon etwa um 500 hatte ein von neuplatonischen Anschauungen erfüllter Christ unter dem Namen des Areopagiten Dionysius (Apg. 17, 34) es unternommen, dem Bedürfnis seiner Zeit Genüge gebend, das Christentum zu einem die heidnischen überbietenden Mysterienkult zu gestalten. Von dem Mensch Gewordenen gehe ein Lebensstrom aus, der durch Vermittelung der Hierarchie alles mit Unvergänglichkeit durchdringe. Heilige Formeln und priesterliche Weihehandlungen leiten göttliches Leben über in die Einzuweihenden. Fortan besteht in der Feier der Mysterien das Wesen des Gottesdienstes, jede kultische Handlung und Formel wird zum Träger und Mittler göttlicher Lebenskraft und deshalb in ihrer überkommenen Form sakrosankt. Die noch zumeist, selbst von den Herrschern, geübte Predigt dient vorwiegend zur rhetorischen Verherrlichung des Dogmas ohne zweckvolles Eingehen auf das christliche Leben, oder hält sich an die Autoritäten des 4. und 5. Jahrhunderts unter Verzicht auf Eigenes. Doch zeichnen sich z. B. die Unterweisungen des Abtes Theodor von Studion aus durch schlichte Form und ernste sittliche Tendenz. Auch ohne jenen Bruch mit der früheren Entwickelung, wie er im Abendlande erfolgte, zeigt sich hier der Eintritt des Mittelalters in der Autorität der Überlieferung und in dem noch mehr als im Abendland theologischen Gepräge des ganzen geistigen Lebens. Die Synode zu Konstantinopel von 692 stellt die vier ersten Konzile den vier Evangelien zur Seite und will, daß man in Predigt und Exegese sich durchaus an die Väter halte. Auch die kirchlichen Kämpfe werden durch die Autoritäten der früheren Zeit entschieden. Kaiser und hohe Staatsbeamte sind jetzt Theologen, und die Dichtkunst, ihr glänzendster Vertreter noch im 6. Jahrhundert Romanos, blüht nur weiter als theologische und kirchliche.

Noch einmal ist der Versuch gemacht worden, den durch die Entscheidung zu Chalcedon entstandenen Zwiespalt zu überwinden. Als Heraklius den Persern das heilige Kreuz wieder entrissen, nahm er eine wie staatliche so kirchliche Reform in Angriff. Es schien 633 in der Tat, als solle es diesmal gelingen, die Einheit herzustellen. Auf Grund der monotheletischen Formel, daß Christus alles durch eine gottmenschliche Wirksamkeit vollbracht habe, kehrten zahlreiche „Monophysiten" zur kirchlichen Gemeinschaft zurück. Aber der Widerspruch vornehmlich des später mit dem Ehrennamen des Bekenners geschmückten Maximus und des römischen Stuhls nötigten, nicht nur die Eintrachtsformel preiszugeben, sondern sogar auf dem Konzil von 680 die Lehre von einem doppelten Willensvermögen und einer göttlichen und menschlichen Wirkungsweise Christi festzustellen. Das tatsächliche Verständnis der Person Christi ist dadurch doch nicht

geändert worden. Dagegen ließ die 692 als Ergänzung abgehaltene Synode um so deutlicher erkennen, welche Züge das griechische Christentum jetzt entwickelt hat, denn ihren Aufstellungen eignet allen eine eigentümliche Wertlegung auf die kultisch-rituelle Form.

Die gleiche Eigenart bekunden die Bilderstreitigkeiten, die jetzt die dogmatischen ablösen. Nicht daß die Wertung des Dogmas nachließe, aber es interessiert persönlich nur, sofern es in heiliger Form oder Formel das Geheimnis der Erlösung gegenwärtig macht. Im Bilde dagegen erblickte man eine Realpräsenz des Abgebildeten — „Christus ist nicht Christus, wenn er nicht abgebildet wird" —, in seiner Verwerfung eine Verneinung der Menschwerdung Gottes. Freilich auch der Kampf gegen die Bilder war eine kirchliche Reform, die mit einer staatlichen — nach der fast wunderbaren Errettung Konstantinopels vor dem arabischen Ansturm 717/718 — Hand in Hand ging. Zur durch den Bilderdienst gefährdeten geistigen Gottesverehrung wollten die bilderfeindlichen Kaiser zurückführen. Rücksichtslos hat vor allem Leos III. kraftvoller Sohn Konstantin V. die Bilder zu beseitigen und das sie schirmende Mönchtum zu unterdrücken gesucht. Aber die ränkevolle Irene wußte — sie wird hierfür als Heilige gefeiert — als Vormünderin ihres Sohnes 787 die Wiederherstellung des Bilderkultus zu erreichen: die ehrfurchtsvolle Verehrung der Bilder und der Heiligen widerstreite nicht der Gott allein gebührenden wahrhaftigen Anbetung. Nach zeitweiliger Erneuerung des Bildersturms in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts ward 843 die Bilderverehrung restituiert; charakteristisch wird zur Erinnerung gerade daran das Fest der Orthodoxie gefeiert. Daß der Staat in der Bilderfrage nur durch Einlenken seine Autorität zu behaupten vermochte, beweist das durchaus überwiegende religiöse Interesse an der Verehrung der Bilder. So konnten denn gerade unter dem herben Kampf für die Bilder christliche Persönlichkeiten erwachsen wie Theodor, der Abt des Klosters Studion, der charaktervoll wie kein zweiter auf griechischem Boden für die Freiheit der Kirche gestritten und zu dem Zweck die Autorität Roms der staatlichen entgegenzustellen gesucht hat.

III. Das byzantinische Christentum in seiner ausgebildeten Gestalt seit Photius (seit 858). Seit dem Ende der Bilderstreitigkeiten „herrscht das einheitliche Eigenleben des byzantinischen Geistes". Gerade jetzt freilich beginnt man unter vorzüglicher Anregung des Photius, des „Wiederherstellers der alten Literatur", sich mit dem Altertum wissenschaftlich zu beschäftigen; aber man kann das so unbedenklich tun, weil man ihm nunmehr innerlich frei gegenübersteht. Ohne Einfluß ist diese Beschäftigung mit dem Altertum nicht geblieben. Im 12. Jahrhundert sind Männer der Kirche, wie die Erzbischöfe von Thessalonich und Athen, Eustathius und Michael Akominatus, ein Beleg dafür, und ein Kaiser des 13. Jahrhunderts konnte den Kaiser und den Philosophen als die Träger

des höchsten Ehrennamens bezeichnen. Zumal im 15. Jahrhundert zeigen ein Gemistus Pletho und Bessarion, wie Platos Gedankenwelt sich als eine Macht gerade über die hervorragendsten Geister erwies und deren ganzes Sinnen zu beherrschen imstande war. Nie ward in Byzanz die Bildung so alleiniger Besitz der Mönche und des Klerus wie im Abendland. Das theologische Interesse ist freilich hier noch größer. Nur erwägt man nicht mehr, warum das Dogma ein solches, und untersucht nicht mehr, welches die rechte Gestalt von Kultus und Verfassung, sondern alles ist durch die Überlieferung gegeben und deshalb als heilig und göttlich zu preisen. Im Nomokanon, der 883 zum Abschluß gelangte und 920 für die ganze Kirche verbindlich erklärt ward, war das was christlich ist für immer niedergelegt. Das Wesen des Christentums aber charakterisierte Photius im Sinne seiner Kirche als Mathesis und Mystagogie, Einführung in die Gotteserkenntnis und die Mysterien. Das Halten am korrekten Dogma und das Vertrautsein mit ihm ist das Merkzeichen echten Christentums; lebendig beteiligt ist man aber an seiner Verleiblichung im Kultus, durch die es einen gegenwärtigen Genuß der Gottesgemeinschaft ermöglicht. Es ist bezeichnend, wie kurz z. B. ein Symeon, Erzbischof von Thessalonich 1410–1429, die Glaubenslehren und wie eingehend er die kirchlichen Mysterien in symbolischer Ausdeutung aller Zeremonien behandelt. Eben diese mystische Deutung der lebenspendenden Liturgie ist jetzt die vornehmste Aufgabe der Theologie.

Dies kultische Interesse zeigen auch die Auseinandersetzungen mit dem Abendland, die seit dem — fast unmittelbar dem „Abfall“ des Papstes vom „Kaiser“ folgenden — Zwist des Patriarchen Photius mit dem Papst Nicolaus (866) sich immer wieder erneuern, da sie nur den vorhandenen inneren Gegensatz des Christentums hier und dort zum Ausdruck bringen. Der Bruch des Patriarchen Michael Cärularius mit der Gesandtschaft Leos IX. 1054 verschärfte den Zwiespalt, und die Aufrichtung des lateinischen Kaisertums 1204, das den Organismus der griechischen Kirche gewaltsam zerstörte, machte ihn unheilbar, denn es erfüllte die Gemüter der Griechen mit unauslöschlichem Haß gegen ihre barbarischen Unterdrücker und mit der Überzeugung, allein die wahrhaft orthodoxe Kirche zu sein. Die Kaiser freilich sahen sich auch fernerhin gezwungen, mit Unionsversuchen um die Hilfe des Abendlandes zu werben. In Johannes Bekkus, Patriarch 1275–1285, und in dem Abt Barlaam (um 1339) fand diese Union auch tüchtige Anwälte; ein Bessarion war der Wortführer der Einheitsbestrebungen des Florentiner Konzils. Aber der Widerwillen des Volkes ließ eine Union, obwohl dem Namen nach zu Lyon 1274 und zu Florenz 1439 erreicht, nie wirklich werden. Die Hauptanklage gegen die Lateiner seit den Tagen des Photius blieb die Fälschung des Symbols durch Einschaltung des „filioque“, d. h. durch die Lehre des Ausgangs des Geistes „auch vom Sohn“. Ist hier der eigentliche Frevel die Änderung der heiligen Formel, so werden auch im übrigen

Abweichungen ritueller Art — z. B. der Gebrauch des ungesäuerten Brotes beim Abendmahl — als Abfall von der apostolischen Wahrheit dem Abendland vorgeworfen. Die Beibehaltung der kultischen Ordnungen bildet auf griechischer Seite ebenso die entscheidende Voraussetzung für jede Union, wie auf römischer die Unterordnung unter die päpstliche Autorität.

Die regimentlichen Aufgaben des Episkopats treten in der griechischen Kirche ganz zurück hinter den priesterlichen, durch die er die seligmachenden Weihehandlungen verwaltet. Doch bleibt der Episkopat seines Rechtes der Fürsprache, besonders für die oft durch eine unerträgliche Steuerlast Bedrückten eingedenk; aber auch seine edelsten Vertreter sind bereit, rhetorisch die verworfensten Kaiser zu verherrlichen.

Die Kirche ist nun das Band, das die slawischen oder slawisierten Völker, die jetzt auf der Balkanhalbinsel sich ausgebreitet hatten, mit dem griechischen zu einer Einheit zusammenschließt, wenn auch in Bulgarien und Serbien (seit 1220) zeitweilig Autokephalkirchen entstehen. Auch die Literatur, die jenen Völkern durch Übersetzung griechischer Werke gegeben wird, ist eine fast ausschließlich theologische. Das lebendige religiöse Interesse dieser Slawen führt sie zahlreich den Sekten, besonders den Bogomilen zu. Bei allen dualistischen Theorien ist doch das Charakteristische des Geisteschristentums dieser Ketzer der Gegensatz zur Sakramentskirche. Taufe und Abendmahl, die Verehrung der Bilder wie des Kreuzes erklären sie für dämonischen Ursprungs. So bekundet auch diese Polemik die kultische Art des von ihr bekämpften Christentums.

Das Mönchtum aber strebte gerade durch Frömmigkeit seine Orthodoxie zu betätigen. Es erörterte nicht nur Dogmen, sondern auch die Fragen der Gemeinschaft der einzelnen Seele mit Gott. Es versucht nicht in die Geschicke der Völker einzugreifen, aber es will Seelenführer sein und durch beichtväterliche Beratung auch die Laien zum Umgang mit Gott anleiten. Selbst will es die zukünftige Gottesgemeinschaft bereits gegenwärtig erleben. So besonders auf dem Athos, der jetzt zum der Panagia geweihten heiligen Berge, d. h. zum Zentrum des Mönchtums, geworden, seit 963 Athanasius daselbst sein Kloster mit der Regel des Theodorus Studita begründet hatte, aus dem etwa 1100 ein unmittelbar dem Reich unterstellter Klosterverband wurde. Die Einsiedler, die sogenannten Hesychasten und Asketen, hypnotisierten sich hier selbst durch Hinblicken auf die Herzgrube und Murmeln der Worte: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner“, und glaubten so das unerschaffene Licht zu sehen, das auf Tabor in Christi Angesicht geleuchtet. Während im Abendland die Mystik fast stets Gegenstand eines gewissen Mißtrauens gewesen ist, fand auf griechischem Boden dieser Hesychasmus in den Theologen und Synoden des 14. Jahrhunderts seine Beschützer. Gleichzeitig gewann doch die Idiorrhythmie, der Eigenbesitz, in den Athosklöstern Eingang und damit die Auflösung des strengen Klosterlebens, — es fehlte die straffe Organisation des abendländischen Mönchtums.

IV. Seit dem Fall Konstantinopels (1453). Der Fall des „gottbehüteten“ Konstantinopels mit seinen Kirchen und unvergleichlichen Reliquienschätzen war ein schwerer Schlag für den byzantinischen Glauben. Aber die Lage der Kirche ward durch ihn noch keine in jeder Hinsicht ungünstige. Den Druck fremdgläubiger Herrschaft hatte sie freilich genügend zu empfinden. Bald wechselten die Patriarchen fast ununterbrochen (50mal 1625–1700), und bei jedem Wechsel galt es, reiche Geschenke zu bringen. Hart besteuert und schwer bedrückt, jeder Willkür preisgegeben, traten zahlreiche Christen über zum Islam. Durch die Vernichtung der alten Bildungsstätten wurde der Quell jener Wissenschaft verschüttet, die so lange das griechische Volk dem Abendland überlegen gemacht hatte. Aber zugleich erlangte die Kirche eine ihr bis dahin unbekannte Selbständigkeit, die es verstehen läßt, wie noch 1798 der Patriarch erklären konnte, die Vorsehung habe die Osmanen zum Heil der Kirche an die Stelle der Kaiser gesetzt. Die Regierung der Rajah ward dem Patriarchen überlassen. Er hatte nicht nur selbständig die kirchlichen Angelegenheiten zu verwalten, sondern überkam auch — abgesehen von der endgültigen Entscheidung in Strafsachen — die bürgerliche Jurisdiktion über die Christen. Die Gefahr staatlicher Unionsversuche war jetzt vorüber, Bemühungen der Jesuiten und der „Propaganda“ blieben vergeblich. Als Gregor XIII. die Annahme des neuen — auch noch heute von der ganzen orthodoxen Kirche abgelehnten — Kalenders forderte, erwiderte der Patriarch Jeremias, daß die kirchliche Überlieferung durchaus unverändert aufrecht zu erhalten sei. Ebenso aber wies er gegenüber protestantischen Annäherungsversuchen 1575 einfach auf das Erbe des Altertums hin, jede Neuerung sei Frevel. Nur einmal, bei dem Patriarchen Cyrillus Lukaris, begegnet eine ernstlichere Hinneigung zum Protestantismus. Dem Aberglauben, als dem tiefsten Schaden seiner Kirche, setzte Lukaris die alleinige Autorität der Schrift entgegen, und in seinem Bekenntnis (1629) suchte er calvinistischen Inhalt in der Form kirchlicher Lehre zu geben. Aber gerade die dadurch herbeigeführte Gegenbewegung, gipfelnd in der Synode zu Jerusalem 1672, hat die orientalische Kirche ihren Gegensatz gegen die Ideen des Westens und ihre Entschlossenheit, bei dem Überkommenen zu verharren, zum Ausdruck bringen lassen.

Neue Gedanken und Bestrebungen treten um die Mitte des 18. Jahrhunderts hervor. Im Athoskloster Vatopädi ward 1749 eine Schule begründet, die der Ausgangspunkt für die Neubelebung des hellenischen Geistes geworden ist. Insbesondere Eugenius Bulgaris verstand es hier in seiner freilich nur kurzen Lehrtätigkeit, ohne die Anschauungen seiner Kirche preiszugeben, die Erkenntnisse der abendländischen Aufklärung seinen Schülern in maßvoller Weise zu übermitteln. Seine Lehrbücher beherrschten die folgende Generation, und mit Korais hat er das Griechentum der Freiheitskämpfe herangebildet. Selbst der Kolywastreit unter den Athosmönchen, charakteristisch für die griechische Frömmigkeit mit

seiner Frage, ob Gedächtnisfeiern für Verstorbene vom Samstag auf den Sonntag verlegt werden dürfen, war ein Zeichen erwachenden Lebens. Ein gewisses wissenschaftliches Streben ist der Kirche Griechenlands fortan erhalten geblieben. Ein Bryennius in neuester Zeit mit seinen epochemachenden Editionen von Schriften der nachapostolischen Zeit ist dafür ein Beispiel. Die Theologen der Universität zu Athen und die theologische Schule zu Chalki bekunden auch den Einfluß protestantischer Wissenschaft. Freilich haben zumeist an dieser Bildung nur die nach höheren Stellen strebenden Zölibatäre Anteil. Der einfache, stets verehelichte Priester, dem ja auch kein festes Gehalt seine Existenz sichert, hat gewöhnlich kaum eine Ahnung von ihr. Und daß die alten Gedanken des griechischen Christentums noch heute herrschen, hat jüngst aufs neue der Widerspruch gegen die Verbreitung der Schrift in der Volkssprache gezeigt, die noch immer als Profanation des heiligen Textes empfunden wird. Ihre Befriedigung sucht die Frömmigkeit auch heute in den durch strenges Fasten vorbereiteten Feiern des Kultus und seinen noch täglich geschehenden Wundern. In der geistigen und unblutigen Latrie der Eucharistie erfährt sie eine Lebenswirkung, deren Voraussetzung die Menschwerdung Gottes als Eingehen in unsere Natur und die Anastasis als Überwindung des Todes; der Glaube wird hier zum Schauen. Verehrung der Gottesmutter und der Heiligen und Ehrerbietung gegen das Evangelium, das Kreuz und die Bilder, Mildtätigkeit und Einhalten der kirchlichen Fasten sind die sonderlichen Merkzeichen der Frömmigkeit; priesterliche Weihen heiligen alle Beziehungen auch des bürgerlichen Lebens. „Bei der Fülle des Gottesdienstes ist es begreiflich, daß sich das Volk zum Teil auf Kosten der Priester entlastet hat." Aber auch diesem „ist des vorgeschriebenen Betens und Feierns zu viel, auch er begnügt sich, manche Akoluthie in der Kirche oder daheim bloß zu markieren". In seiner Verwaltung der göttlichen Heilskräfte genießt der Priester Verehrung, mag auch sonst sein Ansehen unter einer gewissen Säkularisation des Volkes gelitten haben. — Eine geschlossene Einheit aber stellt die Hierarchie auch der Balkanhalbinsel nicht dar. Vielmehr haben die national bedingten staatlichen Bildungen zu einer Reihe autokephaler Kirchen geführt, ja zu einer Spaltung zwischen der Bulgariens und Konstantinopels. Gerade innerhalb des Klerus zeigt sich der nationale Antagonismus der Slawen gegen die Griechen und der Bulgaren und Serbier untereinander. Selbst in der Mönchsgemeinde des heiligen Berges drängt das nationale Moment sich hervor. Auch dies entspricht dem Verwachsensein von Kirchentum und Volkstum. — Das Ideal orthodoxer Frömmigkeit findet auf dem Athos noch heute seine Vertretung. Die Klöster mit Eigenbesitz freilich dienen zumeist als Versorgungsanstalt, aber in den Zönobien sucht der Mönch unter dem Schutz der Panagia nur der Sorge um seine Seele zu leben. Voll weiß er jedoch das Ideal erst durch den Bewohner der mit den Klöstern verbundenen Zellen, der Skiten, und noch mehr durch den Einsiedler verwirklicht, da

dieser den Kampf mit den versuchlichen Mächten sogar allein durchzuführen vermag. Hat gleich der Einfluß der Kirche im modernen Leben Einbuße erlitten, so ist doch der Charakter der Frömmigkeit der alte geblieben.

V. Das griechisch-orthodoxe Christentum in Rußland (989 bis zur Gegenwart). Von Konstantinopel hat auch die russische Kirche, die heute als die eigentliche Vertreterin griechisch-orthodoxen Christentums zu bezeichnen ist, ihr Christentum überkommen.

Die Zeit der Begründung (989—1238).

Schon 945 begegnen Christen unter der normannischen Gefolgschaft König Igors und gab es eine Kathedralkirche des heiligen Elias in Kiew. Igors Witwe Olga war bereits Christin, als sie 957 (?) Konstantinopel besuchte. Doch erst ihr Enkel Wladimir wandte sich dem Christentum zu. Es geschah, als auch Polen und Ungarn christlich wurden und damit sich der Kultur erschlossen, und im Zusammenhang mit der Eroberung Chersons (Juli 989) und mit seiner Vermählung mit Anna, der Schwester der byzantinischen Kaiser, die seiner Hilfe bedurften. Sein Streben nach Aufrichtung eines wirklichen Staatswesens zeigen seine Städtegründungen, seine Befestigung der Grenze, vielleicht auch sein Versuch, die Todesstrafe durch ein Wergeld zu ersetzen. An die Spitze der russischen Kirche trat seit 991 ein von Konstantinopel gesandter Metropolit — seit etwa 1040 in Kiew — so gut wie ausschließlich ein Grieche; doch ward 1051 durch eine Synode ein geborener Russe Hilarion zum Metropoliten gewählt; seine berühmte Rede „Von der Gnade und dem Gesetz“ ist das älteste russische Literaturdenkmal, von hohem Schwung, aber im Stil spätgriechischer Rhetorik. Nur noch einmal wiederholte sich die selbständige Weihe (und zwar mit dem Haupt des Petrusjüngers Clemens) eines Russen zum Metropoliten. Die Bemühungen des Fürsten Andrej Bogoljubskij (um 1162), seine Residenz Wladimir zu einer neuen Metropole zu machen, scheiterten. Aber mochten griechische Metropoliten auch dem Leben des russischen Volkes fremder als einheimische gegenüberstehen, so blieben sie doch davor bewahrt, in die fast ununterbrochenen Kämpfe der Fürsten untereinander hineingezogen zu werden. Sie bildeten ein dauerndes Element im Verhältnis zu den zufolge der eigentümlichen Erbfolgeordnung fast beständig wechselnden Herrschern. Aber nie haben sie versucht, politischen Einfluß zu gewinnen. — Die Bischöfe werden ohne kanonische Wahl von den Fürsten eingesetzt. Doch nimmt das Gericht über den Klerus die Kirche für sich in Anspruch. Die niedere Geistlichkeit, in der zumeist der Sohn vom Vater das Amt und die Anleitung dazu überkam, dürfte noch für lange die intellektuelle und sittliche Höhenlage des völlig ununterrichteten Volkes nur wenig überragt haben. Bei diesem aber war Heidnisches und Christliches unzertrennlich verbunden. Kirchliche Statuten, die auf Wladimir und Jaroslaw zurückgeführt werden, sind erst späteren Ursprungs. Klöster gab es noch wenig; obenan stand das Höhlenkloster

zu Kiew, dem geistiger Einfluß auf die Umgebung nicht fehlte, aber der doch beschränkt blieb. Nur die Religion, nicht die Kultur überkam Rußland von Byzanz. Wladimirs Sohn Jaroslaw ließ Söhne von Vornehmen und Geistlichen unterrichten, auch Bücher ins Russische übersetzen und abschreiben; ähnliche Bemühungen begegnen aber nur noch bei dessen Enkel Wladimir Monomach († 1125; in seinem Testament bezeichnet dieser schön Furcht Gottes und Menschenliebe als die Grundlagen der Tugend, Wohltun besser als Fasten und Mönchtum). Ein Mönch des Höhlenklosters, der Hebräisch, Griechisch und Lateinisch versteht, erscheint im Paterikon vom Teufel bestrickt. Geschrieben wurden in dieser Zeit nur einige Legenden, Mönchsbiographien, Predigten, Annalen, Schilderungen von Pilgerreisen nach Jerusalem. Dazu kam die Polemik gegen die Lateiner als arge Häretiker. Doch bestand noch nicht die spätere schroffe Scheidung vom Abendland. Die Hoffnungen Gregors VII. freilich, Kiew zu einem päpstlichen Lehen zu machen, waren eitel, und auch der Gegenpapst Clemens III. bemühte sich umsonst, die kirchliche Trennung zu beseitigen.

Seit der mongolischen Zeit bis zur Aufrichtung des Patriarchats (1238—1589).

Den Zusammenhang mit dem Abendland zerstörte die mongolische Invasion. Zwar suchte Rom gerade sie zur Ausdehnung seiner Herrschaft zu benutzen. Aber gegenüber Innocenz IV. erklärte der Großfürst Alexander, der Besieger der Schweden an der Newa, bei der Schrift und den ökumenischen Konzilen bleiben zu wollen. Daniel von Halicz nahm zwar die Königskrone „von Gott, von der Kirche der heiligen Apostel und vom Stuhl des heiligen Petrus und von seinem Vater dem Papst Innocenz“ (IV.) an, aber das Ausbleiben eines Kreuzheeres löste auch seine Beziehungen zu Rom. Desto stärker ward jetzt der Einfluß des Orients. Durch die Gunst der „goldenen Horde“ genoß die Kirche für ihren gesamten Besitz Steuerfreiheit und hatte sie ihre eigene Gerichtsbarkeit; auf ihrer Schmähung oder Schädigung stand Todesstrafe. Jetzt erst gewinnt das religiöse Moment volle Bedeutung im Leben des russischen Volkes. Die Klöster mehren sich und wachsen; Einsiedeleien werden Zentren für die Christianisierung, so z. B. das Dreifaltigkeitskloster des heiligen Sergius bei Moskau, das jedoch an klösterlicher Strenge durch das kyrillische Kloster am Weißen See und besonders das Josef Sanins zu Wolokalamsk übertroffen ward. Nie aber wird der Versuch gemacht, die kirchliche Autorität der staatlichen überzuordnen. Vielmehr helfen die Metropoliten, jetzt zumeist nationale Russen, an ihrem nunmehrigen wirklichen Sitz Moskau — rechtlich war es seit 1354 Wladimir — den dortigen Großfürsten, Männern von zäher Zielstrebigkeit und berechnender Unterwürfigkeit gegen die tatarischen Herrscher, „das russische Land zusammenzubringen“. Verhinderte schon der religiöse Gegensatz die Festigung der polnischen Herrschaft in den ehemals russischen Gebieten Litauens und den Anschluß von Nowgorod und Pskow an dieses, — die Metropoliten haben auch direkt Bann und Interdikt im Dienst der Großfürsten gebraucht, und

Synoden in deren Interesse gehalten (so zu Moskau 1448). Als der Metropolit Isidor, ein Grieche und eifriger Mitarbeiter an der Florentiner Union, zu Moskau des Papstes in der Liturgie gedachte (1441), beseitigte ihn kurzerhand der Großfürst Wassilij. Dessen Sohn Iwan III. wußte sich völlig als Herrn auch der Kirche, zumal seit seiner Vermählung mit der paläologischen Prinzessin Sophie. Die Einheit, zu der nun Nationalität und Christentum zusammengewachsen, fand jetzt im Volksbewußtsein ihren Ausdruck in der Überzeugung von der unbeschränkten Gewalt des „Zaren" seit Iwan IV. (1534–1584). Auflehnung gegen diesen ist Frevel am Glauben, und umgekehrt Abweichen von der Kirchenordnung Majestätsverbrechen. So wurde die auch die Kirche nicht verschonende Gewaltherrschaft eines Iwan IV. möglich, der entsetzliche Greuel mit einer zur Schau getragenen Frömmigkeit zu vereinigen wußte. Wirkliche Pflege erfuhr freilich das kirchliche Leben, während der Pope Silvester Iwans geistlicher Berater war. Das diesem Silvester zugeschriebene Werk Domostroj, „Ökonomie", ein Haus- und Kirchenbuch, das aber gerade in den Abschnitten über das religiöse Leben schon älter ist, gewährt einen reichen Einblick in den Stand der Religion und Sittlichkeit im damaligen Rußland. In erster Stelle wird hier eingeschärft, zu glauben an die Trinität, die Gottesmutter, das Kreuz Christi, die himmlischen Kräfte, die Heiligen und ihre Reliquien und sie zu verehren, ferner teilzunehmen an den Mysterien, Liebe zu Gott und den Brüdern zu haben, Gott zu fürchten, des Todes und Gerichtes zu gedenken, Priester und Mönche zu ehren, Kranke und Gefangene zu besuchen, dem Zaren gehorsam zu sein. Unter anderem wird dazu gemahnt, die Wohnungen mit Weihwasser zu besprengen, sie mit Heiligenbildern zu schmücken und diese durch häufige und tiefe Verbeugungen zu ehren, das Kreuz richtig zu schlagen, nicht zu schmatzen beim Empfang des Abendmahls. Einen gleichen Einblick ermöglichen die Bestimmungen der unter dem Einfluß Silvesters 1547–1551 gehaltenen Synoden (die „Hundertkapitelsynode" 1551 wurde vom Zaren selbst eröffnet). Sie zeigen eine fast noch ungebrochene Herrschaft heidnischen Aberglaubens und heidnischer Sitten. Das Nationale ist das allein Christliche, z. B. den Bart sich zu schneiden ist unvergebbare Sünde. Der Gegensatz zu äußerlicher Frömmigkeit trug dem Griechen Maximus unter Iwan III. langjährige Klosterhaft ein, noch früher der vielleicht nur auf verinnerlichte Religiosität dringenden „Judensekte" strenge Verfolgung. — Von Iwan IV. in seiner letzten Zeit (um 1582) mit Rom angeknüpfte Verhandlungen waren nicht ernst gemeint. Um so mehr schien in der „Zeit der Wirren" der Erfolg Polens und damit des römischen Katholizismus gesichert. Hatte sich dieser doch soeben durch die Brester Union (1596) die orthodoxe Kirche Litauens geeint. Aber in Rußland scheiterte sein Streben an dem Widerstand des Patriarchen und des Sergiewschen Klosters und der Abneigung des russischen Volks.

Die russische Kirche unter Patriarchen (seit 1589).

Noch unter dem letzten Zaren aus Ruriks Hause wurde der Moskauer Metropolit Hiob zum Patriarchen erhoben (1589). Er erfuhr dadurch, obwohl schon längst tatsächlich unabhängig, eine Steigerung seines Ansehens. Vier Metropoliten und sechs Erzbischöfe, doch nur mit Ehrenvorrang, traten ihm zur Seite. Zur Würde kam die Macht, als der Vater des jugendlichen Zaren Michael, Philaret, einst zwangsweise zum Mönche geschoren, Patriarch wurde (1619); er war der wirkliche Regent und hieß „Großer Herr" wie der Zar. Eine ähnliche Stellung errang vorübergehend sein dritter Nachfolger Nikon durch die Macht seiner Persönlichkeit. Patriarch durch die Gunst des Zaren, übernahm er doch die Würde nur gegen die Zusage der Selbständigkeit der Kirche, und er wußte diese zu behaupten. Es ist das einzige Mal in der Geschichte der russischen Kirche, daß die hierarchische Gewalt mit der zarischen rivalisierte. Zugleich sind die nur 6 Jahre des tatsächlichen Patriarchats Nikons bezeichnet durch seine Verbesserung der liturgischen Texte. Die Änderungen waren nicht tiefgreifende: einige Worte im Symbol, ein dreimaliges Halleluja bei der Messe statt des nur zweimaligen, die Wiedergabe des Namen Jesu mit Iisus statt Issus, eine andere Form des Kreuzschlagens und des Kreuzes. Trägt jedoch die Formel das Heil sakramental in sich, wie man überzeugt war, so ist ebenso die Fürsorge für ihre Korrektheit die höchste Pflicht, wie ihre unberechtigte Änderung der größte Frevel. Daher kann noch heute die liturgische Reform als die „Reformation" der russischen Kirche gefeiert werden, daher aber auch die tiefe Erregung, die das russische Volk durchzitterte, als es von den Änderungen erfuhr. Die Kette, die die Gnaden vom Himmel auf die Erde leitete, schien durch das Preisgeben der überkommenen Form zerrissen, das Christentum vernichtet; es galt daher den Kampf und eventuell das Martyrium für den „alten Glauben". Ohne Bischöfe und daher ohne die Möglichkeit, sich Priester zur Sakramentsverwaltung zu weihen, entschlossen sich die Konsequenten unter den „Altgläubigen", die „Popenlosen", nun auf alle Sakramente zu verzichten, die anderen behalfen sich mit orthodoxen Überläufern. Sie alle aber waren überzeugt, daß die Kirche seit der Synode von 1666/67, die zwar den schon 1658 in Ungnade gefallenen Nikon abgesetzt, aber die liturgische Änderung bestätigt hatte, die des Antichristen sei.

Seit den Reformen Peters d. Gr. (1682—1725) und der Einsetzung des „heiligen Synod" (1721).

Der Widerspruch der „Altgläubigen" empfing reiche Nahrung durch die Reformen Peters. Rücksichtslos und durchgreifend hat er die russische Volkssitte, die als heilig galt, geändert; der Mehrheit seines Volkes erschien es wie Abfall vom Glauben. Die kirchliche Hierarchie freilich wagte keine ernstliche Widerrede. Eine solche auch für künftig unmöglich zu machen, ließ Peter erst den Patriarchenstuhl zwei Jahrzehnte unbesetzt, dann übertrug er (1721) die Leitung der Kirche einer beständigen Synode, dem „heiligen dirigierenden Synod", bei welchem dem Vertreter des Staates nicht dem Namen aber der Sache nach das entscheidende Wort zusteht. Der Gehilfe Peters bei der kirchlichen Reform, der Erzbischof

von Pskow Theophan Prokopowitsch, im Abendland gebildet, wurde der Begründer der neuen russischen Theologie, die eine Einwirkung des Protestantismus nicht verkennen ließ. Eine Reaktion brachte seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts den katholischen Charakter orthodoxen Christentums mehr zur Geltung, aber im Laufe der zweiten Hälfte ward man sich des Zusammenhangs mit der protestantischen Theologie, abgesehen von der Sakramentslehre, wieder stärker bewußt. Namentlich in historischen und exegetischen Arbeiten ist man gegenwärtig mit Erfolg bemüht, nicht hinter der abendländischen Wissenschaft zurückzubleiben; es darf hier an Gelehrte wie den 1900 verstorbenen Professor der St. Petersburger Geistlichen Akademie W. Bolotow erinnert werden, einen Theologen von umfassendster Sprachkenntnis, wissenschaftlichstem Sinn und größter Sorgfalt, und an die noch vielseitigere und stärkere Anregung, die von A. Lebedew, Professor erst an der Moskauer Geistlichen Akademie, dann an der Moskauer Universität (gest. 1908), ausgegangen ist. Die Erörterungen in der russischen Kirche der Gegenwart über die Umgestaltung des kirchlichen und theologischen Unterrichts zeigen wie ernst man bestrebt ist, eine auch wissenschaftlich tüchtig geschulte Geistlichkeit heranzuziehen, namentlich das Schriftstudium zur Grundlage der Ausbildung zu machen. Im Volk lebt ein gewisser Gegensatz gegen Rom, nicht gegen die nationale Religion der Deutschen, den Protestantismus; doch wird dieser kirchlich wegen seines Verständnisses der Sakramente als Rationalismus beurteilt.

Die Volksreligion.

Das russische Volksleben trägt ausgesprochen religiöses, freilich vielfach nicht christlich religiöses, Gepräge. Auch dem scheinbar religiös indifferenten Gebildeten ist die Orthodoxie ein Teil seines nationalen Bewußtseins, wie bei dem Volk die russische Nationalität in dem orthodoxen Bekenntnis ihre Weihe als die wahrhaft christliche besitzt. Die Kirche ihrerseits fühlt sich von den nationalen Instinkten getragen und unterstützt sie aufs kräftigste. Die Frömmigkeit äußert sich vornehmlich in der Beteiligung an dem vom Klerus mit großer Würde und Feierlichkeit vollzogenen Kultus. Predigt hat so gut wie überhaupt nicht statt, die biblischen Lesungen, Gebete, Gesänge in altslawischer Sprache. Der Gesang, ausschließlich Chorgesang, ist oft melodiös und von großer Schönheit. Christum in seinen Lehren und Leiden stellt die Liturgie dar. Ohne das Einzelne der Liturgie und seine mystische Bedeutung zu verstehen, empfindet das Volk die heilige Handlung und wird durch sie in andachtsvolle Stimmung versetzt, es fällt ein mit dem „Herr, erbarme dich!“, bringt Wachskerzen dar, bekreuzigt sich, verneigt sich oder wirft sich zu Boden. Den Bildern des Erlösers, der Gottesmutter und der Heiligen — von Christus oftmals nur sehr undeutlich unterschieden — erweist es durch Kuß und Niederfallen die größte Verehrung; kein Haus fast kein Zimmer ohne Heiligenbild, dem die erste Begrüßung gilt, da in ihm „Gott“ gegenwärtig ist. Unter den Bildern ragen die „nicht mit Händen gemachten“

oder vom Evangelisten Lukas gemalten hervor. Obenan stehen die der kasanschen, wladimirschen und iberischen Gottesmutter. Bei der letzten Revolution haben sich mehrfach die Aufständischen gegen ihre eigenen Führer gewandt, wenn diese sich an den heiligen Bildern vergriffen. Neben die Teilnahme am Kultus tritt als Erweis der Frömmigkeit das weit ausgedehnte und vom Volk zum Teil noch mit äußerster Enthaltsamkeit — namentlich in den Wochen vor Ostern, in denen am Mittwoch und Freitag selbst kein Fisch genossen wird, in der Karwoche oft fast überhaupt nichts — geübte Fasten und williges und unterschiedsloses Spenden von Almosen. Übung der Barmherzigkeit, ohne nach der Würdigkeit des Empfängers zu fragen — auch der Verbrecher heißt nur „der Unglückliche“ —, erscheint als die vorzüglichste Christentugend. Pilgerfahrten, während deren alle sonst erlaubten Dinge, selbst alle weltlichen Gedanken zu meiden sind, führen zu den heiligen Stätten Rußlands (z. B. Kiew, Sergiew, Solowetzk im Weißen Meer) oder auf den Athos und nach Jerusalem, wo der Himmel am nächsten. Der Mönch bewährt sich als „irdischer Engel“ durch leibliche und seelische Kasteiung und gottesdienstliche Übungen; Arbeit der Hände und des Geistes, Werke der Barmherzigkeit sind nicht seine eigentliche Aufgabe. Für den theologisch Gebildeten freilich bedeutet der Eintritt ins Kloster meist nur die Vorbereitung für eine höhere kirchliche Stellung, da zu einer solchen nur Glieder der „schwarzen“ Mönchsgeistlichkeit, nicht des „weißen“ verehelichten — aber nur in einmaliger Ehe, wer als Diakon verwitwet ist, rückt nie zum Priester auf — Weltklerus gelangen. Diesen letzteren bringt zumeist die Kargheit seiner Existenzmittel in eine untergeordnete soziale Stellung und Wertung, die eigentümlich kontrastiert mit seiner religiösen Qualifikation als Mittler aller göttlichen Gnaden und mit der Ehrfurcht vor ihm in seiner Verwaltung der Mysterien und in seinen Segen spendenden, allem Übel mit einer gewissen Zauberkraft wehrenden Weihen. Die immer wieder erneuten Bemühungen, eine Wandlung zum Besseren in der sozialen Lage des Klerus herbeizuführen, sind bisher ohne durchgreifenden Erfolg geblieben. Sie werden sich erst ändern, wenn seine Aufgabe wirklich die der sittlich religiösen Erziehung geworden sein sollte.

Sektenwesen.

Bei dem Zurücktreten der sittlichen Unterweisung hinter das rituelle Handeln ist der sittliche Einfluß der Kirche auf das Leben des Volkes gering. Daher dessen Neigung, in der Sekte Befriedigung des religiösen Bedürfnisses zu suchen. Noch erhält sich — vornehmlich im Bauern- und einfachen Bürgerstand — das große Schisma des 17. Jahrhunderts, der „Raskol“, mit seiner unbedingten Verehrung des Vergangenen und Nationalen. Er verfügt über Reichtümer, hat auch Schulen, aber keine Wissenschaft. Die „Priesterlichen“, seit 1846 im Besitz einer Hierarchie, sind durch ein verschiedenes Verhältnis zum Staat und zur Staatskirche gespalten. Ungleich zahlreicher sind die Spaltungen unter den „Popenlosen“, zumeist wegen der Frage, ob es noch eine christliche Ehe gibt, oder ob jetzt jede Ehe Unzucht

ist. Bei manchen unter ihnen muß noch heute der Neophyt sechs Wochen lang sich täglich 2000 Mal verneigen, und viel ward über die Buchstaben gestritten, die über dem Kreuz zu stehen haben. Und doch hat die Verwerfung jeder nicht schlechthin „korrekten" Form zu Berührungen mit den „geistigen Christen" geführt, die ohne jede Form Gott nur im Geist anbeten wollen, ohne Kirchen, Kapellen und Bilder. Zum Teil gehören diese „geistigen Christen" offiziell zur Staatskirche. So die im verborgenen weit verbreitete mystische Sekte der „Gottesmenschen", die überzeugt sind, fortdauernd Menschwerdungen Gottes in ihrer Mitte zu erleben und deren Frömmigkeit sich in ekstatischen Tänzen kundgibt. Mystiker sind auch die Duchoborzen, „Geisteskämpfer", die als eine Art Quäkertum mit radikaler Tendenz auf innere Offenbarung sich gründen, sie selbst ebenso Kinder Gottes wie Jesus. Dagegen bilden Schriftverlesung, Gebet und Psalmensingen den Gottesdienst der sittlich hochstehenden Molokanen. Dürften bei den Duchoborzen Zusammenhänge mit den Bogomilen vorliegen, so bestehen bei den Molokanen in der Wertung der Schrift Berührungen mit dem Protestantismus; daher der Erfolg baptistischer Propaganda unter ihnen. Eine nachweisliche Abhängigkeit von diesem besteht beim „Stundismus". Aber auch dieser hat vielfach einen mystischen und antiritualistischen Charakter angenommen und ist schon in einigen Zweigen seiner Entwickelungsstufen vom Duchoborzentum kaum zu unterscheiden. Auch die Opposition gegen die Orthodoxie trägt die Züge orientalischen Christentums. In allen religiösen Formen begegnet mystische Stimmung, Schwelgen in Symbolismus, verbunden mit Schwermut und Sehnsucht nach Sterben oder Leben. Entsprechend einem tiefen „inneren Erschauern vor der Welt, ihren Versuchungen und Freuden" besitzen Glieder und Gegner der Kirche in vorzüglicher Weise auch die Fähigkeit, um des Glaubens willen zu leiden.

Literatur.

Für das Verständnis griechisch-orthodoxen Christentums haben, nach dem Vorgang von HEINECCIUS in älterer, von W. GASS in neuerer Zeit, A. HARNACK und F. KATTENBUSCH den wertvollsten Beitrag geliefert. Sie haben gezeigt, wie der Grundgedanke griechischen Christentums der ist, daß wir durch die Einigung unserer Natur mit der göttlichen in der Menschwerdung Gottes zur vollen Gotteserkenntnis gelangt und zur Unvergänglichkeit erhoben sind. Die rechte Erkenntnis Gottes und des Geheimnisses der Erlösung wird so der gegenwärtige Besitz des Christen, während der eigentliche Heilsgenuß ein zukünftiger und nur anfangsweise in den Mysterien des Kultus und in dem überirdischen Leben des Mönches vorhanden ist. So erklärt sich ebenso das hohe dogmatische Interesse der griechischen Kirche, wie daß dies hernach von dem kultischen verschlungen wird.

Quellenkunde: BARDENHEWER, Patrologie[2] (1901). A. EHRHARD in KRUMBACHER, Gesch. der byzantinischen Literatur[2] (1897). PHIL. MEYER, Die theol. Literatur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert (1899). E. LE GRAND, Bibliographie Hellénique (4 Bände über das 16. Jahrh. [1885—1906], 4 Bände über das 17. [1894ff.]).

Konfessionskunde: J. M. HEINECCIUS, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, 3 Tle. (1711). GASS, Symbolik der griech. Kirche (1872). KATTENBUSCH, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I: Die orthodox-anatolische Kirche (1892) und „Orientalische Kirche" in der Realenzyklopädie für protest. Theol. und Kirche[3] XIV, 436ff. u. F. LOOFS, Symbolik oder christl. Konfessionskunde I (1902).

Für Rußland: LEROY-BEAULIEU, Das Reich des Zaren und die Russen, 3 Bde. (übers. 1884—90).

Dogmengeschichte: THOMASIUS-BONWETSCH (1886), A. HARNACK[3] (1894), F. LOOFS[4] (1905), SEEBERG I (1895), HOLL, Amphilochius v. Ikonium (1904).

Christliches Leben: G. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche (1882). MÖLLER-v. SCHUBERT, Kirchengeschichte I (1902). v. ZEZSCHWITZ, Geschichte d. Katechetik (1863). V. SCHULTZE, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums II (1892). E. LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (1904). AL. PUECH, St. Jean Chrysostome et les moers de son temps, Paris 1891. H. USENER, Der hl. Tychon (1907).

Mönchtum: O. ZÖCKLER, Askese und Mönchtum (1897). A. HARNACK, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte[7] (1907). GRÜTZMACHER, Pachomius und das älteste Klosterleben (1896) und Realenzyklop. 13, 214ff. J. LEIPOLDT, Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalägyptischen Christentums (1903). H. USENER, Der hl. Theodosius, Schriften des Theodoros und Kyrillos (1890). SCHIWIETZ, Das morgenländische Mönchtum (1904). R. RAABE, Petrus der Iberer (1895). H. LIETZMANN, Das Leben des hl. Symeon Stylites (1908).

Byzantinisches Christentum: 1. Seit Justinian und im Zeitalter der Bilderstreitigkeiten. A. EHRHARD und H. GELZER bei K. KRUMBACHER a. a. O. G. F. HERZBERG, Gesch. Griechenlands (1876ff.) u. Gesch. der Byzantiner und des osmanischen Reichs (1883). K. SCHWARZLOSE, Der Bilderstreit (1890). L. BREHIER, La querelle des images (1904). E. MARIN, De Studio coenobio Const. (1897). S. SMIRNOV, Der „geistliche Vater" in der alten orientalischen Kirche I (1906; russisch). W. NISSEN, Die Regelung des Kloster-

wesens im Rhomäerreich bis zum Ende des 9. Jahrhunderts (1897). — 2. Seit Photius. GREGOROVIUS, Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter (1889) u. Athenais[2] (1882). W. NORDEN, Das Papsttum und Byzanz (1903). K. HOLL, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum (1898) u. Die kirchl. Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter (Zeitschr. für Theol. und Kirche 1901). CH. DIEHL, Figures Byzantines (1906 u. 1908). AL. GARDNER, Theodor of Studium (1905). PHIL. MEYER, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster (1894). W. GASS, Beiträge zur kirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte des griechischen Mittelalters (1844, 1847). Die Mystik des Nikolaus Kabasilas 1849. F. KATTENBUSCH in der oben genannten Realenzyklopädie[3] XIII, 612ff. (Mystagogische Theologie). XV, 374ff. (Photius). — 3. Seit dem Fall Konstantinopels. PHIL. MEYER in Zeitschr. f. Kirchengesch. 1890 und in der Realenzyklop. V, 588ff., XI, 682ff., XIV, 62f. GELZER, Geistliches und Weltliches aus dem türkischen Orient (1900) und: Vom heiligen Berge und aus Mazedonien (1904). E. v. d. GOLTZ, Reisebilder aus dem griechisch-türkischen Orient (1902). BETH, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer (1902). A. SCHMIDTKE, Das Klosterland des Athos (1903). DIONYSIOS KYRIAKOS, Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453—1898, deutsch von E. RAUSCH (1902). N. MILASCH, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übers. von PESSIĆ[2] (1905). — M. MURKO, Gesch. d. älteren südslavischen Literaturen (1908).

Russische Kirche. Bearbeitungen ihrer Geschichte von MAKARIJ[2] (12 Bände) und GOLUBINSKIJ[2] (3 Bände 1901f.), keine vollständig, beide russisch. TH. SCHIEMANN, Geschichte Rußlands in Onckens Allgemeiner Geschichte in Einzeldarstellungen (1886f.). L. K. GOETZ, Das Kiewer Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußlands (1904), Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrußlands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts (1906) und Staat und Kirche in Altrußland (1908). TH. H. PANTENIUS, Geschichte Rußlands (1908). A. BRÜCKNER, Iwan Possoschkow (1878) und Geschichte Rußlands bis zum Ende des 18. Jahrh. I (1896). W. PALMER, The patriarch (Nikon) and the Tsar (1871f.). WALLACE, Rußland (1878). GOGOL, Betrachtungen über die göttliche Liturgie, deutsch bei A. VON MALTZEW, Liturgikon (1902). POBEDONOSZEW, Streitfragen der Gegenwart[3] (1897). P. MILUKOV, Skizzen russischer Kulturgeschichte, übers. von E. DAVIDSON, 2 Bde., 1898, 1901. L. TOLSTOJS Volkserzählungen, auch einige Erzählungen DOSTOJEWSKIJS, eröffnen einen vorzüglichen Einblick in russisches Christentum, die Petscherskij-Meljnikows in das russischer Sekten. BONWETSCH in der Realenzyklop.[3] XVI s. v. Raskolniken u. XVII s. v. Rußland S. 246ff. und Neue kirchl. Zeitschrift Bd. 18, Heft 7. KATTENBUSCH, Christl. Welt 1908, No. 27—30. Sehr wertvoll sind die Rußland betreffenden Artikel der BROCKHAUS-EFRONschen Enzyklopädie, vgl. bes. Bd. 28.

CHRISTENTUM UND KIRCHE WESTEUROPAS IM MITTELALTER.

Von
Karl Müller.

Einleitung. Wie in der Kultur des römischen Weltreichs die Kirche ein mächtiger Faktor geworden ist, haben die vorangehenden Abschnitte gezeigt. Die Kirche hatte die heidnische Kultur in sich aufgenommen und entwickelte sich so zu einem Gebilde, das weit über die bloße Organisation religiöser Zwecke hinausreichte. Dadurch wurde sie das hauptsächliche Band, das unsere Gegenwart mit der Antike verbindet, auf allen Gebieten, vorzüglich aber auf dem der religiösen Kultur. Nicht nur erscheint im modernen Katholizismus neben allen christlichen Gedanken auch die Fortsetzung der antiken Religion und des antiken Reichsgedankens, sondern auch im Protestantismus leben noch trotz aller ungeheueren Wandlungen die Probleme, die die lateinisch christliche Religiosität vom 2. Jahrhundert an beschäftigt haben, und die Elemente, mit denen man damals und vollends vom 4. Jahrhundert an versucht hat, sie zu lösen. Der nachfolgende Abschnitt soll zeigen, wie sich aus dem römischen Reich und seiner Kirche die römische Kirche gebildet und in welchem Zustand sie die Schwelle der neuen Zeit betreten hat.

I. Lösung der westlichen Kirche von der östlichen. Von der Kirche Westeuropas als einer in sich geschlossenen Größe neben der des Ostens hat man jahrhundertelang nicht sprechen können. Die katholische Kirche fühlte sich in der ganzen Welt als eine Einheit. Fast alle offiziellen Einrichtungen, vom Dogma bis zur Verfassung, entwickelten sich gemeinsam und in lebendigem Austausch. In besonderem Sinn aber bildet die Kirche des römischen Reichs eine Einheit. Ja die Kirche hat ihre äußere Einheit im strengen Sinn nur durch das Reich gewonnen und behauptet, und über dessen Grenzen hinaus sind immer nur dünne Verbindungsfäden gegangen.

Dennoch gewinnt jeder Teil sehr früh fast auf allen Gebieten, vorzüglich aber in der Religiosität und der Theologie, seine Eigenart. Sie weist schließlich immer wieder auf die Verschiedenheit der Rasse wie

der allgemeinen Kultur der herrschenden Nationen, Römer und Griechen, zurück. Aber auch die verschiedene politische Entwicklung der beiden Reichshälften kommt in Betracht, vor allem vom 5. Jahrhundert an, wo der Westen der germanischen Eroberung und Besiedelung aller seiner Provinzen preisgegeben war und die Verbindung mit dem Osten immer dünner wurde. In dieser Zeit, da das Reich im Westen auseinanderbrach, wurde nun zugleich die innere Einheit der westlichen Kirchen immer bedeutsamer. Während im Osten die Kirchen erst vom 4. Jahrhundert an wesentlich durch das Reich ihren besonderen Zusammenhang bekamen und zunächst doch immer mehrere große Metropolen nebeneinander blieben, hatte sich im Abendland Rom von Anfang an zur einzigen maßgebenden Hauptkirche emporgearbeitet, so daß es dem vielfach zerrissenen Osten gegenüber fast immer geschlossen dastand. Erst als nach den Eroberungen des Islam und der Lostrennung der monophysitischen und nestorianischen Kirchen im 7. und 8. Jahrhundert Konstantinopel die einzige große Metropole der griechischen Reichskirche und ihrer slawischen Töchter wurde, hing nach alter kirchlicher Sitte die Gemeinschaft der beiden Kirchenhälften an den Beziehungen der beiden Vororte. Riß nunmehr der Faden zwischen ihnen ab, so brach die Kirchengemeinschaft zwischen Osten und Westen überhaupt entzwei. Und so geschah es, als nach manchen Vorspielen um die Mitte des 11. Jahrhunderts die ganze Erbitterung der längst verfeindeten Kirchenhälften in einer literarischen Fehde ausbrach, politische Gegensätze sich einmischten und Papst Leo IX. schließlich am 16. Juli 1054 den Bann über den Patriarchen von Konstantinopel verhängte. Zwar wurden die Beziehungen zeitenweise wieder hergestellt. Aber als das Abendland 1204–61 mit allen Mitteln der Gewalt Reich und Kirche von Byzanz der lateinischen Rasse und Papstkirche unterwarf, da erwuchs vollends jener unversöhnliche Haß der Griechen gegen die Lateiner, an dem später, besonders 1274 und 1439, alle Versuche scheiterten, beide Kirchen wieder zu vereinigen, d. h. die östliche dem Dogma und Papsttum des Westens friedlich zu unterwerfen. Man wollte lieber türkisch als römisch sein.

II. Ausbreitung der lateinischen Kirche. Als Konstantin 314 die Regierung des Abendlandes übernahm, war das Christentum jedenfalls in Rom, dem südlichen Mittel- sowie in Unteritalien, an der Südküste Galliens, in Africa proconsularis und Numidien in erheblicher Stärke verbreitet. In Pannonien und Dalmatien, den lateinischen Provinzen zwischen dem mittleren Lauf der Donau und dem Adriatischen Meer, im nördlichen Mittel- und im östlichen Oberitalien, in den westlichen Provinzen Nordafrikas, Mauretanien und Tingitanien, war es wesentlich schwächer. Im westlichen Oberitalien, in den Alpenländern, im mittleren und nördlichen Gallien und den germanischen Grenzgebieten sowie in Britannien bestanden wohl nur Anfänge und waren ohne Zweifel weite Gebiete noch unberührt.

Stand zur Zeit Konstantins d. Gr. (314–337).

Entwicklung bis zum Ende des römischen Reiches.

Trotz der staatlichen Maßregeln, die schon unter Konstantin und seinen Söhnen und dann wieder seit Gratian und Theodosius gegen die alte Religion unternommen worden (s. oben S. 159 ff.), ging das Heidentum nur langsam vollends unter. Es bestand nicht bloß in der neuplatonischen Mystik als idealisierte Religion der geistigen Aristokratie, sondern auch als ausgesprochene Anhänglichkeit an die alten Götter und ihre verpönten Kulte in den Städten Italiens, namentlich in Rom selbst, in denen der afrikanischen wie der nördlichen Provinzen bis ins 5. Jahrhundert fort, auf dem platten Land noch länger, vielfach selbst in geschlossenen Massen. Die barbarische, nicht romanisierte Bevölkerung, die Berbern Nordafrikas wie die Iberer Spaniens, die Kelten Galliens und Britanniens sowie die Germanen blieben bis zum Untergang des Reichs von der neuen Religion der Hauptmasse noch unberührt. So lange ist das Christentum die Religion der Römer und Romanen und damit vor allem der Städte geblieben.

Ostgermanen, Franken und Langobarden.

Unter den germanischen Völkern ist vom Christentum zunächst, etwa im Anfang des zweiten Drittels des 4. Jahrhunderts, die westliche Hälfte des ostgermanischen Gotenstamms erreicht worden, der von der unteren Donau an am West- und Nordrand des Schwarzen Meeres saß. Weil damals im Reiche die arianische und halbarianische Partei herrschte, der spätere Umschwung der kaiserlichen Kirchenpolitik aber die Goten nicht mehr berührte, so blieben Bekenntnis und Kirchenwesen der Goten „arianisch“ und gingen in dieser Form auch auf die verwandten Stämme der Ostgoten, Heruler, Vandalen sowie der Sueven über. Wie der Gegensatz der Rasse und der bäuerlichen Kultur, so diente auch der der Religion wesentlich dazu, diese Stämme in ihren neuen Sitzen, in Spanien, Gallien, Italien, den östlichen Alpen- und Donauprovinzen dem katholischen Romanentum der Städte gegenüber fremd und unvermischt zu erhalten. Als aber die salischen Franken, die vom Niederrhein her in das Herz Galliens eingedrungen waren, unter ihrem jungen König Chlodowech 496 in die katholische Kirche eintraten, da füllte sich in ihrem Bereich auch das platte Land mit katholischen Christen fremder Rasse, und schon die politische Gefahr einer Verbindung zwischen den romanischen und fränkischen Katholiken gegen die arianischen Herrscher zwang die Burgunder (516 ff.) und Westgoten (586 ff.), der katholischen Kirche beizutreten. Und mit der Vernichtung der Vandalen (534) und Ostgoten (552 f.), sowie der allmählichen Katholisierung der Langobarden verschwand der Arianismus vollends ganz und wurde der Katholizismus die einzige Form des Christentums im Westen. Mit der kirchlichen Scheidewand aber fiel auch die nationale. Mit Ausnahme der alten fränkischen Kernlande im Nordosten Galliens wurden die Germanen Spaniens, Galliens, Italiens rasch romanisiert. Und da die Hauptmasse auch der spanischen Iberer und der gallischen Kelten, wohl meist unter den Schrecken der Völkerwanderung und unter der germanischen Herrschaft, christianisiert und romanisiert worden waren,

so wurden vom Ende des 6. Jahrhunderts an im europäischen festländischen Gebiet des ehemaligen Westreichs Religion und Rasse im wesentlichen einheitlich. Nur bei den Basken des nördlichen Spaniens und südwestlichen Galliens, sowie bei den Kelten der gallischen Armorika (Bretagne) und der britischen Inseln blieb auch unter dem Christentum die alte Sprache und Nationalität erhalten.

Die Kelten der britischen Inseln.

Auf den britischen Inseln war in der südlichen Hälfte Britanniens das Christentum in den römischen Städten begründet worden und dann auch in die kelto-romanische Bevölkerung eingedrungen. Als diese dann aber durch die Angelsachsen in die Gebirgslandschaften der westlichen Halbinseln zurückgedrängt wurde, verlor sich die romanische Beimischung rasch und trat das keltische Element wieder rein hervor. In Irland aber, wo das Christentum zuerst, von Britannien aus, im Südosten Fuß gefaßt hatte, sowie in Schottland, wohin es durch irische Mönche gekommen war, hat die Verbindung von Christentum und unvermischtem Keltentum dem ganzen Kirchenwesen seine Eigentümlichkeit gegeben.

Die Angelsachsen und die deutschen Stämme.

Aber nun erhob sich daneben im Bereich der ehemaligen römischen Provinz Britannien das rein germanische Kirchenwesen der Angelsachsen, eine unmittelbare Schöpfung des Papstes Gregors d. Gr., der 596 den römischen Propst Augustinus dorthin zur Mission geschickt hatte. Und von hier aus hat dann Wynfrith-Bonifatius 718—755 im inneren Deutschland das Christentum der Bayern, Thüringen, Hessen und Alamannen, das durch altrömische, iro-schottische und fränkische Einwirkungen entstanden, aber immer zersplittert und wenig entwickelt geblieben war, mit Hilfe der karolingischen Hausmeier nach angelsächsisch-römischem Vorbild organisiert und so der lateinischen Kirche zur Herrschaft verholfen. Karl der Große endlich (768—814) hat bei den bisher unabhängigen Stämmen der Friesen und Sachsen die Bekehrung erzwungen und damit auch den Rest der westgermanischen Stämme der Kirche zugeführt.

Karls d. Gr. kirchliche Missionspolitik.

Karl hat aber auch die Politik begründet, die von den Nord- und Ostgrenzen des fränkischen Reichs aus die Mission durch Kirchen und Klöster in die Nachbarländer vorschob, im Südosten in die östlichen Alpenländer und das Gebiet der mittleren Donau, weiter nördlich in die Länder jenseits des Böhmerwaldes, der Saale, Elbe, Eider und Ostsee. Die Art dieser Mission ist in der fränkischen wie nachher in der sächsischen Zeit immer dieselbe geblieben. Wesentlich politisch gedacht soll sie die Grenzen sichern, die Nachbarländer der fränkischen oder deutschen Herrschaft erschließen, Ansiedlern aus dem Reich den Boden bereiten und einen festen Rückhalt geben, die wilden Heiden zähmen und den christlichen Ansiedlern gefügig machen und so überall mit dem Christentum zugleich die Reichskirche und das Reich selbst zur Herrschaft bringen.

Ausbreitung im Norden und Nordosten Europas.

So wurden in den nächsten Jahrhunderten überall im Osten und Norden jenseits des Reichs Christentum und Kirche begründet. In Steiermark, Kärnten und Krain geschah das zumeist durch christliche

Ansiedler aus Bayern, die die slawischen Einwohner in die Kirche nachzogen. Im äußersten Südosten wurden die slawischen Kroaten, die schon im 7. Jahrhundert christianisiert waren, im 9. Jahrhundert unter fränkische Oberhoheit und damit in die Gemeinschaft der westlichen Kirche gebracht. Bei den Ungarn führte Herzog Geisa (972–997) das Christentum unter Leitung der bayrischen Kirche zum Sieg. Unter den Tschechen Böhmens und Mährens drang es seit dem 9. Jahrhundert von Süddeutschland aus durch. In Polen führte Herzog Mieceslaw seit 966 das Christentum von oben herab durch. In den nördlichen Slawenländern aber begründete nach langen und schweren Mißerfolgen endlich die deutsche Eroberung und Besiedelung die Kirche: in Meißen und der Lausitz, in Brandenburg, Mecklenburg und Pommern seit dem 12. Jahrhundert, in Preußen, Livland, Kurland und Estland seit dem 13. Jahrhundert. Im nördlichen Litauen gab 1386 die Heirat König Jagiellos mit der Polenkönigin Hedwig den Ausschlag. In den skandinavischen Reichen entschied die Taufe der Könige Harald Blauzahns von Dänemark (965), Olaf Tryggvessons von Norwegen (995) und Olaf Schoßkönigs von Schweden (1008). Und endlich wurzelte im 14. Jahrhundert von Schweden aus auch in Finnland das Christentum fest. Zur selben Zeit ergriff mit der polnischen Besiedelung die lateinische Kirche auch von einem guten Teil Galiziens und Wolhyniens Besitz, die früher dem russischen Reich und darum der östlichen Kirche angehört hatten.

Verlust und Gewinn im Westen, Süden und Südosten Europas.

Inzwischen hatte aber die lateinische Kirche im Süden und Westen mit dem Islam wie mit der griechischen Kirche schwere Kämpfe um ihre Existenz zu führen gehabt. Im nordwestlichen Afrika ist sie durch die arabische Eroberung fast völlig untergegangen. In Spanien dagegen hat sie sich auch unter muslimischer Herrschaft erhalten und in jahrhundertelangen Kämpfen, zuletzt durch die Eroberung des Reichs von Granada (1492) ihre alten Grenzen am westlichen Rand des Mittelländischen Meeres und am Atlantischen Ozean wiedergewonnen.

Auch im Verhältnis zur östlichen Kirche standen endgültiger Verlust und Wiedereroberung nebeneinander. Die Balkanhalbinsel, die seit Ende des 4. Jahrhunderts kirchlich unter Rom gestanden hatte, und das südliche Italien, Sizilien, Kalabrien und Apulien, wurden im ersten Bilderstreit, als der scharfe Konflikt zwischen Kaiser und Papst ausbrach, 732 durch Kaiser Leo den Isaurier unter Konstantinopel gestellt, und nur Süditalien wurde dem Papst im 11. Jahrhundert durch die Normannen aus den Händen der Griechen und Araber zurückerobert.

Der große Gedanke Gregors VII. (1073–85), den ganzen byzantinischen und muslimischen Osten der lateinischen Christenheit als der einzig legitimen Fortsetzung der alten Kirche zurückzuerobern, ist in den Kreuzzügen nur in sehr bescheidenem Umfang und nur für kurze Zeit verwirklicht worden. In den lateinischen Fürstentümern, Herrschaften und Kolonien Syriens und Palästinas, Griechenlands und der Küsten des

Schwarzen Meeres gehörten nur die geborenen Abendländer der lateinischen Kirche an. Die einheimische Bevölkerung blieb abgesondert und wurde nur immer feindseliger. Und im Lauf der Zeit, bis zum Ende des Mittelalters, sind alle diese Gebilde wieder verschwunden. Auch die Unionen mit den Kirchen Rußlands und des südlichen Litauens (1439 ff.) wie mit den kleineren Kirchen der Balkanhalbinsel und der innerasiatischen Länder hatten kein oder kein dauerndes Ergebnis. Und die Missionen, die von den Bettelorden seit dem 13. Jahrhundert in den Gebieten des Islam sowie nach Indien, China und der Tatarei, zum Teil mit erheblichem Erfolg, unternommen worden waren, sind noch vor dem Ende des Mittelalters fast spurlos untergegangen.

Grenze am Ende des Mittelalters.

So blieb die Kirche Westeuropas durch das ganze Mittelalter hindurch im wesentlichen auf die Hauptmasse Europas beschränkt. Ihre Grenze gegen die östliche Kirche lief vom Warangerfjord südlich zum Ladogasee und östlichen Ende des finnischen Busens, dann an der Narwa aufwärts, ließ das Deutschordensgebiet, das nordwestliche Litauen, Wolhynien und Galizien westlich, zog sich dann um die Karpathen herum an der mittleren Donau hin, die Sau und Una hinauf den Dinarischen Alpen entlang und mündete in einem schmalen Küstenstreifen an der dalmatinischen Küste etwas nordwestlich von Scutari, so daß sie von Wolhynien ab im wesentlichen mit der gegenwärtigen Grenze der österreichisch-ungarischen Monarchie zusammenfiel. Es sind die Grenzen, die noch heute bestehen.

Entstehung der Provinzialverfassung.

III. Die Einheit der lateinischen Kirche. Die Einheit der ganzen katholischen Kirche war schon von Anfang an durch das Bewußtsein der inneren und äußeren Zusammengehörigkeit und den ausgedehnten Verkehr der Gemeinden untereinander begründet worden. Aber eine einheitliche, gleichmäßig über das Reich verbreitete Organisation der Gesamtkirche gab es am Anfang des 4. Jahrhunderts noch nicht. Einzelne geographische Gruppen hatten sich gebildet, in denen alte große Kirchen eine besondere patriarchalische Autorität ausübten, die wohl meist daran hing, daß sie die Mutterkirchen der übrigen waren und deshalb ihre Bischöfe das Recht behalten hatten, die Bischöfe in den Tochterkirchen zu weihen. Aber erst seit Konstantin dem Großen verfolgten die Kaiser wie die kirchlichen Instanzen selbst das Ziel, über die ganze Reichskirche und in engem Anschluß an die Gliederung des Reichs ein Netz der Organisation zu breiten, in der die Freiheit und Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden zugunsten der Allgemeinheit eingeschränkt, Rechte und Pflichten der einzelnen Stufen aber immer schärfer bestimmt und so eine feste Gliederung des Ganzen, ein verfassungsmäßiger Aufbau und Zusammenhalt der einzelnen Stufen erreicht werden sollte. Schon auf dem ersten Reichskonzil von Nicäa 325 wurde verfügt, daß künftig in jeder Provinz des Reiches die Bischöfe jährlich zu Synoden zusammentreten sollten, um die erledigten

bischöflichen Kirchen zu besetzen und über die kirchlichen Strafsachen zu richten. Obwohl diese Synoden in Wirklichkeit nicht so regelmäßig zustande kamen, wie in Aussicht genommen war, so blieb doch von da an die Organisation kirchlicher Provinzen im Anschluß an das Reich Tatsache: die erste von der Kirche selbst eingerichtete Stufe der Gesamtverfassung war erreicht. Der Bischof der Provinzialhauptstadt, der zunächst nur bei der Bischofswahl ein Vorzugsrecht vor den anderen Bischöfen erhalten hatte, trat bald als Metropolit an die Spitze der Provinzialkirche.

Aber diese Organisation der Provinzen ist zunächst nur im Osten allgemein durchgedrungen. Im Westen hatten bisher, soviel wir sehen, nur in Afrika Vorstufen dafür bestanden; im Norden des Mittelländischen Meeres breitete sie sich erst seit Ende des 4. Jahrhunderts aus, und die Zeit bis zum Untergang des Reichs hat nicht ausgereicht, um sie in allen Provinzen durchzuführen. In Italien war die alte Obergewalt des römischen Bischofs schon zu fest; nur im Norden konnten sich am Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts die Metropolen Mailand, Ravenna und Aquileja bilden. In anderen Provinzen standen die Nachwirkungen des vorkonstantinischen patriarchalischen Systems im Weg, ältere Vorrechte oder neuere ehrgeizige Bestrebungen auswärtiger benachbarter Kirchen. Dazu kam die mangelhafte kirchliche Entwicklung einer großen Anzahl von Provinzen, die geringe Zahl der bischöflichen Kirchen, bei der für einen eigenen Provinzialverband kein Raum war. Indessen war damit doch erreicht, daß die Provinzialverfassung auch im Westen als ein festes Stück kirchlicher Ordnung in die romanisch-germanische Zeit hinüberging.

Diözesanverfassung.

Daß am Anfang des 4. Jahrhunderts der Bischof der Herr seiner Gemeinde und ihres Klerus war, ist schon erwähnt (s. oben S. 151). Die Diözesanverfassung aber, d. h. die Herrschaft des Bischofs über die Kleriker des gesamten politischen Landkreises (dioecesis) der Stadt, wie sie sich im Osten seit dem 4. Jahrhundert entwickelte, ist im Westen zunächst einfach darum nicht durchgedrungen, weil die Landkreise zu wenig christianisiert waren. Erst später, im Norden insbesondere mit dem Eintritt der Germanen, wurden der Stadtkreis oder der germanische und keltische Gau oder sonst ein geschlossenes Gebiet auch kirchlich zu einer Einheit unter dem Bischof, und in den neu gewonnenen Ländern wurde dann überall sofort die Diözese die Grundlage und der Ausgangspunkt der kirchlichen Organisation. Sie ist es in der katholischen Kirche bis heute geblieben, und auch in der großen Ungleichheit der Diözesen wirken die alten Verhältnisse nach. Daß die Bistümer Italiens und z. B. des südlichen Frankreichs im Verhältnis namentlich zu denen Deutschlands und der östlichen Länder klein und dicht gesät sind, hat seinen Grund darin, daß in den Bistümern Italiens noch heute die alten Stadtgebiete des römischen Reichs erhalten sind, während in dem dünn bevölkerten und noch nicht einmal ganz christianisierten Deutschland nur wenig Bischöfe nötig waren. Erst

im Lauf der Jahrhunderte wurden in diesen Gebieten die Diözesen einigermaßen vermehrt. Aber auch dann blieben sie den altrömischen Gebieten gegenüber an Zahl weit zurück, an Umfang weit voraus.

So trat denn auch die lateinische Kirche in das Mittelalter mit zwei Stufen der Verfassung, der Diözese und der Provinz. Aber die Stellung des Metropoliten in seiner Provinz war anders als die des Bischofs in der Diözese. Hier war der Bischof der Herr; in der Provinz hatte der Metropolit nur gewisse Vorrechte, aber die eigentliche Gewalt stand bei der Synode. Die taktische Einheit blieb die Diözese; die Provinz stellte nur den Verband einer Anzahl solcher Einheiten dar.

Staatliche Unterdrückung der kirchlichen Spaltungen.

Noch an einem zweiten Punkt war die innere Verbindung mit dem Reich von höchster Bedeutung für die Entwicklung der kirchlichen Einheit. Vor Konstantin hatte die Kirche nur moralische Mittel gehabt, um ihre Einheit gegen Ketzerei und Schisma zu behaupten. Sie aber versagten, sobald unter den verwickelteren Verhältnissen der neuen Zeit durch die großen dogmatischen und disziplinaren Gegensätze die Leidenschaften erregt wurden. Jetzt drohte die Kirche wirklich in eine immer größere Anzahl von Gruppen auseinanderzubrechen, die in Fehde und Haß einander gegenüberstanden. Da hat nun eben das Reich die Einheit erzwungen. Die Maßregeln der Kaiser, die die eine Partei unterdrücken, die andere zum Sieg führen sollten, hatten zwar zunächst unter Konstantin und seinen Söhnen die Verwirrung nur gemehrt. Aber schließlich haben sie doch, vor allem seit Theodosius dem Großen (379—395), die Alleinherrschaft der Richtung, die von ihnen als orthodox anerkannt wurde, durchgesetzt und den anderen mit allen Mitteln das Leben erschwert oder ausgeblasen und neue Abweichungen im Keime unterdrückt. Die Kirche wurde dadurch selbst ein Teil des Staates, ihr Dogma Staatsordnung, ihre Kanones ein Teil des öffentlichen Rechts, die Kaiser ihre obersten Richter und Gesetzgeber.

Die Kirche und die Gesellschaft des Reichs.

Zugleich aber wurde durch das Reich die Stellung der Kirche und des Klerus in der bürgerlichen Gesellschaft immer fester. Der Bischof wurde der Anwalt der christlichen Bevölkerung dem Despotismus der Bureaukratie gegenüber. Er wurde durch das rasche Anwachsen des kirchlichen Vermögens in den Stand gesetzt, die Nöte zu lindern, die mit jedem Geschlechte höher stiegen und vom Staate nicht mehr gehoben werden konnten. Er erhielt schon von Konstantin ein privilegiertes Schiedsgericht, vor dem die korrupten staatlichen Gerichte bald in den Hintergrund traten und durch das die Hierarchie in immer engere Berührung mit dem Volksleben kam. Die Kirche bekam auch im Westen immer mehr die Bedeutung einer zweiten Organisation der römischen Gesellschaft. Und als das Reich mit seinem Beamtentum zusammenbrach, trat sie an seine Stelle, wurden die Bischöfe von selbst auch die politischen Häupter und Vertreter des Römertums, die die Abwehr der Barbaren und die Gemeinschaft der Hilfe gegen sie organisierten.

Die römischen Bischöfe vom Ende des 4. Jahrhunderts an.

An die Spitze dieser Hierarchie aber, als ihr Einheitspunkt, trat nun mehr und mehr der römische Bischof. Daß ihm die erste Stellung in der Kirche und eine einzigartige Autorität zukomme, stand im Westen längst fest. Aber am Ende des 4. Jahrhunderts nahm die Politik der römischen Bischöfe, die diese Autorität in eine rechtlich begründete Herrschaft umzusetzen suchte, einen ganz neuen Aufschwung, und zumal bei den entlegeneren, von den Barbaren bedrängten, isolierten und anschlußbedürftigen Kirchen des Westens gelang es ihnen mehr und mehr, sich zu einer höchsten und letzten kirchlichen Instanz über den Bischöfen und Metropoliten zu erheben und die oberste Gesetzgebungs-, Aufsichts- und Gerichtsgewalt zu erlangen. Leo der Große (440–461) hat schließlich in allen Provinzen Gehorsam gefunden. Die alten Überlieferungen und neuen Satzungen Roms drangen in den Provinzen durch und halfen das kirchliche Recht, die kirchliche Sitte uniformieren. Niemals vorher war die abendländische Kirche so gleichförmig, so einheitlich gewesen wie jetzt, da sie in dem allgemeinen Zusammenbruch als Erbin des Reichs, seiner Organisation und Kultur zugleich an seine Stelle trat und mit der lateinischen Bevölkerung des Westens zusammenfiel. Die arianisch-germanischen Herrscher hinderten den römischen Einfluß in den katholischen Kirchen ihrer Reiche kaum, und der Gegensatz gegen die arianischen Barbaren hielt die katholischen Romanen um so enger in der Kirche mit Rom zusammen.

Erschütterung und Erneuerung der kirchlichen Einheit vom 6. Jahrhundert an.

Mit dem Eintritt der Germanen und weiterhin der Slawen und Ungarn in die Kirche wurde die natürliche Grundlage dieser Einheit zerstört. Das Reich sowie die Gleichartigkeit und Geschlossenheit der herrschenden lateinischen Gesellschaft und ihrer Kultur hörten auf. An ihre Stelle trat ein unübersehbarer Gegensatz der Kulturen, Anschauungen und Bestrebungen, dazu ein ganzes Bündel von politischen Gemeinwesen, die, verschieden an äußerer Bedeutung und innerem Zusammenhang, sich lange Zeit in immer neuen Gruppen verbanden und trennten. Die Lage der abendländischen Kirche glich jetzt derjenigen, die sich in der östlichen entwickelt hatte, seitdem die herrschende griechische Rasse die Führung in ihr verloren hatte und die barbarischen Nationalitäten sich zu eigener Selbständigkeit und besonderer Bedeutung emporschwangen. Aber die nachfolgende Entwicklung der beiden Hälften der ehemaligen Reichskirche zeigt auch sofort, wie viel stärker als im Osten der Trieb und die Kräfte der Einheit im Westen waren. Im Westen hat die Kirche in jahrhundertelangem Kampf nicht geruht, bis sie trotz der neuen Grenzen, Unterschiede und Gegensätze auf dem Gebiet der Rasse und Nationalität, der Politik und Kultur wieder ein solches Maß von kirchlicher Gleichförmigkeit und Einheit erreicht hatte, daß nicht nur das Gefühl der Zusammengehörigkeit, sondern auch die wirkliche Einheit des Regiments und aller wesentlichen kirchlichen Institutionen über ihnen stand und die Kirche wieder ein einheitlicher Körper war.

Es war in dieser Beziehung von besonderer Bedeutung, daß die ersten germanischen Völker vom Ende des 5. Jahrhunderts an nicht nur das katholische Christentum angenommen hatten, sondern eben in die fertigen römischen Provinzialkirchen eingetreten waren, in deren Mitte sie wohnten. Die Kirche brauchte eben darum keine neue Organisation zu schaffen; sie durfte nur die Maschen des vorhandenen Netzes enger machen. Die Germanen wohnten, abgesehen von den Stammsitzen der Franken, nicht als geschlossene Volksmasse, sondern zerstreut über weite Flächen des alten Reichs, der alten Kirche. Die kirchlichen Mittelpunkte blieben die alten römischen Städte mit ihren Bischöfen, den Erben der römischen Beamtenschaft und der ganzen römischen Kultur. Die Sprache der Kirche und ihres Kultus blieb aber das Lateinische. Die fremden Rassen waren bisher in der Kirche viel zu wenig vertreten gewesen, als daß eine andere sich daneben hätte einbürgern können. Aber auch jetzt, da die Germanen in die Kirche eintraten, wurde es nicht anders. Die Priester, die künftig die Germanen auf dem Lande zu bedienen hatten, stammten zunächst alle aus der lateinischen Kultur und verrichteten ihren sakralen Dienst nach wie vor in lateinischer Sprache. Wie dann allmählich germanischer Nachwuchs in die Reihen des Klerus und Mönchtums trat, da wurde der Germane für den kirchlichen und klösterlichen Dienst, soweit es nötig war, in die lateinische Sprache eingeführt und gebrauchte wie seine Vorgänger die lateinischen Formularien: die neuen Genossen fügten sich in die Ordnungen des alten Hauses. Und so geschah es auch auf allen anderen Gebieten. Die Kontinuität riß nicht ab; die katholische Kirche blieb die lateinische und ist es bis auf den heutigen Tag geblieben. Erhaltung der Kontinuität.

Denn so ging es auch bei allen anderen neu gewonnenen Völkern. Überall kamen zuerst Bischöfe, Priester und Mönche der lateinischen Kultur hin und führten den einheimischen Nachwuchs wiederum in sie ein. So war es, als von Rom aus die Kirche der Angelsachsen, von Angelsachsen aus die der deutschen Stämme, von Deutschland aus die der nördlichen und östlichen Nachbarn begründet wurde.

Ganz selbstverständlich ist freilich diese Entwicklung durchaus nicht gewesen; vielmehr sind überall die persönlichen Kräfte zu spüren, die die Ansätze zu ganz anderen Entwicklungen überwinden mußten. Überwindung der fremdartigen Ansätze:

Zunächst auf den britischen Inseln. Sie waren seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts vom Festland und seiner lateinischen Kirche fast ganz abgeschlossen gewesen und deshalb von der Uniformierung, die eben damals von Rom aus begann, nicht mehr erreicht worden. Und doch ist auch hier unter der Herrschaft des Keltentums die lateinische Kultur nicht ganz untergegangen, sondern in wenigen Generationen wieder zu einer eigentümlichen Blüte gekommen. Und vom 7. Jahrhundert an drangen auch hier die sonst allgemeinen Formen ein und wurde der Zusammenhang mit der abendländischen Kirche wieder mehr und mehr hergestellt, so daß schließlich im 11. Jahrhundert auch die wallisische, irische und auf den britischen Inseln

schottische Kirche wieder lebendige Glieder der großen katholischen Kirche waren.

in Deutschland

Im inneren Deutschland sodann hatte den Anfängen des Christentums sowohl der organisierte Zusammenhang und die besondere Stellung des Klerus, als auch das eigentümliche kirchliche Recht der lateinischen Vergangenheit gefehlt. Durch seine Formlosigkeit und den Mangel an Rückhalt hatte es stets in Gefahr gestanden, sich in der alten Volksreligion wieder zu verlieren. Da trat dann die Tätigkeit des Angelsachsen Wynfrith-Bonifatius dazwischen (718—755), durch die nicht bloß die Einrichtungen der alten lateinischen Kirche nach Deutschland übertragen wurden, sondern auch der Weg frei wurde, auf dem ganz Mitteleuropa wieder zu einer kirchlichen Einheit zusammengeschlossen werden konnte.

Als Sohn der angelsächsischen, mit Rom eng verbundenen, nach den Vorbildern der römischen Zeit organisierten Kirche, ebenso wie als Diener und Bevollmächtigter der Päpste Gregor II. und III., durch den Gehorsamseid der römischen Provinzialbischöfe ihnen verpflichtet, führte er in den Stammeskirchen der Bayern, Hessen und Thüringer überall die römischen Ordnungen ein und brachte sie in Verbindung mit Rom. Sein Werk ist dann zuerst von den fränkischen Hausmeiern Karlmann und Pipin, von Pipin auch als König (751—768), für das ganze fränkische Reich übernommen und fortgesetzt worden, und Karl der Große (768—814) hat seine ganze Kraft als Gesetzgeber und Regent daran gesetzt, die Formen und Institutionen des altlateinischen Kirchenwesens überall in seinen Reichen wiederherzustellen, zu befestigen oder neu einzuführen. Durch ihn sind sie also in ganz Zentraleuropa wieder zu festem sicherem Dasein erhoben worden und von hier aus haben sie sich weiter nach Norden und Osten ausgebreitet.

im skandinavischen Norden.

Nur im skandinavischen Norden, in Schweden und besonders in Norwegen, wiederholte sich die Gefahr einer Sonderentwicklung unter ähnlichen Verhältnissen wie in den keltischen Kirchen. Aber auch hier ist sie im 13. Jahrhundert durch das Papsttum und seine Werkzeuge im nationalen Klerus überwunden worden. Damit ist dann auch der letzte Rest einer kirchlichen Entwicklung verschwunden, die in den Grundformen von der alten Reichskirche abwich.

Aber das gilt auch nur von den Grundformen. Denn daneben blieb noch Raum genug für Eigentümlichkeiten und insbesondere für eine nationale Abgeschlossenheit der Reichs- und Nationalkirchen.

Nationalkirchentum des 6.—8. Jahrhunderts.

Solange die germanischen Könige Arianer gewesen waren, hatten sie die katholischen Kirchen im ganzen ihre Wege gehen lassen. Sobald sie aber deren Mitglieder geworden waren, verlangten und gewannen sie Einfluß auf sie, ernannten oder bestimmten die Bischöfe, beriefen Synoden, machten die Geltung ihrer Beschlüsse vom königlichen Willen abhängig und ließen dem römischen Bischof so gut wie keinen Einfluß auf ihre Kirchen. Außerdem aber traten Königtum und Episkopat in die engste

Verbindung. Wie der Bischof den königlichen Schutz nicht entbehren konnte, so bedurfte die Krone der mächtigen Kirchenfürsten. Als Vertreter des großen, rasch anschwellenden kirchlichen Grundbesitzes, als Häupter der städtischen romanischen Bevölkerung, als Inhaber der ganzen Macht, die die alte Kirche darstellte, wurden sie Mitglieder des königlichen Rates und gewannen jene Immunitäten, die ihnen eine Stellung zwischen dem König und den Hintersassen ihres kirchlichen Grundbesitzes verschaffte, durch die die großen Kirchen später Elemente der feudalen Verfassung und in Deutschland schließlich Landesherren wurden. Von Anfang an sind sie damit tief in die politischen Geschicke des Landes hineingezogen worden. Im fränkischen, westgotischen und angelsächsischen Reich haben sich so Nationalkirchen von abgeschlossenem Gepräge gebildet, die in Sitte und Rechtsleben eine eigentümliche Art entwickeln und besondere Ziele verfolgen.

Neuer kirchlicher Universalismus seit Karl d. Gr.

Trotzdem bahnt sich eine neue kirchliche Einheit an, in der die nationale Absonderung ihre Schärfe verliert und ein neuer Universalismus sich vorbereitet. Dieser Prozeß hat eine doppelte Wurzel: die eine in der päpstlichen Politik, die im 8. Jahrhundert ihre alten Ziele mit neuer Kraft wieder aufnimmt und sich neue dazu setzt; die andere in der neuen fränkischen Dynastie der Karolinger, die sich unter Pipin und vor allem unter Karl dem Großen die Herrschaft über den größten Teil des christlichen Europas erwirbt und damit wieder der universalen Kirche und des Papsttums bedarf.

Die Beziehung der germanischen Kirchen des Festlandes zu Rom war immer wenigstens so weit geblieben, daß der römische Bischof als der erste Bischof der Christenheit, als der Stellvertreter des Apostelfürsten galt. Dann aber war beim Übergang der fränkischen Krone von den Merowingern auf die Karolinger jener Bund zwischen fränkischem Königtum und römischem Papsttum geschlossen worden, der der deutschen Geschichte und Kirchengeschichte die Richtung geben sollte. Während Papst Zacharias die Thronrevolution 751 gut hieß und Stefan II. 754 die neue Dynastie salbte, übernahm König Pipin die Verpflichtung, den italischen Domanialbesitz der römischen Kirche den Langobarden wieder abzunehmen und aus den Resten der byzantinischen Prozinzen in Mittelitalien dem Papsttum ein eigenes Fürstentum zu gründen. Die fernere Frucht dieser Verbindung war dann, daß Karl der Große 774 mit der langobardischen Krone die Herrschaft über Mittel- und Oberitalien, mit der römischen Kaiserkrone (Weihnachten 800) auch die über Rom an sein Haus brachte. Von nun an konnte die karolingische Kirche ihrer Ausdehnung nach in der Tat als die Fortsetzung der alten lateinischen Reichskirche erscheinen. Der Papst gewann durch seine Verbindung mit dem neuen Kaiser wieder eine wirkliche allgemeine Bedeutung. Freilich nicht die, die er selbst gehofft hatte. Denn er blieb von aller politischen Gewalt wie von allen kirchlichen Herrschaftsrechten ausgeschlossen, einfach der Untertan des

Kaisers. Er hatte nur die oberste Aufsicht über den Glauben und die kirchliche Ordnung. Der Kaiser regierte seine Kirchen im Notfall auch ohne und gegen den Willen des römischen Bischofs. Aber gerade sein festes Regiment und die großartige Sorge für die Kirchen seiner Reiche hat die Einheit der mittelalterlichen Christenheit und Kirche erst wirklich neu begründet und in dem Bund von Kaiser und Papst greifbar vor Augen gestellt.

Neuer Zerfall der Einheit nach Karl d. Gr.

Freilich, mit dem Tod des Kaisers begann alsbald die neue Zersetzung. Mit dem karolingischen Reich zerfielen auch die universale Kirche und das Papsttum unaufhaltsam. Wieder erhoben sich überall National- und Territorialkirchen, die ihre eigenen Wege gingen.

Grenzen der Zersplitterung und neue Begründung der Einheit im 11. Jahrhundert.

Aber darum war der reiche Ertrag der Zeit Karls des Großen doch auch hier nicht verloren. Die Gleichförmigkeit der kirchlichen Institutionen war durch sie stark gewachsen. Es war nicht nur so, daß die alten lateinischen Formen in der fränkischen Kirche wieder eingedrungen wären; auch eine Anzahl fränkischer oder vorher angelsächsischer Besonderheiten breiteten sich vom Norden her über die ganze Kirche aus: die neuen Züge der Bußinstitution, der heute gebräuchliche Text des apostolischen Symbols, das System der Eigenkirchen, die politische Stellung der Bischöfe und Reichsäbte u. a. Dazu war das Bewußtsein von der Einheit der Kirche und Christenheit in neuer Kraft erwacht und das Gefühl der höchsten Verpflichtung gegen die ganze, vor allem aber gegen die römische Kirche dem Kaisertum so fest eingeprägt, daß es sich nach dem traurigen Verfall der späten Karolingerzeit sofort von neuem mächtig regte, als das Kaisertum selbst unter Otto dem Großen wieder mit einem starken Königtum verbunden wurde. Als Rom am Ende des 9. Jahrhunderts fast zu einer kleinen Provinzialkirche herabgesunken und sittlich gänzlich verkommen war, da haben immer wieder die deutschen Herrscher versucht, das Papsttum seiner Bestimmung wiederzugeben, und schließlich war es Heinrich III. (s. S. 206), der die Wendung erzwang, durch die das Papsttum zu seiner neuen universalen Stellung emporgeführt und in den welterschütternden Kämpfen zwischen Kirche und Staat die eigentliche Papstkirche begründet wurde.

Urchristliche Anschauung vom Wesen der Kirche.

IV. Die Kirche in der religiös-theologischen Anschauung. Augustinus De civitate Dei. Nicht als genossenschaftliches Produkt der in ihr vereinigten Menschen, sondern als überweltliches, himmlisches Gebilde galt die Kirche in der alten Zeit, von Gott vor der Zeit geschaffen als sein Haus, in dem er wohnte, als sein Tempel, seine Stadt. Durch Christus wird sie auch auf die Erde hinab erstreckt und nimmt auch irdisches Volk auf, wird der himmlische Raum inmitten der Welt, die Stätte, da Gott redet und seine Gaben spendet, da sein Wille geschieht, während draußen der Satan durch die Dämonen, die Götter der Heiden, herrscht. Sie ist damit zugleich ein Teil der unvergänglichen Welt, während die irdische, dem Gericht verfallen, ihrem Untergang zueilt.

Von daher ist trotz aller Wandlungen der Kirche tief eingegraben das Bewußtsein geblieben, daß ihre Gemeinschaft von den weltlichen Gemeinschaftsformen vollkommen verschieden sei, daß in ihr nur Gott und seine besonderen Werkzeuge Gesetze zu geben, das Regiment zu führen hätten, während die weltlichen Herrscher zwar von Gott gesetzt seien, aber eine Gewalt nur von dieser Welt und für sie hätten. Diese besonderen Werkzeuge Gottes für seine Kirche waren jetzt die Bischöfe und der Klerus. Im Episkopat setzte sich der Apostolat fort. Auf dem Grund der Bischöfe ruhte also die Kirche wie einst auf dem der Apostel, ihrer Vorgänger.

Augustins De civitate Dei.

Seitdem nun die Herrschaft der dämonischen „Götter“ in der Welt gebrochen war, mußte sich natürlich in diesem Bild manches anders gestalten. Und so hat Augustin zumal in seinem großen Werk De civitate Dei (412–426) die Geschichtsphilosophie und damit zugleich das Zukunftsprogramm geschrieben, das in aller Folgezeit ein Leitstern für die Kirche geblieben ist.

Auch bei ihm ist die Welt immer noch die Welt der Sünde und der Herrschaft des Satans. Sie ist es geworden durch den Fall der Engel und die Sünde Adams. Zur Zeit der großen Weltreiche war der Satan der Herrscher in der großen Völkerwelt. Aber schon von Anfang an hat auch die Gegenwirkung der himmlischen Gottesstadt gegen die Stadt des Teufels begonnen. Von Abel geht eine Kette davon durch die Propheten und Frommen des Alten Testaments, bis mit Christus die volle Wirksamkeit der oberen Stadt beginnt und in ihr alle geborgen werden, die aus der Masse des Verderbens herausgerettet sind. Sie sind also Glieder der himmlischen Kirche, der Gemeinde der Heiligen, des wahren mystischen Leibes Christi.

Diese wahre Kirche hat nun von Gott die ganze Ausstattung, durch die die Erwählten gerettet und bis ans Ende erhalten werden sollen: das Wort, die Sakramente, alle Ordnungen Gottes und die Hierarchie, die sie verwaltet. Sie alle gehören in erster Linie dieser wahren Kirche. Aber die Kirche kann ihre Tore nicht enge machen. Sie muß allerlei Volk an ihren Heiligtümern Teil nehmen lassen, wenn aus der großen Menge der Berufenen die Auserwählten gewonnen werden sollen. Darum können auch die Unheiligen von jenen Heiligtümern nicht ausgeschlossen, ja sie müssen der Kirche durch Maßregeln des Zwanges zugetrieben werden, damit das Haus voll werde.

So reicht die Kirche vom Himmel auf die Erde. Ihre himmlischen Genossen sind mit den irdischen Heiligen verknüpft durch das Band der Liebe, die das Wesen der wahren Gottesstadt ausmacht, und die irdischen Heiligen wiederum sind mit der Masse der äußerlichen Christen verbunden durch die Gemeinschaft der Sakramente, an denen sie Teil haben.

Nun aber hat Augustin zugleich die irdische Zukunft dieser Kirche so lebhaft und großartig ins Auge gefaßt, daß eben daran der Umschwung der Zeiten erscheint und zugleich das Programm für die künftige Stellung der Kirche in der Welt sich ankündigt.

Seit dem Sieg des Christentums in der Welt ist überall deutlich geworden: Der Satan verliert seine Macht über das Ganze der Völker; sie ziehen in die Kirche ein, er kann nur noch Einzelne verführen. Die Herrschaft Christi auf Erden, die früher erst von seiner Wiederkunft erwartet worden war, beginnt schon jetzt in der Gemeinde der Heiligen. Das ist an sich nichts Neues. Bei den Heiligen auf Erden hatten Christus und Gott schon immer die Herrschaft gehabt. Aber Augustin sieht jetzt ihre Gemeinde so weit und mächtig auf der Erde, daß die künftige Gestaltung der Dinge, wie sie die Wiederkunft Christi bringen wird, nicht mehr als ein vollkommener Bruch mit der jetzigen, sondern fast nur noch wie ihre Vollendung erscheint.

So stellt sich ihm denn die Kirche auch in ihrer irdischen Gestalt als der große Gottesbau dar, dazu bestimmt, alle Völker und irdischen Gemeinschaften in sich aufzunehmen und sie zu ihrer Bestimmung zu führen. Denn Augustin hat zwar dem Staat an sich theoretisch und praktisch eine Bedeutung innerhalb der Kirche in der Verbindung mit ihr zuzuerkennen gewußt. Aber lebendigen Patriotismus hat er wohl nie für ihn empfunden. Er ist ihm doch auch nur ein Stück Welt, und alles lebendige Interesse, alle Sorge und Arbeit gebührt nur der Gottesstadt, der Kirche, dem himmlischen Vaterland. Und wie nun das bisherige Band der Völker, das römische Reich, zerfiel und zerging und die Kirche wirklich die einzige, alles umfassende große Gemeinschaft wurde, da wurde die praktische Kraft jener Gedanken erst recht entbunden. Freilich wurden sie aus ihrer ursprünglichen Idealität herabgezogen, äußerlich und massiv umgestaltet. Aber ihre geschichtliche Wirkung wurde dadurch eher verstärkt.

Augustins Gedanke in der Umbildung des Mittelalters: Christenheit und Kirche.

So trat denn das Mittelalter schon in der karolingischen Zeit ihre Erbschaft an und hat sie im Lauf der Jahrhunderte zu einem klaren System auch für die Laien ausgebaut. Nicht mehr das Reich und seine souveräne weltliche Gewalt, sondern die Kirche, d. h. die Christenheit ist künftig der Grundbegriff. Daß es nur eine Kirche geben könne und daß sie über die ganze Erde verbreitet, also katholisch, d. h. universal sein müsse, war ein Erbstück von Anfang an. Ebenso blieb das Bewußtsein, daß sie die heilige Kirche sei, d. h. das von Gott selbst erbaute oder erwählte Haus, seine irdische Welt, in der allein seine besonderen Gnadengüter durch seine besonderen Werkzeuge gespendet, aber auch seine eigensten Ordnungen von eben diesen Werkzeugen verkündet, gehütet und gehandhabt werden, um die Hausgenossen zur Seligkeit zu führen.

Die weltliche Gewalt.

Indessen gehörte auch die Christenheit zugleich der natürlichen Welt an. Darum mußte in ihr auch eine andere Gewalt bestehen, die aus derselben Sphäre stammte: der geistlichen Gewalt tritt die weltliche zur Seite. Sie ist zwar — das hat insbesondere Augustin dem Erbe des Abendlandes einverleibt — selbst aus der Sünde erwachsen durch Selbstsucht, Beraubung und Verknechtung der großen Masse, aber doch von Gott verordnet um der

Sünde willen und als äußere Gegenwirkung gegen sie. Alle weltlichen Gewalten haben also das Schwert von Gott, um in ihrem Bereich durch Gesetz und Gericht die bürgerliche Gerechtigkeit herzustellen.

Die Theokratie.

Aber sie alle sind, soweit Kirche und Christenheit reichen, eben dieser universalen Gemeinschaft eingefügt. Wie Gott nur einer ist und die Welt regiert, so muß auch alles, was innerhalb der Kirche Gottes ist, von dieser Kirche umfaßt werden, ihr dienen. Und da die Christenheit ihr letztes Ziel in der jenseitigen Welt hat und darum ihre höchste Ordnung eben das unmittelbar göttliche Gesetz ist, das der Hierarchie anvertraut ist, so darf die ganze weltliche Ordnung der christlich-kirchlichen nicht widersprechen, muß sich vielmehr von ihr erleuchten und führen lassen, die Dienerin und das Werkzeug der Kirche sein. Das Programm wird die Theokratie.

Der theokratische Gedanke in der ersten Karolingerzeit.

Nun haben auch Karl der Große und seine ersten Nachfolger diese Gedanken zwar durchaus angenommen, aber auch die Überzeugung gehegt, daß sie als die göttlich gesetzten und gesalbten Herrscher Fähigkeit, Recht und Pflicht hätten, das Regiment in diesem kirchlich-theokratischen Sinne selbst zu führen, daß sie darum die letzte Verantwortung selbst trügen und die Hierarchie ihnen als den Häuptern der Theokratie zum Gehorsam verpflichtet sei.

in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts.

Aber in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts ließ dieses Gefühl der Verpflichtung bei den Herrschern nach und dazu war die Einheit des Reichs, die Grundlage der kirchlichen Einheit, bedroht oder schon zerrissen: in den Teilreichen überwogen die rein politischen Ziele. Darum wollten die Träger der Hierarchie sich nicht mehr wie bisher unter das Kaisertum und Fürstentum fügen, sondern die theokratische Gewalt in die Hände der Hierarchie legen und ihr die fürstliche als bloße weltliche Laiengewalt unterordnen. Und da hierfür das bisherige kirchliche Recht die genügende Grundlage nicht bot, so griff man zur Fälschung.

Pseudisidorische Fälschung.

Im westfränkischen Reich, wahrscheinlich in der Provinz Rheims, fabrizierte um 850 eine Gesellschaft von Klerikern, unter denen ohne Zweifel Bischof Rothad von Soissons voransteht, die kirchliche Rechtssammlung der sogenannten pseudisidorischen Dekretalen, die dem Episkopat die Waffen liefern sollten, um sich der drückenden Gewalt der Fürsten wie der mit ihnen verbündeten Metropoliten zu entledigen und die freie Regierung der Kirche wiederzugewinnen. Diese Fälschung, die ihresgleichen in der Geschichte nicht hat, stand im Dienst der Anschauung, für die die Völker des Abendlands die große Einheit der Christenheit darstellten, die Hierarchie aber mit ihrer Spitze und Stütze, dem Bischof von Rom, berufen sein sollte, als die Inhaberin der göttlichen Heilsmittel und des göttlichen Rechts das theokratische Regiment in ihr zu führen, unabhängig von aller weltlichen Gewalt, aber verpflichtet, darüber zu wachen, daß die Fürsten ihre höchste Aufgabe erfüllen und ihre Macht im Dienst der Christenheit und Kirche gebrauchen.

Auflösung des karolingischen Reichs.

So hätte der große Kampf um die theokratische Leitung der Christenheit schon damals beginnen müssen. Aber nach kurzen Ansätzen ist er in der allgemeinen Verwirrung, die die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts brachte, wieder eingeschlafen und hat nach manchen Vorbereitungen erst wieder um die Mitte des 11. Jahrhunderts mit ganzer Leidenschaft eingesetzt.

V. Die Entstehung der päpstlichen Theokratie. Der Kampf gegen die Stellung des Laienstands in der Kirche beginnt im 10. Jahrhundert zunächst an demjenigen Punkt, der sich in den Zeiten der Auflösung und Anarchie den Kirchen am drückendsten geltend gemacht hatte, an den Rechtsverhältnissen der einzelnen Kirchen.

Das Eigenkirchenwesen.

In römischer Zeit hatte der Bischof als einziger Vertreter des wahren Eigentümers, Gottes oder eines Heiligen, frei über die Einkünfte seiner Kirchen verfügt, sie mit Klerikern versehen und denen eine Entschädigung angewiesen, so hoch sie ihm gut dünkte. Im fränkischen Reich aber und von ihm aus im ganzen Abendlande verbreitete sich seit der Mitte des 7. Jahrhunderts der Zustand, der aus dem germanischen Immobilienrecht entsprang, daß die Grundherren, also außer den Bischöfen auch Könige, Adel und Klöster, an den Heiligtümern und Klöstern, die sie auf ihrem Grundbesitz errichtet hatten, selbst das Eigentumsrecht bekamen, daß sie darum als Kleriker oder Abt anstellen konnten, wen sie wollten, und für sich selbst die ausgiebigsten Nutzungen erheben durften, so daß das Kircheneigentum zugleich einen einträglichen Besitz darstellte. Seit Karl dem Großen und seinen Nachfolgern war dieser Zustand durchgedrungen und waren alle alten und neuen Kirchen und Klöster, auch die Bischofskirchen diesem Schicksal verfallen.

Die Folgen dieses Systems, das man neuerdings als das „Eigenkirchenwesen“ bezeichnet hat, griffen tief in die allgemeinen Verhältnisse der Kirchen ein. Eine Menge Kirchen und Klöster verdankten ihm ihre Stiftung. Ihr Ausstattungsgut ging ja so der Familie des Stifters nicht verloren: es mehrte sich noch, wenn der Stiftung von anderer Seite Schenkungen gemacht wurden, und trug noch weitere Zinsen durch die Oblationen, die die Gläubigen den Kirchen darbrachten. Auf der anderen Seite aber verminderte sich die bisherige Abhängigkeit aller Kleriker und kirchlichen Institute vom Bischof stark und wuchs im selben Maß ihre Abhängigkeit von den Grundherren. Die Fürsten als Eigentümer der größten Kirchen und Abteien gewannen einen Einfluß auf Auswahl und Leitung des hohen geistlichen Personals, wie nie zuvor; die Kirchen wurden dadurch mit dem ganzen politischen Leben der Reiche noch enger verflochten und ihr nationaler Charakter gefestigt. Wie dann durch den Zerfall der karolingischen Monarchie ein Teil der großen Kirchen und Klöster namentlich in Südfrankreich und Italien aus den Händen der Krone in die der aufsteigenden Zwischengewalten fiel, da wurden sie von ihnen viel rücksichtsloser als von den Königen behandelt und, ebenso

wie die kleineren Kirchen und Klöster von ihren Herren, wie irgendwelche Gutsverbände vergeben, ausgebeutet, verkauft und ihrer ursprünglichen Bestimmung entfremdet. Dadurch wie durch die gleichzeitigen Raubzüge der Araber, Normannen und Ungarn war am Ende des 9. Jahrhunderts das Klosterleben in ganzen Ländern so gut wie erloschen, das kirchliche Leben entsetzlich verwildert.

Die deutsche Kirche seit Otto d. Gr.

Wie sich nun aus den Trümmern des karolingischen Reiches zuerst in Deutschland unter Otto dem Großen (936–973) wieder eine gefestigte Monarchie erhoben hat, so auch die erste geordnete und geschlossene Nationalkirche. Beides stand im Zusammenhang. In Otto war das Gefühl wieder lebendig, das Karl den Großen erfüllt hatte, als Herrscher für das Wohl der Kirche verantwortlich zu sein. So hat er vor allem in Deutschland gerade mit den Mitteln des Eigenkirchenwesens jenen Bund zwischen Krone und Kirche geschlossen, der beiden ihre feste Stellung und innere Kraft für Jahrhunderte gab. Der König bekam in den kirchlichen Fürstentümern das stärkste Gegengewicht gegen die fast selbständig gewordenen Stammes-Herzogtümer. Er blieb Eigentümer der Kirchen und der königlichen Abteien, behielt den entscheidenden Einfluß auf die Wahl ihrer Bischöfe und Äbte, investierte die Gewählten aus eigener Vollmacht mit dem Recht der Nutzung an den Kirchen und ihren Einkünften und bezog für das Reich umfassende militärische und finanzielle Leistungen aus dem Kirchengut. Die Kirchen aber genossen dafür den sichersten Schutz gegen die Raublust des Adels, und im Verhältnis zum Reiche waren ihre Leistungen der Willkür entzogen, unter der die Kirchen Frankreichs und Italiens schwer litten. Sie wurden außerdem mit immer größeren Massen von Reichsgut und königlichen Herrschaftsrechten (Regalien) ausgestattet. Die Reichsgüter wurden ihr Eigentum, blieben aber dem Dienst und Nutzen des Reichs erhalten, und durch die Verwaltung der Regalien wurden die Bischöfe erst recht zu königlichen Beamten.

Ähnlich wurden die Verhältnisse in England unter Wilhelm dem Eroberer (1066–1087). Im kaiserlichen Italien dagegen und namentlich im südlichen Frankreich litt noch um die Mitte des 11. Jahrhunderts ein großer Teil der Kirchen schwer unter den Händen des Adels.

Reformbewegung im 10. und 11. Jahrhundert.

Gegen beides zusammen, das Eigenkirchenwesen ebenso wie die nationale und territoriale Geschlossenheit der Kirchen erhob sich nun aber vom 10. Jahrhundert an eine Bewegung, die von verschiedenen Punkten anhebend sich allmählich konzentrierte und schließlich von Rom aus zum Angriff auf das ganze System vorging.

Cluny.

In Frankreich liegt die Heimat der mönchischen Reform, die mit der Neugründung von Cluny in Burgund 910 begann, in Frankreich, Lothringen und einem Teil von Italien sich fortsetzte und hier überall das zerstörte Mönchsleben wieder aufrichtete und den Klöstern ein selbständiges und gesichertes Dasein schuf. Hier ist dann zugleich die asketische und mystische Frömmigkeit der spätlateinischen Zeit wieder

erweckt worden, die für die weitere Entwicklung des Mittelalters so entscheidende Bedeutung gewonnen hat. Die mißgünstige Art, wie die meisten Bischöfe sich zu dieser Reform stellten, ebenso wie der universale Zusammenhang der reformierten Klöster zwang aber auch insbesondere die Kluniazenser, ihren Rückhalt in Rom zu suchen und das Papsttum aus seiner Enge wieder herauszuziehen.

Kampf gegen Simonie, Priesterehe.

Der Kampf um das verlorene Klostergut hat natürlich schon hier eine große Rolle gespielt. Umfassender aber und auf das Kirchengut überhaupt gerichtet sind die Bestrebungen in dieser Richtung von der italienischen Reformpartei aufgenommen worden. Auch im Kampf gegen die Priesterehe handelt es sich neben den Motiven der Askese und der Wiederaufrichtung der alten kanonischen Ordnung wesentlich um die Erhaltung des Kirchengutes, das sich in den Klerikerfamilien zu vererben drohte; und in dem Schlagwort „Simonie" bekämpft man nicht nur die Praxis der Bischöfe, die für ihre Weihehandlungen Geldabgaben erheben, sondern auch die Sitte, die vom Standpunkte des germanischen Rechtes aus selbstverständlich ist, daß der Eigentümer die Leitung seiner Kirchen und Klöster und die Nutzung ihrer Güter nur gegen bestimmte Abgaben überträgt, damit investiert.

Pseudisidor.

Aus Lothringen endlich kommen die kirchenrechtlichen Grundsätze, die gegen das ganze System der letzten Jahrhunderte ankämpfen. Die große pseudisidorische Fälschung, die sonst fast überall wieder vergessen worden war, wurde im 11. Jahrhundert in den niederlothringischen Bischofsschulen wieder ausgegraben und erfüllte bald die Köpfe des dortigen Episkopats mit den höchsten Anschauungen von der Würde des geistlichen Standes, seiner Erhabenheit über alle weltliche Gewalt und den grenzenlosen Rechten des römischen Stuhls. Hier vor allem erschienen auch die Ansprüche, die Adel und Reich an ihre Bistümer und Klöster stellten, als unvereinbar mit der geistlichen Natur dieser Anstalten.

Heinrich III. (1039—56).

Daß schließlich alle diese Elemente in Rom vereinigt und im Papsttum zur Herrschaft gebracht worden sind, ist das Werk des deutschen Königs Heinrichs III. (1039—56). Die Nachwirkung der alten karolingischen Überlieferungen, die Verbindung des deutschen Königtums mit dem römischen Kaisertum und dadurch mit dem Papsttum und das starke Gefühl der Verpflichtung gegen die universale Kirche haben in Heinrich wieder neue Macht gewonnen, so daß gerade er, der an der Spitze des politischen Europas stehend, die eigene nationale Kirche vollkommen beherrschte und jene neuen Strömungen von ihrem Gebiet scharf ausschloß, das theokratische Papsttum in den Sattel hob, das den entscheidenden Kampf gegen alle Nationalkirchen und gegen die weltliche Gewalt überhaupt aufnehmen sollte.

Der dritte deutsche Bischof, den Heinrich seit 1046 in Rom als Papst eingesetzt hatte, um den dortigen argen Zuständen ein Ende zu machen, Leo IX. (1048—54) war nicht nur Kluniazenser, sondern auch Bischof im

lothringischen Toul gewesen. Von nun an erhält das pseudisidorische Recht plötzlich die größte Bedeutung für Richtung und Begründung der päpstlichen Politik, und zugleich sammeln sich an Leos IX. Hof alle Kräfte der neuen Zeit. Die römische Kirche wird aus der Umklammerung der römischen Adelsgewalten gelöst und in jeder Beziehung mit dem Bewußtsein ihres universalen Berufs erfüllt. Und während für Leo IX. das Kaisertum und deutsche Königtum noch den politischen Rückhalt für alle Reformbestrebungen gebildet hatte, erschien es bald nach Heinrichs III. Tode, als sein geistliches Gepräge unter dem jungen Heinrich IV. (1056–1106) zurücktrat und sich die Ziele der päpstlichen Reform immer radikaler gestalteten, als der Feind, gegen den der Kampf mit aller Sorgfalt und Vorsicht vorbereitet wurde. Es galt jetzt nichts mehr, daß die deutsche Kirche gerade durch ihre Verbindung mit dem Königtum jene innere Sicherheit, Ordnung und Zucht besaß, die sie bisher zum Ideal der Reformpartei gemacht hatten. Die nationale Geschlossenheit der deutschen Kirche, deren Hort das deutsche Königtum war, erschien jetzt als ein Übel, als das Hemmnis, das sich den neuen Idealen entgegenstellte, der Reichsdienst der Bischöfe und Äbte als ein Zustand, der sich mit der geistlichen Würde nicht vertrug, das Kaisertum und seine alte Gewalt über Rom und die Papstwahl als bloße Schranke und Gefahr für die römische Kirche.

Gregor VII. (1073–85).

So hat Gregor VII. (1073–85) den Kampf um die „Freiheit der Kirche“ vor allem gegen das deutsche Reich und seine Kirche geführt, schließlich aber dieselben Ziele in allen Reichen und Kirchen Europas verfochten. Das Ziel ist jetzt die monarchische Theokratie des Papsttums. Seine Regierung hat das Angesicht der mittelalterlichen Welt verändert und das universale und politische Papsttum geschaffen, das bis heute sein Wesen nicht verändert hat. Der Hauptgegenstand des Kampfes unter ihm ist die nationale Selbständigkeit der Kirchen und das System des Eigenkirchenwesens, wie es nur am schärfsten im Verhältnis der großen Kirchen und Abteien zum Reiche hervortrat. Der Papst will der Regent der ganzen Kirche, der Herr aller Bischöfe, der oberste Gesetzgeber und Richter in allen geistlichen Fragen sein, der durch kein positives Recht, auch nicht das pseudisidorische, gebunden, mit seiner Machtfülle die kirchlichen Verbände und hierarchischen Stufen durchbrechen und überall unmittelbar regieren kann. Er will die Rechte der Laien an die Kirchen völlig aufheben und das gesamte Kirchengut mit allem, was die bisherigen Eigentümer daraus bezogen hatten, in letzter Linie im Papste konzentrieren. Es ist die gewaltigste Revolution, die auf dem Gebiet der Verteilung des Eigentums und der Macht jemals unternommen worden ist, die Expropriation der Mächte, denen gerade die großen Kirchen die Hauptmasse ihrer Ausstattung verdankten. Mit dieser Verfügung über das Kirchengut der ganzen Christenheit hätte er die Mittel in Händen gehabt, um das zu sein, was seiner Idee nach der Papst sein sollte, der Fürst des irdischen Gottesreiches, der Inhaber der letzten Gewalt auf Erden, der Lehnsherr des

Kaisers, der Gebieter aller Fürsten, die nur zum Dienst für Papst und Kirche berufen sind und nur in ihm die Legitimation ihrer aus Sünde und Gewalttat entsprungenen Macht finden.

Erfolge des Investiturstreits.

Für dieses Ideal hat Gregor mit allen Mitteln gestritten. Da das Papsttum selbst ohne politische Macht war, so wurden alle verfügbaren Mächte gegen den nächsten Feind, das Kaisertum und deutsche Königtum, zugleich aber die Untertanen gegen ihre Fürsten aufgeboten und Krieg und Revolution mit den geistlichen Mitteln der Kirche entfesselt.

Gregor hat seine Gedanken nicht in ihrem ganzen Umfang durchsetzen können. Aber seine Ziele und Mittel sind dem Papsttume geblieben. In den großen Ländern hat die Krone zunächst die Hauptpunkte ihrer alten Rechte über die Kirchen zu wahren vermocht. Sie verlieh nicht mehr die Kirchen selbst und das an ihnen haftende geistliche Amt, wohl aber ihren gesamten Grundbesitz und die öffentlichen Rechte, die Regalien, die von der Krone stammten, und hatte nach wie vor Anspruch auf die alten finanziellen und militärischen Leistungen. So hätte ihr Einfluß auf die Wahl und das Regiment der geistlichen Fürsten, ja auch der nationale Verband der Kirchen fortbestehen können. Aber das Wormser Konkordat, in dem der deutsche Investiturstreit 1122 abschloß, und ähnliche Vereinbarungen in anderen Ländern haben nur einen vorläufigen modus vivendi, keine endgültige Regelung des Verhältnisses bedeutet. Die stille Arbeit oder der laute Kampf des Papsttums und einer Partei der Bischöfe selbst gingen immer fort, und die machtvolle Erhebung des Papsttums seit Gregor VII., seine wachsende Gewalt über die Hierarchie und die großen internationalen Orden, die ganze unerschütterte Autorität der Kirche überhaupt, die glänzende Entwicklung ihres geschriebenen Rechts und endlich der Gegensatz der Staaten untereinander, der das Papsttum für jeden Kampf gegen eine Macht sofort Bundesgenossen bei den anderen finden ließ, das alles gab dem Papsttum von vornherein eine Überlegenheit, die ihm immer weiteres Vordringen ermöglichte.

Friedrich I. (1152—90) und Alexander III. (1159—81).

Vor allem ist schließlich sein Sieg über das Kaisertum und deutsche Königtum vollständig gewesen. Friedrich I. (1152—90) hat noch einmal, wenn auch nicht mehr ganz in der alten Sicherheit und Vollständigkeit, die deutsche Kirche um sich gesammelt, den Einfluß des Papsttums zurückgedrängt und zugleich den Versuch gemacht, durch die Wiederaufrichtung der kaiserlichen Herrschaft in der Lombardei, in Tuscien und schließlich auch im Patrimonium Petri das Papsttum sich zu unterwerfen. Im Kampf mit Alexander III. (1159—81) und den lombardischen Städten ist dieses Programm gescheitert. Aber Friedrich hat es dann nur mit großartigeren Mitteln durchzusetzen versucht, indem er seinen Erben mit der Erbin des süditalischen Normannenreiches vermählte. Dadurch hat Heinrichs VI. Herrschaft (1190—97) Rom von Süden und Norden umklammert. Und eben darum hat der größte Papst neben Gregor VII., Innocenz III. (1198—1216) alles daran gesetzt, um die Vereinigung des normannischen

Reiches mit der deutschen Krone zu verhindern. Der frühe Tod des Kaisers und die Thronkämpfe, die daraufhin in Deutschland folgten, haben ihm einen vollständigen Erfolg verschafft, und wenn es auch Friedrich II. (1212–50) zeitweise gelang, eine ähnliche Stellung wieder zu gewinnen, so scheiterte er schließlich doch wieder an dem Bündnis des Papsttums mit den Lombarden, und an der Fortsetzung seines Ringens haben sich die Kräfte des staufischen Hauses und des deutschen Königtums vollends verblutet.

Innocenz III. (1198—1216) und der Höhepunkt der päpstlichen Theokratie.

Unter Innocenz III. und seinen nächsten Nachfolgern ist das Ziel Gregors VII. zum großen Teil erreicht. Das Papsttum ist wirklich die universale Macht geworden, unter der die abendländische Christenheit vereinigt ist. Der päpstliche Hof, „die Kurie“, ist die größte Beamtenorganisation der Welt, der Sammelpunkt einer immer wachsenden Masse von Geschäften aus allen Ländern. Der Papst ist der oberste souveräne Gesetzgeber der Kirche, durch keine andere Macht, kaum durch das von ihm selbst geschaffene kirchliche Recht gebunden, der oberste Richter von Klerus und Laienstand. Die Hierarchie der ganzen Welt ebenso wie die großen internationalen Orden sind ihm unmittelbar dienstbar, seine Organe in allen Ländern. Bann und Interdikt, Absetzung und Kreuzzug zwingen die Fürsten fast immer zur Unterwerfung. Die alten Nationalkirchen sind zerstört; ihre Grenzen stehen dem päpstlichen Regiment offen. Die Provinzialverbände haben ihre alte Selbständigkeit verloren. Die Bischöfe sind durch den Gehorsamseid an ihn gebunden; auf ihre Wahl wie ihre Verwaltung übt er den entscheidenden Einfluß aus.

Die alten finanziellen Verpflichtungen der Kirchen an das Reich sind freilich nur zum Teil, die militärischen gar nicht an ihn übergegangen. Auch in Deutschland, wo der Krone viel weniger geblieben ist, als in Frankreich und vor allem in England, hat sich zwar das ehemalige Reichskirchengut zu Territorien von wachsender Selbständigkeit entwickelt, ist aber dem Reich politisch dienstpflichtig geblieben. Aber die Besetzung der Bistümer liegt jetzt in den Händen des Papsttums: die Fürsten können darauf nur noch auf dem Umweg über Rom Einfluß gewinnen. Und über die Erträge des Kirchenguts übt jetzt wirklich der Papst überall die Rechte des obersten Eigentümers aus. Selbst einzelne Abgaben, die früher den Fürsten zugestanden hatten, erhebt er selbst, legt Steuern auf die Kirchen ganzer Länder, ja der ganzen Kirche und verfügt frei über ihre Einkünfte. Er vergibt Kirchen und Pfründen nach eigenem Willen und fordert dafür, ganz wie ehemals die „simonistischen“ Fürsten, große Summen, bald nach festen Taxen. Er setzt den Grundsatz der weltlichen Steuerfreiheit der geistlichen Anstalten und Personen durch, indem er den Fürsten und Gemeinden verbietet, außer den althergebrachten Abgaben neue Steuern von ihnen zu erheben ohne Bewilligung der Kirchen selbst und ohne Vorwissen oder gar Zustimmung des Papstes.

Und diese Papstkirche stand da als ein Gemeinwesen ganz für sich, mitten in der Welt, neben den politischen Gewalten, aber auch über ihnen

und mitten durch sie hindurch, mit eigenem Recht und Gericht, eigenem ungeheueren Vermögen, eigener Beamtenschaft. Ihre Institute wie ihre Beamten leben inmitten der politischen Gemeinwesen, aber gleichsam exterritorial, vom Papst oder seinen Organen ernannt, mit eigenem Gerichtsstand, dem Grundsatz nach frei von allen Abgaben. Das kirchliche Vermögen, bewegliches wie unbewegliches, ist aus dem bürgerlichen Gemeinwesen ausgelöst und steht in letzter Linie, ja immer mehr auch unmittelbar, zur Verfügung des Papstes. Die kirchlichen Gerichte urteilen in allen geistlichen und weltlichen Angelegenheiten, die das kirchliche Recht ihnen zuspricht, ob es sich um geistliche oder weltliche Personen handelt, nach geistlichem Recht. So erscheint das Ziel Gregors VII. im Lauf des 13. Jahrhunderts erreicht, der augustinische Gottesstaat unter dem monarchischen Regiment des Papsttums aufgerichtet, das Leben des Einzelnen wie aller Gemeinschaftskreise umschlossen, geregelt und geleitet von der Kirche und dem Papst, dem Statthalter Gottes.

Altkirchliche Grundlage.

VI. Kultus, Frömmigkeit und Theologie bei Augustin und bis ins 9. Jahrhundert. In der Völkerwelt die Herrschaft der Dämonen und darum des Irrtums, der Sünde und des Todes, in der Kirche diese Herrschaft durch Christus gebrochen, die Wahrheit offenbar, die großen Gnadenmittel der Taufe und der Eucharistie gestiftet, die Heiligkeit der Mitglieder begründet, aber immer noch den Versuchungen der Dämonen ausgesetzt, das ewige Leben die sichere Hoffnung der Christen — das sind die Tatsachen, von denen die alte Kirche ausgeht. Der Weg von der Sphäre des ewigen Todes in die des ewigen Lebens war in ein kunstvolles System gebracht, die Mystagogie (nach späterem Ausdruck die Arkandisziplin), durch die der Katechumen ebenso wie der Büßer, der sein Bürgerrecht in der Kirche durch schwere Sünde verscherzt hatte, zu den großen Heilsgütern der Kirche emporgeführt wurde. Schon in dieser Mystagogie war der Einfluß der umgebenden heidnischen Welt hervorgetreten: wie hier, so galt nun auch in der Kirche der Kultus als das Mittel, einerseits auf die Gottheit zu wirken, ihren Zorn abzuwenden und ihre Hilfe zu gewinnen, andererseits seine Genossen durch die himmlischen Kräfte, die er ihnen vermittelte, über die irdische Natürlichkeit und Sündigkeit hinauszuheben.

Dieser Einfluß der heidnischen Religion wurde noch stärker, als im 4. Jahrhundert die Gesellschaft des Reiches rasch und massenhaft der Kirche zugeführt wurde. Nicht nur trat jetzt die mystagogische Organisation des Gottesdienstes in ihre glänzendste Zeit, sondern es wurden auch eine Menge Stücke des heidnischen Kultus und der heidnischen Religion unmittelbar übernommen. An die Stelle der Götter, Halbgötter, Genien und Heroen tritt das Heer der Heiligen und Engel, in denen sich vielfach auch bestimmte Gestalten der alten Religion fortsetzen, so daß ihre Verrichtungen und Legenden, Attribute und Eigenschaften, Kultstätten und Festtage unmittelbar auf die neuen Patrone und Nothelfer übergehen und

ein christlicher Kalender den heidnischen ablöst. Der Kultus wird immer mehr die Welt des Wunders und Zaubers: er beschafft die Kräfte der religiösen Sühne und Gnade und des ewigen Lebens; aber er hilft auch zur Erfüllung aller Bedürfnisse und Wünsche, die auf natürlichem Weg nicht zu gewinnen sind. Das eucharistische Opfer tut alle Wirkungen des heidnischen. Auch der glänzende Schmuck der Kirchen, die Masse der Lichter, die Weihgeschenke an die Heiligen und Heiligtümer, die Bittgänge und Prozessionen, die Wallfahrten zu den großen Heiligtümern und Reliquien und unendlich viele Einzelheiten sind unmittelbar aus der alten Religion übernommen als Mittel der Andacht wie zur Erfüllung selbstischer Wünsche.

Sittliche Anforderungen waren mit dem Kultus von jeher verbunden gewesen. Nur „die Heiligen" hatten teil an den Gnadengütern. Schwere Sünden schlossen von ihnen, vor allem von der Eucharistie, dem Opfer und dem hl. Mahl, aus und verlangten Sühne auch durch schwere persönliche Leistung. Jeder Christ aber hatte sich nicht nur den geoffenbarten religiösen, sittlichen und kirchlichen Ordnungen in allem zu fügen, sondern auch durch gute Werke sich Verdienst und Lohn bei Gott zu sichern und Gott Genugtuung für seine Übertretungen zu geben. Ein System des Moralismus erhebt sich auf dem Grund der Wundergaben, die die Kirche zu spenden hat, und in diesem System wird mit positiven und negativen Ziffern, mit Sünden und Strafen, Leistungen und Verdiensten gerechnet, die gegeneinander abgewogen werden.

Ihre neue Gestaltung durch Augustin (354—430).

Aber im 4. Jahrhundert haben Ambrosius, Bischof von Mailand (gest. 397), und vor allem der größte Mann und die künftige höchste Autorität des Westens, Augustin (354—430, geboren und gestorben zu Hippo in Africa proconsularis), der lateinischen Kirche neue Elemente zugeführt, die dem Abendlande nie mehr ganz verloren gegangen sind und ihm vollends seine eigentümliche Richtung gaben. Hierbei ist aber Augustins persönliche Entwickelung von größtem Einfluß gewesen.

Augustins persönliche Entwickelung.

Mögen in seinen „Selbstbekenntnissen" Licht und Schatten nicht richtig verteilt und die Perspektive manchmal falsch sein, so geben sie uns doch, besonders wenn man sie durch die Schriften seiner frühesten christlichen Periode berichtigt, im ganzen ein zutreffendes und unvergleichlich interessantes Bild. Das Christentum hat Augustin von Jugend auf gekannt: unauslöschliche Eindrücke von der Person Jesu haben ihn seit jener Zeit begleitet. Wir sehen ihn frühzeitig in leidenschaftlichem Suchen nach Wahrheit auf den Bahnen des Idealismus und Spiritualismus von Cicero und Aristoteles über den manichäischen Dualismus und den nachfolgenden Skeptizismus zum Neuplatonismus fortschreiten, der eben damals dem Abendland durch die lateinische Übersetzung der Schriften Porphyrs von Marius Viktorinus erschlossen wurde. In ihm findet er die höchste idealistische Wahrheit, die Wirklichkeit des geistigen Gottes und der geistigen Welt. Und damit verbinden sich nun die in Mailand unter dem Einfluß des Ambrosius neu erwachten christlichen Eindrücke: er wird Katechumen der katholischen Kirche.

Aber mit diesem Kampf um die theoretische Weltanschauung verbindet sich nun erst recht der um den praktischen Besitz Gottes. Er hat das höchste Gute erkannt, er weiß auch, daß es sich nur dem zu eigen gibt, der alles andere dafür opfert. Aber der Wille dazu ist bei ihm durch die Macht der Sinnlichkeit und des weltlichen Ehrgeizes gebunden. Er liegt im Kampf mit sich und kann doch den Entschluß nicht finden. Erst wie er in dieser erregten Stimmung zufällig von Männern, auch solchen seines Standes und seiner Zeit hört, die alles daran gegeben haben, um in Askese und Eremitentum alles zu gewinnen, kommt ihm durch einen plötzlichen Riß die Entscheidung von oben. Sein Wille wird frei. Eine Macht, die nicht aus seinem Willen stammte, sondern von außen kam, hatte seine Bande zerrissen. Ostern 387 ließ er sich taufen.

Der Einfluß des Neuplatonismus bei Augustin.

Aber seine Entwickelung ist damit nicht stillgestanden. Der Neuplatonismus, der damals noch alles andere überwog, ist durch biblische, besonders paulinische und kirchliche Einflüsse bei ihm erst allmählich und nie ganz verdrängt worden: durch Augustin hat er überhaupt erst im Abendlande eine Geschichte bekommen. In seiner Frömmigkeit gehen daher auch später altchristliche und neuplatonische Elemente durcheinander: Zeit und Ewigkeit, die Welt des Todes und die Welt des Lebens, die Welt der ewigen Vergänglichkeit, der Scheingüter und aller Übel und die Welt des wahren, unveränderlichen Seins, des absoluten Guten, Gottes, stehen sich gegenüber. In der ersten leben wir; aber auf die andere ist der tiefste Grund der menschlichen Seele angelegt: darum kann sie nur in ihr, d. h. eben in Gott, zu sich selbst und zu ihrer Ruhe kommen. Denn die Welt ist neuplatonisch der Abstand von Gott; alle ihre Fülle ist entstanden durch Entfernung von dem einen jenseitigen Mittelpunkt und Urgrund. Die Sünde ist der absolute Gegensatz und Widerspruch gegen Gott, das Nichtsein gegenüber der höchsten Wirklichkeit, und die Güter der Welt sind nur gut, sofern sie eben mit Gott in Verbindung stehen und in Verbindung halten, sofern sie in Gott und mit Gott genossen werden. Aber auch so sind sie doch immer nur ein Stück Welt und darum kein wirkliches Sein, für sich selbst keine Güter, und immer sind sie eine Gefahr, sofern sich die Seele an sie hängen, in ihnen verlieren könnte. Am besten ist es, sich ihrer ganz zu entschlagen, um ganz an Gott zu hängen, diese irdische Welt zu verlassen, um in seiner Liebe aufzugehen und so sich die zukünftige Welt zu sichern, die ohne Übel und Sünde ist.

Seine Frömmigkeit.

So ist diese Frömmigkeit Augustins asketisch und jenseitig wie die altchristliche. Aber sie hat ein neues Element in sich aufgenommen, die persönliche Religion, das Verlangen nach dem persönlichen Gott und das Hangen an ihm, den Glauben, die Hoffnung und die Liebe. Wenn das christliche Altertum sich die Güter der künftigen Welt vorzüglich durch das Mittel der Phantasie, also in sinnlichen Formen lebendig gemacht hatte, wenn die alexandrinischen Spiritualisten Clemens, Origenes und ihre späteren Geistesgenossen sich die Seligkeit dachten als die unabsehbare Entwicke-

lung des intellektuellen Erfassens und Verstehens aller Geheimnisse der Gottheit und der irdischen wie der himmlischen Welt, so dringt Augustin auf dem Weg der überschwenglichen Sehnsucht über alles Geschaffene hinaus zum unmittelbaren Erfassen des Einen und Höchsten, zum Leben in Gott selbst. Das Christentum, das mit der Befreiung des Willens begonnen hatte, findet sein Ziel in der stillen Ruhe in Gott.

Aber dahin kann der Mensch nicht durch eigene Kraft kommen — das war der große Irrtum des Neuplatonismus —, sondern nur durch die Gnade. Und dabei genügt es nicht, daß man durch die Taufe in die Kirche komme und Vergebung gewinne, die Heilsmittel der Kirche gebrauche und gute Werke tue. Auch des Getauften Wille bleibt durch die Sünde, in die wir seit Adams Fall alle verknechtet sind, gebunden, wenn nicht die Gnade ihn umschafft, befreit und mit stetem Vergeben, Tragen und Fördern bis zum Ziel geleitet. Sie aber hat ihre eigenen Wege und Ziele, die allein in Gottes allmächtigem Willen liegen.

Die Kirche bei Augustin.

In diesem Aufriß liegt ein starkes individualistisches Element. Oft genug sieht es in der Tat so aus, als ob alles nur ein Handel und Verkehr zwischen Gott und der Seele wäre. Aber daneben hat Augustins Frömmigkeit tiefe Wurzeln in der Kirche. Als Autorität, als Gemeinschaft der Heiligen und als Inhaberin der göttlichen Gnadenmittel ist sie ihm wertvoll gewesen. Er gehört nicht zu den Reformatoren, die von der herrschenden Religiosität unbefriedigt und abgestoßen sind und darum neue Wege suchen. Alles, was er errungen hat, erscheint ihm vielmehr als ewiger, wesentlicher Besitz der Kirche, bezeugt durch Paulus, durch die kirchliche Vergangenheit, bezeugt auch durch die kirchlichen Institutionen, die nur richtig gedeutet werden dürfen. Wie vieles in seiner Religiosität, auch in seiner Theologie neu war, hat er so wenig empfunden als den Abstand, in dem sich die Fülle seines Christentums von der volkstümlichen und offiziellen Form seiner Zeit befand.

Das vulgäre Element in seiner Frömmigkeit.

Eben darum hat er auch die älteren Elemente des Christentums, die an sich von seiner Höhe ablagen, nicht ausgeschieden, sondern mitten in seinen großen Gedanken erhalten: so die Menge der kirchlichen Gnadenmittel, so auch die Bedeutung der guten Werke als verdienstlicher, lohnbringender und sündentilgender Mittel. Sie gehören ihm alle mit zum Ganzen des Christentums.

Seine sittlichen Anschauungen.

In seiner sittlichen Grundanschauung hat Augustin die asketische Überlieferung der Vergangenheit bewahrt und sie durch die Grundstimmung seiner Frömmigkeit erst recht befestigt. Er kann alle irdischen Güter und natürlichen Ordnungen, Ehe, Familie und Staat würdigen, weil sie in dieser Welt der Sünde und der verdorbenen Natur Bedürfnis und darum von Gott verordnet sind. Aber dem, der in der oberen Welt leben will, werden sie doch zu Hemmungen und Gefahren, indem er sie nicht bloß gebrauchen, sondern sein Herz an sie hängen möchte und dadurch die alles überbietende Liebe Gottes schädigen oder verlieren könnte. Das

Ideal bleibt daher immer, sich äußerlich von ihnen loszumachen, wie Augustin selbst es getan hat. So geht von ihm ein mächtiger Impuls zur Askese aus: er gehört zu den einflußreichsten Förderern des Mönchtums, und das Mönchtum des Mittelalters hat für seine Askese und Mystik von seinen Gedanken und Anweisungen gezehrt.

Augustins Theologie.

Auch eine wissenschaftliche Theologie höheren Stils hat das Abendland erst durch Augustin erhalten. Er hat die Gebiete bestimmt, in denen sie sich in den nächsten Jahrhunderten bewegte; er hat dem Abendland die ganze Tiefe der religiösen und dogmatischen Probleme erst erschlossen und ihm dazu im Neuplatonismus die Methode und das Begriffsmaterial hinterlassen, mit dem die Theologie jahrhundertelang und über das Mittelalter hinaus gearbeitet hat.

Gotteslehre.

So vor allem in der Gotteslehre. Bei den grundlegenden Erörterungen über das Wesen Gottes ist er einfach Neuplatoniker: Gott die höchste, unwandelbare, transzendente Einheit, in der alle Unterschiede und Gegensätze verschlungen und überwunden sind, die höchste Realität, das absolute Gute, das höchste Gut, die Quelle und Ursache alles abgeleiteten Seins und alles relativen Guten, endlich das Ziel, auf das alles bezogen wird. War es nun aber schon eine schwierige Aufgabe, mit dieser aus dem Substanzbegriff geborenen Auffassung die Persönlichkeit Gottes zu vereinigen, so war es so gut wie unmöglich, auch noch die christliche Trinitätslehre damit zu reimen. Trotzdem ist die Persönlichkeit Gottes für Augustin selbstverständlich, und in seinem großen Werke De trinitate hat er es unternommen, auch die Trinitätslehre wissenschaftlich auszubauen und zu begründen.

Trinität.

Schon vor Nicäa (325) hatte sich in den theologischen Kreisen des Abendlandes die Überzeugung von der Gleichheit und ungeteilten Einheit der göttlichen Substanz in Vater, Sohn und Geist durchgesetzt. Augustin baut auf dieser Grundlage einfach weiter, nur daß er, geleitet von seinem Bedürfnis nach persönlicher Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott und zugleich bestimmt durch den neuplatonischen Gedanken der absoluten Einheit Gottes die drei Personen derart zur Einheit zusammenschließt, daß in allen inneren und äußeren Akten der Gottheit — außer der Zeugung des Sohnes — alle drei Personen zusammenwirken sollen, ja daß schließlich eben diese Personen selbst fast erdrückt, zu bloß inner-göttlichen Beziehungen herabgesetzt werden und nur die lebendige Persönlichkeit des einen Gottes übrig bleibt.

Christologie. Christusbild.

In der Christologie waren gleichfalls schon seit älterer Zeit, vor allem durch Tertullian, die Grundlagen festgestellt worden, die der Westen im Unterschied vom Osten einhielt: die zweite Person der Gottheit, der Sohn, mit einer menschlichen Natur zu unauflöslicher Einheit der Person so verbunden, daß seine Gottheit nicht vermindert wurde, die Menschheit aber in den Grenzen ihrer Natur blieb, als wirklicher, persönlicher Mensch.

Darum hatte denn auch der Westen, anders als der Osten, sich das lebendige Personbild von Christus bewahrt, und auch Augustin konnte, obwohl gerade er der menschlichen Natur die eigene Persönlichkeit absprach, dennoch, der übrigen Tradition des Abendlandes getreu, an Christus nicht nur die Leistung für die objektive Begründung des Heils, die Wirkung auf Gott wie den Satan ins Auge fassen, sondern auch, wie schon Ambrosius vor ihm, das persönliche Bild Christi lebendig auf das Bewußtsein wirken lassen. Seine Menschwerdung ist der große Liebesbeweis Gottes, der in uns die Erkenntnis der Sünde und die Gegenliebe wirkt, seine freiwillige Erniedrigung und Demut aber die Macht, die unsern Stolz bricht und dieselbe Demut hervorruft, die das A und O des Christenstandes ist.

Nachaugustinische Trinitätslehre und Christologie.

In der Trinitätslehre, wie in der Christologie sind in der Zukunft Augustins Linien im wesentlichen, aber doch nicht vollständig eingehalten worden. Die volle Wirklichkeit der drei Personen wurde wieder aufgerichtet: nicht mehr der persönliche Gott, sondern die Gottheit, das göttliche Wesen, die göttliche Substanz steht voran; an ihr sind die drei Personen, die nun in ihrem gegenseitigen Verhältnis und nach ihrer besonderen Wirksamkeit ganz im Anschluß an Augustin erörtert werden. Auf das Verhältnis der beiden Naturen in Christus aber hat im 6. Jahrhundert durch die Kirchenpolitik Justinians des Großen, zu dessen Reich Italien ja gehörte, die östliche Christologie in der Weise eingewirkt, daß künftig auch im Westen, obwohl nach lebhaften Kämpfen, die Menschheit verkürzt und das Übergewicht der Gottheit hergestellt wurde: die Menschennatur in die Gottheit aufgenommen und darum auf eine, wenn auch mit menschlichem Bewußtsein ausgestattete, doch in höherem Sinn unpersönliche Naturmasse, das bloße Organ der Gottheit, reduziert. Nur hat sich diesem Dogma die praktische Religiosität wieder nicht vollständig gefügt. Wohl konnte die Mystik in der physischen Vereinigung der beiden Naturen in Christus die ersehnte Einheit Gottes und des Menschengeschlechts als wirklich anschauen und in der von göttlichen Lebenskräften durchtränkten Menschennatur die Quelle aller sakralen Kräfte, vor allem die Möglichkeit der Gegenwart Christi in der Hostie finden. Aber anderseits ließ sich die fromme Phantasie das persönliche Bild Christi nicht entreißen, sondern ging ihm nach, malte es mit den Zügen und Farben ihrer Zeit aus und lernte seit dem 11. Jahrhundert eine neue bedeutungsvolle Mystik darauf bauen.

Augustins Sünden- und Gnadenlehre.

Vor allem aber hat nun Augustin durch seine neuen religiösen Errungenschaften dem Abendland eine ganz neue Gruppe von Dogmen erschlossen: die Sünden- und Gnadenlehre. Auf Grund der Erfahrungen, die er selbst in seiner Bekehrung gemacht hatte, hat er zunächst im Anschluß an Paulus, dann noch weiterhin im Kampf mit seinen Gegnern eine umfassende Theologie geschaffen, die Grundlage der künftigen kirchlichen Gnadenlehre. Alte Traditionen des Abendlandes haben ihn auch da geleitet.

Aber er hat sie ausgebaut und zum Mittelpunkt der abendländischen Theologie gemacht. Wie alle stark persönlichen Naturen, so hat auch er dabei seine Erfahrungen als das angesehen, was alle erleben müssen. Die paulinischen Überlieferungen über Sünde, Gnade und Prädestination, die biblische Erzählung vom Paradies und dem Fall Adams gaben ihm die Grundlage und den geschichtlichen Rahmen dazu. Das, was die Gnade im Menschen erst schaffen soll, wird zurückgeworfen in den Urzustand der Menschheit im Paradies. Dort war schon vorhanden, was dann durch Adams Fall verloren ging und erst durch Christi Erlösung wiederhergestellt werden mußte. Dem Licht dieses Urstands gegenüber erscheint dann die Schuld des Falls um so schwerer, der jetzige Zustand der Menschheit um so trostloser. Damals war der Mensch in vollkommener Güte und Harmonie geschaffen und mit Gott in Liebe verbunden, die unteren Seelenkräfte den oberen untertan, der geschlechtliche Trieb überhaupt nicht als solcher vorhanden, ohne eigenes Regen, die Fortpflanzung Sache des klaren Willens und ohne sündige Lust, der Leib ohne Schwächen und Notwendigkeit des Todes, überhaupt in der Welt kein Übel. Und damit der Mensch in diesem Zustand verharren, fortschreiten und wirkliche, wesentliche Unsündlichkeit und Unsterblichkeit gewinnen könne, war ihm von Anfang an die Unterstützung der göttlichen Gnade gewährt. Aber Adams Sünde hat alles verändert. Sie riß den Willen von Gott los und kettete ihn an die Kreatur, die göttliche Gnade ging verloren, der harmonische Aufbau der menschlichen Natur wurde zerstört, die unteren Triebe, vor allem der geschlechtliche, entfesselt, der Eigenwille, die superbia übermächtig, Tod, Krankheit und Übel das unvermeidliche Verhängnis aller, das seelische und leibliche Verderben auf die ganze Menschheit vererbt, weil sie, in Adam beschlossen, mit ihm gesündigt hat und alle Fortpflanzung eben durch das Mittel des Triebes geschieht, in dem die sündliche Lust konzentriert erscheint: die ganze Menschheit also eine Masse selbstverschuldeten Verderbens. So findet denn die Gnade im Menschen überhaupt kein Entgegenkommen. Sie muß da, wo sie retten will, zuerst den Willen umschaffen, zur Buße und zum Guten befreien, und sie wirkt hier unwiderstehlich, eben weil sie allein wirkt; dann erst kann der befreite Wille mit der Gnade zusammenwirken und so mit ihrer Hilfe bis ans Ende beharren. Daß diese Gnade nicht alle rettet, ist darum eben das Zeichen, daß Gott nicht alle gerettet haben will, vielmehr nur eine bestimmte Anzahl aus der Verderbnismasse ohne ihr Verdienst, lediglich nach seiner souveränen Wahl herausreißt, während er die anderen ihrem selbstverschuldeten Gericht überläßt. Das ist die Prädestination, die von Ewigkeit her beschlossen ist und durch die Gnade unfehlbar und bis ans Ende ausgeführt wird.

Die Streitigkeiten über Augustins Gnadenlehre.

Die fernere Entwickelung dieser Lehren hängt wesentlich an zwei Punkten: an dem Widerstand, den sie sofort gefunden haben, und an den veränderten Verhältnissen der Kirche. Die Spitzen von Augustins Gnadenlehre haben

schon zu seiner Zeit selbst gerade auch in den ernsten Kreisen, namentlich bei südgallischen Mönchen, Bedenken hervorgerufen. Und auch der viel weiter greifende Widerspruch des Pelagius hat seine Motive nicht in dem Gegensatz der Vernunft gegen das Mysterium, sondern in der Sorge, daß diese Theorie von der Alleinwirksamkeit der Gnade ein träges Christentum fördern müsse, das sich der eigenen Verantwortlichkeit entziehen und die Schuld seines angeblichen Nichtkönnens auf Gott zurückschieben wolle. Es waren die beiden Elemente jeder ethischen Religion, die in diesem Streit einander gegenübertraten: das Bewußtsein, daß alles, was zu Gott führt, nur Gottes Gabe sein könne, und das andere, daß der religiöse wie ethische Abstand von Gott eigene Schuld sei. Der Versuch, diese Antinomien auszugleichen und jede Seite zu ihrem Recht kommen zu lassen, bildete das Thema aller weiteren Kämpfe und Bemühungen um die Gnadenlehre.

Ergebnisse im 6. und 9. Jahrhundert.

Das Ergebnis im 6. und 9. Jahrhundert war im allgemeinen das, daß das erbsündliche Verderben die charakteristische Grundlage aller Weltbeurteilung blieb, die Herrschaft von Tod und Sünde als Folge von Adams Tat galt, die Verlorenheit jedes natürlichen Menschen ebenso fest stand wie seine Unfähigkeit, sich selbst heraus zu reißen, und damit die Unentbehrlichkeit der Gnade erwiesen war. Aber die Spitzen des Augustinismus, die völlige Unfähigkeit des Menschen zu allem Guten, die absolute Prädestination, die Alleinwirksamkeit und Unwiderstehlichkeit der Gnade sind nicht übernommen worden. Und die Gnade erscheint bald wieder identisch mit der Wirksamkeit der Sakramente, bei denen man den höchsten Wert darauf legte, daß sie sicher und bei jedermann wirken. Das ist aber um so bedeutsamer, als gerade in der Stellung des wichtigsten von ihnen, der Taufe, sich bald nach Augustin eine bedeutsame Änderung vollzog.

Einfluß der Kindertaufe.

Noch zu Augustins Zeit war nämlich die Praxis der Erwachsenentaufe lebendig gewesen. Die Taufe der Kinder bestand längst; aber sie wurde auch in christlichen Familien häufig verschoben, um den Kindern die Gnade der großen Vergebung für eine Zeit aufzusparen, da sie sie nötiger hätten. Die Taufe erschien also immer noch als ein Akt freien Entschlusses und darum zugleich als ein Ergebnis der Gnade, die ihr Werk nach stillem, vielleicht langem Vorbereiten an einem Menschen getan und ihn so aus der Masse der Nichtchristen herausgerissen hatte. Wie nun aber in den nachfolgenden Jahrhunderten die ganze Welt des ehemaligen römischen Reiches christlich und die Kindertaufe herrschende Sitte wie kirchliches Gebot wurde, da tat hier überall die Gnade der Taufe ihr Werk in einem Augenblick des unbewußten kindlichen Lebens, und die Erwachsenentaufe kam fast nur noch in den Missionsgebieten vor. Das aber war um so bedeutsamer, als die Taufe nicht mehr wie bei Augustin nur die große Vergebung bedeutete, sondern zugleich die Befreiung des Willens aus der Knechtschaft der Sünde. Die Taufe versetzte also nunmehr jedes Kind christlicher Völker in dieselbe Lage, in der sich früher der Mensch befunden hatte, der vielleicht nach schweren Kämpfen zum Glauben

geführt worden war. Die Frage, wie der Mensch durch die Gnade zum Heil herangebracht werde, hatte also bei denen, die in der Christenheit geboren waren, im Grunde nur noch da praktische Bedeutung, wo die Taufgnade durch die Sünde verloren gegangen war, bei der Buße.

So hat Augustin dasselbe Schicksal gehabt wie die größten Geister der alten Kirche, Paulus und Origenes. Seine Formeln, auch einzelne seiner Lehren und ganze Gruppen von ihnen blieben. Aber seine tiefsten Gedanken und die höchsten Elemente seiner Frömmigkeit gingen verloren, und das einigende Band, die große, starke, religiöse Persönlichkeit verlor in der Entfernung ihre Wirkung; sie erschien nur noch wie ein Sammelname für theologische Sätze.

Der antike Überlieferungsstoff.

VII. Die mittelalterliche Theologie. Nur in Italien hatte sich nach dem Ausgang der römischen Zeit auch in der Laienwelt ein Rest von Wissenschaftsbetrieb erhalten, dessen Gegenstand im wesentlichen Dialektik und Jurisprudenz waren. In allen andern Ländern lag die gesamte Überlieferung und Pflege der antiken Bildung nur noch in den Händen von Klerus und Mönchtum. Gerade auf der Grenze der römischen und germanischen Zeit aber hatten Männer wie Boëthius (c. 480–525) und Cassiodorus (c. 480–575) die Summe des gesamten antiken Wissens und Schaffens auf dem Gebiet der Realien wie der Philosophie und der Technik in Auszügen und kurzen Lehrbüchern der Zukunft zu erhalten gesucht, und christliche Gelehrte der folgenden Jahrhunderte, Isidor, Erzbischof von Sevilla (560–636), der Angelsachse Beda Venerabilis (gest. 735), sowie die Gelehrten der karolingischen Zeit sind ihnen darin gefolgt und haben besonders in ihren Enzyklopädien den gesamten Stoff aufgespeichert, von dem die nächsten Jahrhunderte zehrten und der als Erbe der großen Vergangenheit mit einer festen Autorität bekleidet war, an der nicht gerüttelt wurde.

Der Überlieferungsstoff des kirchlichen Altertums.

Noch mehr war dies der Fall auf dem Gebiet der kirchlichen Überlieferung. Bald nach Augustin erlosch die theologische Produktion vollkommen: auch darum ist er mit seinen Schriften wie mit den einzelnen Sentenzen, die aus ihnen zusammengestellt wurden, die größte Autorität der Kirche geblieben. Daneben wurden Kommentare zu den biblischen Büchern kompiliert und die bedeutendsten Quellen des kirchlichen Rechts in kanonischen Sammlungen zusammengetragen. Und alles wurde nun durch die einzigen Bildungsanstalten der Zeit, die Kloster- und Kathedralschulen auf die folgenden Geschlechter des Mönchtums und des höheren Klerus weiter geleitet. Neue Wege sind jahrhundertelang nicht versucht worden.

Nachleben der Aristotelischen Dialektik und der neuplatonischen Weltanschauung.

Für die allgemeine Grundlage der Weltanschauung in dieser höchsten Schichte kirchlicher Bildung kommen vor allem zwei Momente in Betracht: einmal die in philosophischen Lehrbüchern aufgestapelte logisch-dialektische Überlieferung, die in einem Teil der logischen Schriften des Aristoteles

wurzelt, dem einzigen, was von dem großen Philosophen zunächst geblieben war; sodann der Neuplatonismus, der, wie wir wissen, dem Abendland vor allem durch Augustin zugeführt worden und in ihm geblieben war. Dazu kamen dann Übersetzungen griechischer Theologen der folgenden Jahrhunderte, die unter demselben Einfluß gestanden hatten, und schließlich im Zeitalter Karls des Kahlen (840—877) die Schriften des Pseudodionysius Areopagita. Am Anfang des 6. Jahrhunderts in Syrien entstanden und nun von Johannes Scotus (Eriugena) übersetzt, enthielten sie den alten Neuplatonismus nur in leichter christlicher Verkleidung, gewannen eine besondere Autorität aber dadurch, daß ihr Verfasser teils mit dem Areopagiten Dionysius der Apostelgeschichte (17, 34) teils mit dem fränkischen Nationalheiligen Dionysius identifiziert wurde.

Aber das Gewicht dieser beiden Elemente war ungleich. Das eigentliche Begriffs- und Anschauungsmaterial stammt allein aus Augustin und dem Neuplatonismus. Aristoteles lieferte nur die Mittel für die formal-syllogistische Technik. Seine Weltanschauung und ihre literarischen Erzeugnisse blieben jahrhundertelang unbekannt.

Der Platonismus behauptete also hier das Feld zunächst allein. Nur wirkte er nicht für sich, sondern durch das Mittel der Theologie und der Mystik. Als die einzige Quelle der Theologie galt freilich nach einem Grundsatz, der das ganze Mittelalter hindurch sich behauptete, die heilige Schrift, aber, was nicht minder feststand, nur nach der Auslegung der Väter. Diese Väter aber wurzelten in der Metaphysik des Platonismus, und ihre Theologie trug dasselbe Gewand. Mit seinen (und der Stoa) Mitteln war das Dogma gezimmert worden; mit seinen Mitteln wurde es auch ferner bearbeitet. Außerdem aber schuf der Platonismus die Möglichkeit, überall in der Kirche und ihrem Handeln, in der Welt und in der Menschenseele das Göttliche gegenwärtig zu haben und so die Seele auch im Wissen und Forschen in stetiger Andacht zu halten, in der ganzen Natur und Geschichte das Wirken, den Abglanz der Gottheit oder die Symbole und Abbilder der sündlichen Mächte zu sehen. So wurde durch ihn die Fülle der Welt, der Natur und der Geschichte zu einer großen gottgewollten Allegorie des Göttlichen oder seines Widerspiels und dadurch das Mittel, den Menschen, für den ja alles von Gott bestimmt war, wieder zu Gott zurückzuführen.

Die Dialektik im 11. Jahrhundert. Berengar. Lanfrank.

Zum erstenmal kam ein neuer Zug in die Theologie im 11. Jahrhundert durch den Umschwung der Dialektik. Sie weckte in Berengar von Tours (c. 1000—1088) den kritischen Sinn, während sein Gegner Lanfrank (später Erzbischof von Kanterbury, gest. 1089) der strengste Vertreter des Traditionalismus blieb, dessen Schüler und Nachfolger dagegen, Anselm von Kanterbury (gest. 1109), den entschiedenen Glauben an die Überlieferung mit der Zuversicht zu der Kraft der Dialektik verband. Von einem starken Bedürfnis nach rationaler Stringenz und Einheitlichkeit erfüllt, hat er in seinem Proslogion den ontologischen Gottesbeweis auf-

Anselm von Kanterbury.

gestellt, der ganz auf sich selbst stehen, in sich geschlossen sein und nicht selbst wieder andere Beweismittel nötig haben sollte. In seinem „Cur Deus homo?“ (1098) aber will er nicht nur für die Menschwerdung Gottes die bisher nirgends behauptete Notwendigkeit dartun, sondern auch durch die Lösung dieses einzigen Problems den ganzen Inhalt der Offenbarung, den er zuvor aus der geheiligten Autorität empfangen hatte, nachträglich auf logischem Wege erweisen und so jedem, auch dem Juden und Heiden, die Anerkennung der christlichen Wahrheit auf vernünftigem Weg abzwingen.

Indessen diese Zuversicht zum Vermögen der Dialektik wurde bald eingeschränkt. Die Vertreter der streng kirchlichen Theologie mußten im 12. Jahrhundert abermals lernen, daß jene Kunst auch ihre sehr gefährliche Seite habe. Derjenige Theologe aber, in dem sie vielleicht ihren gefährlichsten Gegner sahen, der Bretone Peter Abälard (1079—1142), ist nichts weniger als der Anwalt eines selbstherrlichen Denkens; seine nachhaltigste Kraft lag gerade darin, daß er auch in seiner Kritik nicht bloßer Dialektiker war, sondern bedeutsame ethische und religiöse Interessen vertrat. Der dialektische Formalismus, das hohle Wortemachen hatte ihn gerade an seinen Lehrern abgestoßen. Er sah überall neue bedeutende sachliche Probleme, auf die er in seiner Umgebung keine Antwort fand. Er hat eine solche dann freilich selbst oft genug mit kecker, herausfordernder Zuversicht gegeben, sie aber auch wieder in ernster und eindringender Untersuchung erarbeitet und immer sich dabei als glänzenden Lehrer von nachhaltigem Eindruck erwiesen.

Abälard.

Im Platonismus, der immer mit Substanzen arbeitete, erkannte er die Gefahr des Pantheismus und suchte ihm gegenüber die überweltliche Persönlichkeit und ethisch-teleologische Wirkungsweise Gottes, die relative Selbständigkeit und den ethischen Charakter des menschlichen Innenlebens zur Geltung zu bringen. Schon damit sind der bisherigen Weise des Denkens engere Grenzen gesetzt. Er weigerte sich aber auch die Autoritäten und herrschenden Meinungen des Tages einfach hinzunehmen. Er stand durchaus auf dem Boden der kirchlichen Autorität und ihrer Gesamtüberlieferung; aber er kannte deren Vielgestaltigkeit und führte sie in seinem Sic et non (Ja und Nein) mit allen ihren Widersprüchen eindrucksvoll vor. Er wollte also ihre einzelnen Autoritäten gegeneinander abwägen und dabei zugleich dem gesunden Menschenverstand Raum geben.

Abälard ist zugleich der erste abendländische Theologe, der in seiner literarischen Produktion nicht nur einzelne wissenschaftliche Fragen behandelt oder einen kurzen Abriß der christlichen Lehre gegeben, sondern ein ausgeführtes vollständiges System aufgestellt und alle ihre Probleme in einem einheitlichen Werk behandelt hat. Seither konnte sich dieser Aufgabe kein großer Theologe mehr entziehen: die Summae theologicae werden künftig die vornehmste Literaturform der Theologie. Es handelt sich dabei freilich weder bei Abälard noch vollends künftighin um kunst-

volle innere Einheiten. Vielmehr ist der theologische Stoff oft im höchsten Grad äußerlich aneinander gereiht, so daß der Zusammenhang der einzelnen Glieder des Systems kaum zu fassen ist. Aber schließlich setzen sich doch in dieser scheinbar wirren Masse von Stoff und Einzelfragen bestimmte Gesamttendenzen durch.

Abälard ist mit seinen Bestrebungen nicht durchgedrungen. Die platonische Richtung, die in den großen Autoritäten der Zeit, Bernhard von Clairvaux (1091–1153) und Hugo von St. Viktor (gest. 1141), vertreten war, blieb. Aber auch der Ertrag seiner Arbeit ging nun durch seine Schüler, die zum Teil in hohen kirchlichen Stellungen waren, in die Überlieferung über, und das theologische Lehrbuch der Zukunft, die Sentenzen des Petrus Lombardus (gest. 1160 oder 1164) sind eine Kompilation aus den Hauptwerken beider Richtungen. Die Blütezeit der Scholastik hat sich daher mit ihnen beiden auseinandersetzen müssen; denn sie gehören beide zum Material der Überlieferung.

Große Zeit der Scholastik.

Die große Zeit der Scholastik ist im 13. Jahrhundert. Sie verläuft vorzüglich an der Universität Paris, zu deren Entstehung Abälards Lehrtätigkeit den Grund gelegt hatte. Der philosophische und theologische Unterricht in ihr liegt vorzüglich in den Händen der beiden großen Bettelorden, und ihre Schulen gruppieren sich deshalb zum Teil einfach nach ihnen.

Der ganze Aristoteles.

Der großartige Aufschwung der Scholastik hat seinen Grund vor allem darin, daß nun die ganze Hinterlassenschaft des Aristoteles, seine physikalischen, metaphysischen, psychologischen, ethischen und politischen Schriften bekannt wurden und damit ein Reichtum neuer Stoffe und Probleme ausgeschüttet wurde, der für das Abendland eine neue geistige Welt bedeutete.

Der Weg, auf dem die aristotelischen Schriften jetzt an die lateinische Christenheit kamen, war verwickelt genug gewesen. Er war von den Griechen zu den Syrern gegangen, von den Syrern zu den Arabern, dann im westlichen Grenzland ihrer Reiche, Spanien, zu den spanischen Juden und schließlich zur lateinischen Christenheit. Sie waren vom Griechischen ins Syrische, vom Syrischen ins Arabische, vom Arabischen ins Lateinische übersetzt, ihr Verständnis durch arabische und jüdische Kommentare neuplatonischer Richtung abermals getrübt worden, und dennoch haben sie auch in dieser Gestalt eine unabsehbare Bewegung zu entfesseln vermocht. Schon um 1150 hat Dominikus Gundissalinus in Segovia sie benützt, und etwa zwischen 1210 und 1225 sind sie von Toledo nach Frankreich und weiter in das ganze Abendland gekommen. Allmählich wurden auch die Übersetzungen besser und unmittelbar aus dem Griechischen genommen, so daß auch die neuplatonische Farbe mehr zurücktrat. Die Verbote, die sogleich nach ihrem Erscheinen von kirchlichen Behörden und der Universität Paris gegen sie erlassen worden waren, konnten ihr Vordringen nicht vollkommen hindern, und als sie

1237 freigegeben wurden, begann ihr ungehemmter Siegeslauf. Zur selben Zeit war aber auch schon die neue literarische Methode der Scholastik begründet.

Die großen Scholastiker.

Mit dem Engländer Alexander von Hales (gest. 1245) beginnt die Reihe der großen Pariser Theologen aus den Bettelorden. Er selbst ist Minorit. Mit dem Deutschen Albertus Magnus (1193–1280) tritt der Predigerorden ein. In dem Neapolitaner Thomas von Aquino (1225(7) bis 1274) bekommt er seinen größten Mann, während der Minoritenorden in dem Schotten Johannes Duns (gest. 1308) und dem Engländer Occam (gest. 1349) neue Schulhäupter von derselben Bedeutung gewinnt.

Die großen theologischen Werke der Scholastik vom 13. Jahrhundert an sind auf dem Gebiet der systematischen Theologie, abgesehen von Abhandlungen über einzelne Fragen und Gebiete, teils eigene Summen, teils Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, die vor allem durch Alexander von Hales das Lehrbuch wurden, das man in den Vorlesungen erklärte. Alexander hat auch die Methode des Aufbaus und der Durchführung geschaffen, die dann von allen Scholastikern mehr oder weniger genau eingehalten worden ist. Man hält dabei an der Methode von Abälards Sic et non fest, geht aber sehr viel komplizierter zu Werk. Man stellt zunächst in zwei Reihen die Gründe Für und Wider auf: jeder Grund besteht in einem einfachen syllogistisch begründeten Satz oder in einer einfachen Autorität oder in einer Kombination von beidem, so daß man etwa aus einem biblischen oder patristischen Zitat erst Schlüsse zieht, in denen die Lösung enthalten sein soll. Sind so die einander widersprechenden Möglichkeiten aufgestellt und begründet, so gibt der Verfasser seine Entscheidung und begründet sie zum Teil selbst wieder in ähnlicher Weise, vor allem aber dadurch, daß er bei den Begriffen, um die es sich handelt, feinere Distinktionen einführt, durch die es ihm von vornherein möglich wird, den schon vorgeführten Gegengründen auszuweichen. Und endlich antwortet er mit Hilfe dieses ganzen Materials auf die Gründe, die er zu Anfang gegen seine künftige Lösung vorgetragen hatte. So ist der Widerspruch der rationalen Gründe von der kirchlichen Überlieferung aufgelöst und sind Überlieferung und Syllogistik zu einer Einheit verschmolzen, die unangreifbar scheint.

Rolle des Aristoteles und des Neuplatonismus in der Scholastik des 13. Jahrhunderts.

Durch die neuen Schriften des Aristoteles hat das Abendland zunächst eine neue Masse antiken Wissens und Denkens zugeführt bekommen, und wiederum ist sie ausschließlich in den Besitz der Kirche und ihrer wissenschaftlichen Führer übergegangen. So überwältigend ist der Eindruck dieser neuen Stoffe und der Aufgaben, die damit gestellt, der Aussichten, die dadurch eröffnet werden, daß darüber das bisherige Studium der Kirchenväter zurücktritt und alles Interesse sich auf Aristoteles konzentriert. Freilich bleibt auch jetzt der Grundsatz, daß die heilige Schrift Quelle aller Wahrheit sei. Aber wie man bisher die Theologumena der Väter in die Schrift hineingelegt hatte, so werden sie jetzt mit

den Elementen der aristotelischen Philosophie durchsetzt und neu gestaltet. Wenn Aristoteles schon bisher durch seine logische Technik in der Theologie eine Rolle gespielt hatte, so tut er es künftig auch durch den Inhalt seiner Weltanschauung.

Vor allem erwächst also dem späteren Mittelalter durch die neuen Schriften ein neues Gebiet von Wissen und Problemen. Es entsteht eine neue Metaphysik, Psychologie, Physik, Ethik, Politik. Man stellt nationalökonomische und soziale Theorien auf. Die kirchliche Wissenschaft umfaßt künftig die ganze sinnliche und geistige Welt und wird so eine bezeichnende Parallele zu der Weltherrschaft, die die Kirche selbst zur gleichen Zeit erreicht. Alle jene Stoffe werden zu einem Universalgebäude vereinigt und dabei die neuen Gedanken und Tatsachen in das von früher her bestehende, jetzt nur erweiterte und vertiefte Schema eingeordnet. Nach wie vor dient die platonische Weltanschauung, die jetzt vor allem durch den Areopagiten fortwirkte, dazu, die Stoffmassen einheitlich in der kirchlichen Weltanschauung und im Dienste der Religion zusammenzuschließen. Nach Anweisung des neuplatonischen Systems sind alle Kreise und Schichten konzentrisch übereinander geordnet, so daß sie vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Geistigen zum Göttlichen fortschreiten und demgemäß von Gott selbst und seiner Kirche umfaßt und durchwirkt werden. Die Idee der Menschheit, die das Ziel der Schöpfung Gottes ist und selbst wiederum mit allen ihren Lebensäußerungen ihr Ziel in Gott hat, bleibt unverändert. Wenn also jetzt die Theorie über eines der irdischen Gebiete unter dem Einfluß der neuen Materialien reicher ausgestaltet wird, so ist von vornherein Vorsorge dafür getroffen, daß es dadurch nicht etwa von der theokratischen Obergewalt befreit, sondern vielmehr ihr nur um so stärker unterworfen wird. So hat z. B. die Politik des Aristoteles nur dazu dienen müssen, die gregorianischen Ideen zu befestigen und die Notwendigkeit einer göttlichen Leitung des Staates durch die Kirche erst recht zu erweisen. So ist es auch auf den anderen Gebieten gegangen: die neuen Gedanken und Erkenntnisse wirken nicht selbständig, sondern nur innerhalb des alten Systems; sie erscheinen als die weltliche Unterstufe, die erst im Licht und im Dienst der geoffenbarten Wahrheiten ihre wahrhafte Gestalt, ihre höhere Weihe und Bestimmung erhalten.

So ist es vor allem auf dem ganzen Gebiet der Philosophie, der Metaphysik, Psychologie und Ethik. Hier hatte früher der Platonismus alles beherrscht, war aber, wie schon bemerkt, nur innerhalb der Theologie und der Mystik zur Geltung gekommen. Ein eigenes philosophisch-rationales System hatte er nicht gebildet. Das wird jetzt anders. Der Stoff der Enzyklopädien und Grundrisse der älteren Zeit war einfach übernommen und im Unterricht weiter geleitet worden. Die Logik und Dialektik aber hatten ihren formal-technischen Dienst im wesentlichen nur innerhalb der eigentlichen Theologie verrichtet. Jetzt ist überall der Stoff außerordent-

lich vermehrt und zugleich durch Aristoteles selbst wie seine Kommentatoren mit Problemen umgeben, die zu neuer Bearbeitung reizen. Dadurch entsteht unterhalb der Theologie und als ihre Vorhalle eine neue Stufe wirklicher Wissenschaft, in der nicht nur überliefert, sondern auch geistig verarbeitet wird, eine Philosophie des Weltwissens, vor allem eine rationale, natürliche Theologie und Anthropologie. Und hier gilt nun in erster Linie Aristoteles: 1255 wurden in Paris seine Physik und Metaphysik offizielle Unterrichtsfächer der artistischen Fakultät. In dieser Vorhalle soll die Vernunft die Führung haben, aber zugleich sich ihrer Grenzen bewußt bleiben und wissen, daß sie nicht in das Reich der überweltlichen Wahrheiten eindringen kann. Sie kann also wohl Gottes Dasein, die Welt als sein Werk usw. erkennen; aber sie reicht nicht aus, sein inneres dreifaltiges Wesen zu finden und sein Erlösungswerk zu erfassen. Dieses ganze Gebiet wird nur erschlossen durch die heilige Schrift und ihre authentische Erklärung durch die Kirche. Die Philosophie kann hier nur nachträgliche Dienste tun; sie kann auch nicht mehr wie bei Anselm die Offenbarung nachträglich aprioristisch konstruieren, sondern nur zeigen, daß sie nicht in sich widersprechend, sondern vielmehr der Vernunft gemäß, nicht ihr entgegengesetzt ist. Und sie kann vor allem durch ihre ganze Begriffstechnik das, was die Offenbarung bietet, immer schärfer sehen lehren. Wo das ungeübte Auge nur eine einfache Sache sieht, zeigt sie eine Fülle von feinen Problemen, zu deren Lösung sie selbst auf Grund der Autoritäten die Mittel bietet, so daß dann die Theologie immer tiefer in die Geheimnisse der Offenbarung hineindringen kann.

Organisation des Studiums. Philosophie und Theologie.

Das prägt sich denn auch in der Organisation des Studiums aus. Noch aus dem Ende der römischen Zeit stammt die Einteilung des weltlichen Wissens in die sieben freien Künste: Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie und, als ihre Krönung, Grammatik, Dialektik und Rhetorik. Sie enthielten das allgemein Wissenswerte, die Elemente der höheren Bildung und hatten daher im Mittelalter immer die Vorbereitung für das theologische Studium gebildet, und auch in den italienischen Rhetorenschulen hatte sich das juristische Studium nach römischem Vorbild einfach an das der Dialektik und Rhetorik angeschlossen. Seitdem nun die Universitäten bestanden, bildeten diese sieben freien Künste eine besondere Fakultät, die der Artisten, die jeder erst ganz oder zum Teil durchmachen mußte, ehe er der Theologie oder einer der beiden anderen oberen Fakultäten beitreten konnte. Dennoch war auch das artistische Studium vor allem auf die Theologie angelegt, die in Paris wie später z. B. auf den deutschen Universitäten immer die Hauptfakultät geblieben ist. Nun war aber in der artistischen Fakultät die Philosophie durchaus das Hauptfach, in dem alle sachlichen Stoffe auch der anderen Fächer zu einer natürlichen Weltanschauung verarbeitet wurden. Die Philosophie erscheint daher jetzt mit ihrem ganzen Inhalt als Vorhalle der Theologie. Gerade weil die Theologen nun auch in der Theologie mit diesen Mitteln arbeiten, wird auch die Philo-

sophie vollends verkirchlicht. Die artistische Fakultät steht denn auch ebensogut unter kirchlicher Aufsicht, wie die Theologie. Man kann in der Philosophie ebensogut Häretiker sein, wie in der Theologie.

So tritt nach allen Seiten hin die Philosophie in das Verhältnis der Dienerin, der von oben regierten Vorschule für die Theologie: weil diese das Ziel ist, weil die Philosophie ihre Grundlage abgeben soll, müssen die Ziele der Theologie überall der Philosophie den Weg weisen. Auch hier bleibt schließlich für den Aufbau die neuplatonische Richtung tatsächlich maßgebend: die untere Stufe ist auf die höhere hin geordnet; der innere Kreis wirkt in den äußeren hinein. Die Theologie als die Wissenschaft von den geoffenbarten Dingen, von der übernatürlichen Welt, kann, das ist die sichere Glaubenszuversicht, mit der natürlichen Erkenntnis nicht im Widerspruch stehen. Darum muß die Philosophie der Theologie angepaßt werden.

Und weiter: die Universität Paris und ihre Tochteranstalten sind von Haus aus zwar Genossenschaften und Anstalten mit einem bestimmten Maß von Autonomie, aber doch unter kirchlicher Leitung und Aufsicht; auch die juristische und medizinische Fakultät sind dem nicht entnommen. Die Kirche hat darum die Hand auf die ganze Wissenschaft gelegt: die geistige Welt steht ebenso unter ihrer Leitung wie die politische und soziale. Die Kirche umschließt alles, wie der Himmel die Erde umschließt.

Ältere und neuere Schule: Alexander von Hales und Thomas von Aquino.

Innerhalb dieser neuen Richtung, die mit Alexander von Hales beginnt und sich in Thomas von Aquino vollendet, besteht nun aber keineswegs vollkommene Übereinstimmung. Insbesondere treten zwei Richtungen auseinander, die im ganzen durch die beiden führenden Bettelorden bezeichnet werden. Der erste große Scholastiker neueren Stils, Alexander von Hales, hat sich durch Aristoteles nicht aus seiner augustinisch-platonischen Richtung hinausdrängen lassen, und auch der zweite große Scholastiker der Minoriten, Bonaventura (gest. 1274), hat sich ihm darin angeschlossen. So ist denn in diesem Orden die alte Richtung vorerst maßgebend geblieben. Dagegen hat der Predigerorden erst in Albert dem Großen und Thomas von Aquino durchschlagende Lehrer gewonnen. Gerade sie aber, und vor allem Thomas, waren es, die dem Aristoteles eine Bedeutung zuerkannten, die durch das ganze System hindurch sich geltend machte und darum die Geltung des Platonismus zuerst erheblich einschränkte. Das Unternehmen des Thomas ist von den alten Platonikern als Neuerung empfunden worden und hat darum selbst in seinem eigenen Orden, bezeichnenderweise vor allem in Fragen der rationalen Metaphysik und Psychologie, lebhaften Widerspruch gefunden. Allein schon bald nach seinem Tod, 1278, hat der Predigerorden alle seine Mitglieder an die Lehre des Thomas gewiesen, und auch außerhalb des Ordens stand seine Autorität glänzend, wenn auch nicht unbestritten, da. So hatte nicht nur die kühne Neuerung und die gewaltige Geistesarbeit im großen wie im kleinsten, sondern offenbar auch die voll-

endete Harmonie gewirkt, in die hier zum erstenmal das ganze System der Natur und des geoffenbarten Seins, des irdischen und des überweltlichen Lebens gebracht worden war. Durch Aristoteles war der Erkenntnis- und Wissenstrieb unermeßlich gesteigert worden, durch Thomas hatte sein Intellektualismus gesiegt und sich alles unterworfen, und nun erst, also wiederum durch Aristoteles, war zugleich die auch dem Platonismus einwohnende intellektualistische Mystik auf ihre volle Höhe gekommen: durch das Reich der Natur und ihre Begriffs- und Kausalitätsreihen aufsteigend, dringt der Geist bis an die Schwelle der oberen Welt, wird dann durch die Gnade in sie emporgehoben und durch die Kontemplation in ihr heimisch gemacht, indem ihn die Theologie zum Verständnis eines Geheimnisses nach dem anderen führt und schließlich in der Erkenntnis Gottes selig werden läßt, während er wiederum von diesem Zentrum und dieser Spitze aus alles um und unter sich als Gottes Werk- und Offenbarungsstätte anbetend schauen kann.

Englische Minoritenschule.

Dagegen hatte sich im Minoritenorden und vor allem in seiner Schule zu Oxford der augustinische Platonismus und die Abneigung gegen die Herrschaft der aristotelischen Metaphysik in der Theologie erhalten. Auch hier war Aristoteles immer studiert und verarbeitet worden. Aber man war ihm da, wo er dem augustinischen Neuplatonismus widersprach, nicht gefolgt und hatte außerdem — so vor allem Roger Bacon (gest. 1288) — eine Fortbildung des Aristoteles verlangt.

Roger Bacon.

Duns Scotus. Primat des Willens.

Von dieser Schule ist dann Duns Scotus ausgegangen. Vollständig an Aristoteles gebildet und mit der Technik seiner Dialektik wie seinem ganzen Apparat von Materialien ausgestattet, ist er doch seiner Herrschaft in der Theologie mit scharfer Kritik entgegengetreten und hat die psychologischen, an Augustin erinnernden Anschauungen der älteren Richtung seines Ordens, die Theorie von der Vormachtstellung des Willens übernommen. Er hat dann dementsprechend auch in der Theologie die Auffassung Gottes als des absoluten Willens eingeführt und damit den aristotelischen Begriff des actus purus erst recht betont, den neuplatonischen Begriff des absoluten Seins aber, der bei Thomas mit ihm kombiniert war, ausgeschieden. Vor allem aber ist er damit der Grundstimmung des thomistischen Intellektualismus entgegengetreten und hat in dem Primat des Willens ein theologisches Prinzip aufgestellt, das durch alles hindurch geht, insbesondere aber eine viel höhere Schätzung der natürlichen Kraft des Menschen mit sich bringt. Er hat also damit gerade der augustinischen Gnadenlehre am meisten Abbruch getan, der Thomas in seiner Art wirklich gerecht zu werden versucht hatte.

Veränderte Stellung des Aristoteles.

Ebenso hat Duns an einem andern Punkte die Bahnen der bisherigen Theologie verlassen. Die älteren Theologen waren doch gerade von ihrem neuplatonischen Boden aus davon durchdrungen gewesen, daß Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung aufeinander angelegt seien. Auch darin hatte Thomas gerade mit Hilfe des Aristoteles ihre Auffassung erst zur

Vollendung geführt. Duns dagegen hat in Aristoteles den Naturalisten erkannt und damit den Gegensatz zwischen der Erkenntnis, die die von Aristoteles beherrschte Philosophie lieferte, und derjenigen, die in der Theologie gelten sollte, durchschaut. Die Theologie ist für ihn ihrer Natur nach nicht eine Wissenschaft von Wahrheiten, die zwar übervernünftig, aber doch der Vernunft analog sind, sondern die Wissenschaft von einem Stoff, den Gott gesetzt hat und der darum, wie Gottes Wille nicht notwendig, nicht durch das Denken zu erfassen ist. Wie das Christentum als Religion Unterwerfung unter Gottes Willen ist, so ist die Theologie Unterwerfung unter die Offenbarung auch da, wo die Vernunft andere Wege weist. Das war ja ein Satz, der niemals gefehlt und auch für Thomas festgestanden hatte. Aber er hatte bei ihm durch den Glauben an die innere Anlage der Vernunft auf die Offenbarung den Stachel verloren, der nun bei Duns hervortrat.

Occam und der neue Nominalismus.

Gerade an diesem Punkt hat dann der Schüler und Ordensgenosse des Duns, Wilhelm von Occam († 1349), angeknüpft. Er hat ihn aber viel schärfer entwickeln und auf die Spitze treiben können, weil er in der Erkenntnistheorie andere Bahnen ging.

Die bisher herrschende Philosophie nämlich hatte im Anschluß an Plato oder Aristoteles oder nach selbstgeschaffenen Mittelstufen die Realität der „Universalien", der allgemeinen Begriffe, angenommen. Sie war nach mittelalterlichem Sprachgebrauch Realismus gewesen. Nur auf diesem Wege war metaphysische Erkenntnis als wirklich übereinstimmend mit dem Sein erreichbar, nur auf ihm auch möglich, das Dogma, das auf dem Boden des Platonismus erwachsen war, philosophisch zu konstruieren oder als der Vernunft adäquat zu erweisen. Darum war schon im 11. Jahrhundert der „Nominalismus" abgelehnt worden, der in den Allgemeinbegriffen nur Namen sah, womit der beobachtende Verstand willkürlich das bezeichne, was ihm an den einzelnen Dingen als gemeinsame, sich wiederholende Eigenschaft auffalle. Jetzt wurde durch Occam der Nominalismus in anderer Form und mit verschärftem Skeptizismus erneuert. Wirklich sind für ihn nur die Einzeldinge; die Allgemeinbegriffe sind nicht nur nichts objektiv Wirkliches, sondern sie beruhen nicht einmal mehr auf den unmittelbaren Eindrücken der Außenwelt, sind vielmehr dadurch entstanden, daß der Verstand zuerst die subjektiven Eindrücke, die die Außenwelt in der Seele geweckt hat, in abermals subjektivem Denken verarbeitet. Die Allgemeinbegriffe sind also eine zweite Stufe willkürlicher Bildung. War schon für jene Spiegelbilder der Außenwelt in der Seele nicht zu erweisen, daß sie der Wirklichkeit entsprächen, so sind die Allgemeinbegriffe als Ergebnisse der Verstandestätigkeit, bei der nicht mehr die Außendinge, sondern nur die sinnlichen Eindrücke verarbeitet werden, vollends willkürlich.

Die Allgemeinbegriffe aber sind gerade der Gegenstand der Wissenschaft. Damit war schon über die Philosophie nach der bisherigen Art

das Todesurteil gefällt und der metaphysischen Skepsis die Bahn eröffnet. Vollends aber waren die Theologie als das Gebiet der übernatürlichen Wahrheit und die Philosophie ganz auseinander gerissen. Aber um so fester konnte nun in der Theologie die Alleinherrschaft der Autorität verkündigt werden. Durch alle theologischen Arbeiten Occams zieht sich der Nachweis hindurch, daß die Ergebnisse, zu denen die philosophische Spekulation kommen muß, ganz anders sein müssen als das kirchliche Dogma. Damit tritt der Satz von der doppelten Wahrheit, der theologischen und der philosophischen, den der arabische Philosoph Averroës (Ibn Roschd) gegen die Theologie gewendet hatte, wieder hervor, nur mit dem entgegengesetzten Sinn. Die Theologie soll nicht durch die Philosophie verdrängt, sondern ganz auf kirchliche Autorität gestellt werden, weil die natürliche Erkenntnis hier ganz versagt. Wenn dann Occam in dem doppelten Kampf, den er gegen die Päpste seiner Zeit zu führen hatte, als Vorkämpfer der evangelischen Armut seines Ordens wie als kirchenpolitischer Bundesgenosse Ludwigs des Bayern, alle dogmatischen Autoritäten der Gegenwart nacheinander, Papst, Konzil, Bischöfe, bekämpfen mußte und schließlich nur die Autorität der heiligen Schrift übrig ließ, so hat das doch seinem Glauben an die Sicherheit des kirchlichen Dogmas und der kirchlichen Autorität als solcher keinen Eintrag getan. Denn einmal stehen in diesem Kampf nicht die großen Zentralfragen des Dogmas und der kirchlichen Theologie in Frage: sie sind durch alle Autoritäten der Gegenwart wie der Vergangenheit gedeckt; und sodann vermißt er sich auch in den Streitfragen seiner Zeit nicht, die Wahrheit lediglich durch eigenes Suchen zu finden und den Autoritäten entgegenzusetzen, sieht vielmehr überall die wahren Autoritäten und die einhellige Überlieferung auf seiner Seite.

Tatsächlich hat Occam auch gar nicht so gewirkt, daß durch ihn der Glaube an die Autorität ins Wanken gekommen wäre. Seit dem letzten Viertel des vierzehnten Jahrhunderts ist trotz aller vorausgegangenen Verbote seine Philosophie und Theologie zu einer fast beherrschenden Stellung gelangt: sie ist gerade die große Waffe der kirchlichen Apologetik geworden.

Allerdings aber hat der Nominalismus, die „via moderna", in hohem Maß dazu gedient, die Scholastik innerlich aufzulösen. Schon früher waren Fragen aufgestellt worden, die sich nicht mit wirklichen Dingen beschäftigten, vielmehr nur abstrakte Möglichkeiten behandeln wollten und darum leicht ins Abenteuerliche und Phantastische führten. Aber erst Occam hat dieses Gebiet mit der ganzen Freude an dem Spiel der Phantasie und des kritischen und kombinierenden Verstandes ausgebildet und dadurch den Eindruck erweckt, daß es der Theologie überhaupt kein Ernst mit ihren Problemen sei. Wesentlich dadurch auch wird es bedingt gewesen sein, daß am Ende des Mittelalters eine starke Abwendung von der via moderna zu der via antiqua des älteren Realismus, dem Skotismus oder Thomismus, beginnt und daß endlich die Renaissance, die den verächtlichen Sinn

Wiederaufkommen des älteren Realismus.

des alten ehrenvollen Namens „Scholastik“ aufgebracht hat, der ganzen abstrusen und leeren Wissenschaft der Dialektik samt ihrem vermeintlichen Vater Aristoteles den Abschied gibt und zum Platonismus, d. h. dem Neuplatonismus, zurückkehrt.

Einzelprobleme der Scholastik. Sünde und Gnade.

Die Scholastiker haben durch Petrus Lombardus und dann wieder durch Alexander von Hales gewisse gemeinsame Stoffe, Probleme und Anschauungen überkommen. Mit bewunderungswürdigem, freilich auch oft höchst formalem Scharfsinn, mit unermüdlicher Arbeit immer neuen Durchdenkens, Kritisierens, schärferen und neuen Bestimmens im großen und im kleinsten sind auch die einzelnen Fragen in den drei Jahrhunderten des ausgehenden Mittelalters behandelt worden. Wie in der Philosophie, so hat sich auch in der Theologie eine Fülle von Einzelansichten und doch ein breiter gemeinsamer Besitz ergeben.

Es wird sich lohnen, wenigstens für einzelne Punkte, zunächst die Sünden- und Gnadenlehre, das Wesentlichste herauszuheben. Andere Punkte werden im Laufe der nächsten Abschnitte zur Sprache kommen.

Auch Augustin hatte mit Sünde und Gnade als naturartigen Mächten gerechnet. Aber erst die Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts haben hier, zumal in der Gnadenlehre, die letzte Arbeit getan.

Bei Augustin war die Sünde als die Macht erschienen, die den Menschen fesselt und zugleich vor Gott schuldig macht. Nach der Scholastik, die das weiter ausführt, erzeugt jede Sünde im Menschen die culpa, d. h. nicht das subjektive Schuldbewußtsein, auch nicht in erster Linie das objektive Schuldigsein, sondern den Zustand des Sündigseins, der dem Menschen als macula anhaftet und ihn zugleich unter die Sünde gefangen nimmt. An ihr haftet dann aber wieder der reatus poenae, das Verfallensein an eine göttliche Strafe, die der Schwere der Sünde entspricht. Man behielt den alten kirchlichen Gegensatz von Tod- und läßlichen Sünden bei, bestimmte ihn aber anders und fügte den parallelen Unterschied zwischen den ewigen Strafen der Hölle und den zeitlichen hinzu, die in dieser Welt freiwillig getilgt oder im Fegefeuer getragen werden müssen.

Tod- und läßliche Sünden.

In der alten Kirche hatte man unter Todsünden die schweren Tatsünden verstanden, durch die das Bürgerrecht in der himmlischen Welt wie in der irdischen Kirche so verloren geht, daß es nur durch schwere Bußleistungen wiedergewonnen werden kann. Als läßliche Sünden dagegen hatten die täglichen kleinen Vergehen gegolten, die den Christenstand und das Heimatrecht in der Kirche nicht stören, sondern durch besondere, meist leichte Leistungen getilgt werden können. Durch Augustin war auch hier ein tieferes Moment hereingekommen. Obwohl er an sich die alte Unterscheidung und ihren Sinn beibehielt, lernte man doch von ihm, daß das eigentliche Wesen der Todsünde darin liege, daß sich in ihr der Wille, die Liebe von Gott abwende und in der Kreatur verliere. Daraus erwuchs dann unter mönchischem Einfluß in der Wissenschaft des Mittel-

alters allmählich eine Verschiebung im Begriff der Todsünde, bei der es nicht mehr nur auf die Tat, sondern wesentlich auf die in ihr erscheinende Gesinnung ankam.

Gnade. Die Lehre von den habitus.

Die Gnade andererseits hatte Augustin in der Wirksamkeit des heiligen Geistes gefunden, der Glaube, Liebe, Hoffnung einhaucht, erhält und vermehrt. Seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts dagegen drang hier unter dem Einfluß des Aristoteles die Lehre von den habitus durch. Die habitus naturales und acquisiti spielen bei Aristoteles im Gebiet der Psychologie und Ethik eine Rolle: sie sind natürliche oder erworbene Fertigkeiten, die als Qualitäten, als eine Art zweiter Natur im Menschen haften. Die Scholastiker fügten nun aber zu diesen Arten noch eine dritte hinzu: die eingegossenen habitus der Gnade und der übernatürlichen Tugenden. Sie stammen nicht aus dem Gebiet der irdischen Welt, sondern aus der himmlischen. Diese Eingießung (infusio) tritt an die Stelle der Einhauchung (inspiratio) des h. Geistes. In ihr liegt also die große Gnadentat Gottes, von der die Seligkeit abhängt. In ihr nimmt eine Qualität übernatürlicher Art Wohnung im Menschen. Durch sie wird er als Ganzes über seine Natürlichkeit hinausgehoben und der jenseitigen übernatürlichen Welt fähig. Durch sie kann er das überweltliche Ziel erreichen, das ihm gesteckt ist und das doch über die Grenzen seiner Natur hinausliegt; durch sie bekommen seine Werke den Gehalt oder den Wert vor Gott, daß sie als Verdienste gelten und so die Seligkeit verdienen können. Denn wohl ist nach wie vor der freie Wille an ihnen beteiligt, aber ebenso auch die Gnade, die auf ihn wirkt.

Die Gnade als Frucht des Werkes Christi.

Alle scholastischen Richtungen sind nun darin einig, daß die Gnade das Ergebnis des Werkes Christi sei. Christus hat sie durch sein Verdienst für uns von Gott erworben, wie er durch seine Genugtuung im Leiden und Sterben die Möglichkeit beschafft hat, daß uns Strafen erlassen werden können.

Habituale Gnade und Rechtfertigung.

Als Inhalt des Gnadenhabitus fassen alle Schulen die Liebe zu Gott, die über das Vermögen der Natur hinausgeht. Und da diese Liebe seit Augustin das eigentliche Wesen des Rechtfertigungsstandes bildet, so ist die Eingießung der Gnade nichts anderes, als der Akt der Rechtfertigung selbst. Nur in der Frage, wiefern der Habitus das neue Verhältnis zu Gott begründe, gehen die Schulen wieder auseinander. Nach Thomas wird durch die Gnade die Natur so überformt, wie nach Aristoteles die Form der Materie eine neue Prägung, eine neue Naturbestimmtheit gibt: in der Seele geht eine wesentliche Veränderung vor sich, und so werden auch die Werke ihrem Gehalt nach anders dadurch, daß sie nun aus dem Motiv der übernatürlichen Liebe zu Gott hervorgehen; sie tragen nunmehr sozusagen die Art des Habitus an sich, der sie hervortreibt. Es entspricht also nur dem wirklichen Zustand, wenn Gottes Urteil über den Menschen sich ändert: der Habitus vertreibt und vertilgt die culpa und die Strafen, die an ihr haften, und begründet einen andern Zustand, der

seiner Art nach übernatürlich, also Gott ähnlich ist. Für Duns dagegen liegt die Entscheidung darin, daß der Mensch durch den Habitus die beständige Richtung auf Gott bekommt. Darum wird nun der Gerechtfertigte um des Habitus willen für Gott akzeptabel. Ebenso ist es mit seinen Werken: sie gehen nicht aus dem Habitus, sondern nach wie vor aus dem Willen hervor; der Habitus macht sie nur leichter und gibt ihnen zugleich jene Richtung auf Gott, um deren willen sie von Gott als Verdienste angenommen werden können.

Die Scholastik ist ferner darin einig, daß die Rechtfertigung, die Eingießung der Gnade, in der Regel durch den Gebrauch der Sakramente erfolge. Sakramente.

Als Sakramente hatten im Altertum und bis tief hinein ins Mittelalter alle Handlungen und Gegenstände des Kultus gegolten, die als Symbole im antiken Sinne auf die verborgene Welt hinwiesen und deren Kräfte in sich trugen. Von jeher jedoch hatten einzelne von ihnen eine größere Bedeutung gehabt, und im 12. Jahrhundert sonderte man aus der ganzen Masse sieben aus, denen künftig der Name Sakramente allein blieb und von denen man annehmen zu können glaubte, daß sie auf Christus selbst zurückgingen. Es waren der Ordo (d. h. die Weihe zu den oberen klerikalen Stufen bis zum Diakon), Taufe, Konfirmation, Eucharistie, Buße, Ehe, letzte Ölung. Diese Siebenzahl ist durchgedrungen und schließlich zum Dogma erhoben worden dadurch, daß Petrus Lombardus sie aufnahm und die größeren Scholastiker sich alle seinem Lehrbuch anschlossen.

Wiederum gehen nun die Meinungen auseinander über die Art, wie sich die Sakramente zu der in ihnen gespendeten Gnade verhalten, wie man sich ihre Wirkung vorzustellen habe. Aber einig ist man darüber, daß man die Bedeutung dieser Sakramente, sofern sie für das persönliche Heil des Empfängers in Betracht kommen — also alle außer dem Ordo —, nach ihrer Wirkung auf den habitus gratiae mißt. Nur zwei von ihnen bewirken dessen Eingießung und damit die Rechtfertigung: Taufe und Buße. Die andern vier können nur die vorhandene Gnade mehren. In der Taufe wird die Gnade zum erstenmal eingegossen, in der Buße erneuert, wenn die Taufgnade durch Todsünden verloren gegangen war. Beide Male wird die culpa getilgt und werden Strafen erlassen, doch in der Buße nur die ewigen der Hölle, in der Taufe dagegen auch die zeitlichen.

Diese ganze Rechtfertigungs- und Sakramentslehre der Scholastik will also verständlich machen, wie durch eine übernatürliche, von Gott selbst gewirkte reale Veränderung im Menschen eine seelische Grundstimmung entstehen kann, die ganz auf Gott gerichtet ist und eine Liebesverbindung mit ihm darstellt. Dieser Zustand ist schon an sich etwas, was den Menschen zum ewigen Leben mit Gott befähigt. Er wirkt aber außerdem in derselben Richtung auch dadurch, daß er Werke ermöglicht, die die Seligkeit verdienen.

Auch Augustin hatte bei aller Höhe seiner Religiosität und aller Intensität seiner Gnadenlehre die Verdienstlichkeit der Werke des Gerecht- Rechtfertigung und Verdienst.

fertigten beibehalten. Die Bedenken, die sich ihm aufdrängten, hatte er mit dem Wort niedergeschlagen, daß Gott seine eigenen Gaben kröne; er schenke die Kraft zu solchen Werken und zugleich den Lohn für sie. Ähnliche Bedenken kommen nun auch Thomas von Aquino. Aber auch er weiß sie mit Hilfe seiner Dialektik zu überwinden. In allen Werken des Gerechtfertigten wirken Gnade und freier Wille zusammen. Sofern man nun das einzelne Werk als Tat des menschlichen Willens betrachtet, kann es keinen Anspruch auf Lohn vor Gott begründen, nicht als Verdienst im eigentlichen Sinn gelten. Denn das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist derart, daß jeder Anspruch des Menschen an Gott ausgeschlossen ist. Nur eine gewisse Billigkeit besteht für Gott, daß er ein solches Werk auch nicht ohne Lohn lasse; nach dieser Seite gesehen, wird er es also als Verdienst nur aus Billigkeit akzeptieren (meritum de congruo). Anders liegt es aber, sofern dasselbe Werk als Wirkung der Gnade betrachtet wird, die im Menschen besteht. Dann ist die Gleichheit hergestellt, da die Gnade von Gott selbst stammt. Dann besteht auch für Gott dasselbe Verhältnis, wie im bürgerlichen Leben zwischen Arbeit und Lohn; dann ist es Verdienst im vollen Sinn, meritum de condigno.

Es ist klar, daß diese Dialektik nicht dazu bestimmt ist, den Verdienstcharakter der Werke herabzusetzen, sondern vielmehr ihn gegen alle Einwände zu sichern. Immerhin zeigt sie das ernste Bestreben, auch bei den Verdiensten der Gnade die Hauptrolle zuzuweisen. Und ähnlich liegt es auch bei Duns, der die Werke nur durch göttliche Akzeptation zu Verdiensten werden läßt. Für die vulgäre Praxis freilich mußte es sich fragen, ob eine Theorie, die auf so künstlichen Distinktionen beruhte, ausreiche, um das Gefühl zurückzudrängen, daß doch alles eigene Leistung sei.

Vorbereitung auf die Rechtfertigung. Verdienst außerhalb des Rechtfertigungsstands.

Die Scholastik hat ferner die Frage aufgestellt, ob und wieweit der Mensch sich auf den Empfang der habitualen Gnade vorbereiten, also bei dem Zustandekommen der Rechtfertigung mitwirken könne. Selbstverständlich hat auch jetzt, wie in der älteren nachaugustinischen Theologie, diese Frage innerhalb der Christenheit praktische Bedeutung nur insofern gehabt, als es sich um die Buße getaufter Christen handelte. Denn die erste Eingießung in der Taufe erfolgte ja überall, wo es sich nicht um Mission handelte, im unbewußten Alter, wo das Sakrament lediglich durch seine immanente Kraft wirkte.

Auch in dieser Beziehung ist nun die Scholastik im wesentlichen einhellig. Sie lehnt es ab, den Willen durch seine eigene Tat die Rechtfertigung verdienen zu lassen; diese ist immer göttliche Gnade. Aber sie kennt auch — unter verschiedenen Namen — eine Gnade, die vor der Eingießung der habitualen am Willen tätig ist und mit ihr zusammen die Rechtfertigung vorbereitet, die Disposition dafür im Menschen schafft. Diese Gnade wohnt nicht im Menschen, sondern sie tritt von außen her an ihn heran und reizt ihn zu guten Regungen: die spätere Theologie vom 16. Jahrhundert an hat ihr darum den Namen der gratia actualis gegeben,

weil sie nicht als ständiger Habitus in ihm wohne, sondern in einzelnen Akten an ihm wirke. Auch diese Gnade begründet nun Verdienst, freilich nicht im strengen Sinn, de condigno, sondern nur in jenem weiteren Sinn, de congruo. Sie verdient auch nicht das ewige Leben, wohl aber anderen Lohn, nach gewöhnlicher Annahme geistige Gaben, die dann weiter zur Rechtfertigung mithelfen. Solches Verdienst hat wohl nur Thomas in seinem späteren Hauptwerk, der Summa theologica, abgelehnt, während er es in seinem früheren Sentenzenkommentar anerkannt hatte, wenn auch mit stärkerer Einschränkung, als z. B. sein Zeitgenosse Bonaventura und vollends der spätere Nominalismus. Denn bei ihnen entsteht allerdings die Kette, daß der freie Wille des natürlichen Menschen sich mit Hilfe der vorbereitenden Gnade die Rechtfertigung de congruo, auf Grund der Rechtfertigung aber das ewige Leben de condigno verdienen könne. Verdienst im uneigentlichen oder eigentlichen Sinn begleitet also den ganzen Weg des Menschen bis zum Himmel.

Noch ist aus der Fülle der theologischen Erörterungen eine Gruppe herauszugreifen, die gegenüber dem Altertum eine Neuerung darstellt und für die praktische Frömmigkeit bedeutsam geworden ist.

Das Jenseits nach der Vorstellung des kirchlichen Altertums.

Die Vorstellungen der ältesten Kirche über die jenseitige Welt hatten an die der jüdischen und griechisch-römischen Welt angeknüpft: über der Erde der Himmel als Wohnstätte Gottes, unter der Erde, in ihren Tiefen das Totenreich, der Hades, die Scheol, zwischen Erde und Himmel im Luftreich die Dämonen. Am Hades blieb auch im Christentum die düstere Vorstellung des Altertums mehr oder weniger haften. Auch die Christen mußten nach der herrschenden Meinung in ihn hinabsteigen und wurden in ihm bis zur Auferstehung verwahrt. Nur die Märtyrer gingen unmittelbar nach ihrem Tode zu Gott ein. Aber doch bestand ein Unterschied. Das zukünftige Los der Verstorbenen prägt sich schon jetzt aus. Die einen hoffen auf das kommende Heil, die andern zittern vor der kommenden Verdammnis, die mit der Wiederkunft Christi folgt, und den Frommen kann schon jetzt durch die Heilsmittel der Kirche, Fürbitte und Opfer, eine Erquickung zuteil werden, die sie empfinden.

In den Ausgängen der römischen Zeit verschwand dann der Glaube an den Zwischenzustand. Schon Gregor der Große, der für die Vorstellungswelt der Zukunft so außerordentlich bedeutsam geworden ist, läßt die Seele unmittelbar nach dem Tode in den Himmel oder die Hölle eingehen. Trotzdem hat sich ein Rest jenes Zwischenzustands erhalten im Fegefeuer.

Fegefeuer.

Für die, die im Leben weder ganz gut noch ganz schlecht gewesen waren, und vor allem für die, die zwar reuevoll gestorben waren, aber ihre Bußleistungen nicht mehr hatten erfüllen können, hatte man schon früher, schon zu Augustins Zeiten, freilich unsicher, angenommen, daß sie nach ihrem Tod schwere Trübsale, einen ignis purgatorius durchmachen müßten,

um so nach 1. Kor. 3, 12 ff. „durch das Feuer hindurch gerettet zu werden". Auf diese Gruppe der Abgeschiedenen hatte dann Augustin die suffragia mortuorum beschränkt: Almosen, Gebete, vor allem Messen, die für sie dargebracht wurden, sollten ihren Zustand erleichtern können. Bei Gregor dem Großen dienten sie vor allem dazu, das Fegefeuer abzukürzen. Seine Schriften bezeugen, welches Interesse dieser Punkt schon in Anspruch nahm, wie gerne sich die Phantasie gerade mit dieser Welt befaßte. Es hat dann freilich noch Jahrhunderte gedauert, bis die Lehre vom Fegefeuer klar und fest entwickelt war. Aber die Scholastik hat auch das geleistet. Seit dem 12. und 13. Jahrhundert steht fest, daß sich im Fegefeuer diejenigen befinden, die zwar in der Liebe, der habitualen Gnade, gestorben waren, aber noch einen Rest von zeitlicher Strafe abzutragen hatten, den sie in diesem Leben nicht durch genugtuende Leistungen getilgt hatten. Das Fegefeuer hatte also nur den einen Ausgang in den Himmel. Sein Zweck aber war nicht, daß die Abgeschiedenen darin sittlich und religiös ausreifen sollten, sondern nur, daß sie durch leibliche Qual die Strafen abbüßten, die noch auf ihnen lasteten.

Verbreitung der theologischen Bildung. Schulung des Klerus.

Der Umfang, in dem diese gelehrte Theologie im Klerus und gar im Volk sich verbreitet hatte, darf nicht überschätzt werden. Vor allem kann man im Mittelalter den Priesterstand seinem größten Teil nach nicht als theologisch gebildet bezeichnen. In den Kathedral-, Stifts- und Klosterschulen des früheren Mittelalters, die allein die antike weltliche und patristische Bildung fortpflanzten, wurde nur ein kleiner Teil des Klerus ausgebildet. Die große Masse wurde nur von den Pfarrern für die Obliegenheiten des Dienstes geschult und empfing dabei von dem dogmatischen Erbe der alten Zeit nur ein dürftiges Teil. Wie dann seit dem 13. Jahrhundert die städtischen Schulen aufkamen, wurden sie wohl die Hauptpflanzstätten für den Klerus. Aber sie gaben wieder keine höhere theologische Bildung. Und auch die Universitäten brachten keine wesentliche Veränderung. Der größere Teil der Studenten, die künftig in den Kirchendienst zu treten beabsichtigten, machte nur einen Teil der artistischen Fakultät durch. Nur wenige, und wohl nur solche, die nach höheren Stellen strebten, setzten ihre Studien in der juristischen oder theologischen Fakultät fort. Immerhin war aber am Ende des Mittelalters die Zahl der akademisch gebildeten Kleriker gewachsen durch die größere Zahl der Universitäten und die Aussichten, die sich den Graduierten in den Kapiteln wie in den neuen städtischen Predigerstellen eröffneten. Dazu kam, daß die Bettel- und dann auch andere Orden überall für die artistische oder theologisch-kanonistische Unterweisung ihrer Brüder zu sorgen bedacht waren. Aber auch so blieben die großen Massen immer von der eigentlichen, gelehrten Theologie unberührt.

Anteil der Laienwelt.

Die Laienwelt vollends hat von der Theologie außer bestimmten starren Formeln nichts erfahren. Ihr genügte, was sie im Symbol lernte, in der

Predigt hörte, aus der Beichte und der ganzen kirchlichen Praxis aufnehmen konnte. Im übrigen wurde nur die Bereitwilligkeit von ihr verlangt, sich den Glaubenssätzen der Kirche zu unterwerfen. Eine Erscheinung wie Dante, der, gestützt auf eine ganz umfassende Kenntnis der Philosophie und Theologie, es wagen konnte, die letzten und höchsten Geheimnisse der anderen Welt als selbst geschaut in seiner Dichtung vorzuführen, war im übrigen Mittelalter unerhört.

Altchristliches Asketentum.

VIII. Mönchtum und Ordenswesen. Von Anfang an hatten sich aus der großen Masse der Christen Männer und Frauen herausgehoben, die der Welt ganz zu entsagen und auch auf solche Genüsse zu verzichten gesonnen waren, die das Christentum nicht verbot, vor allem die Ehe und den Wein- und Fleischgenuß. Solche „Enthaltsamen", „Jungfrauen" und „Witwen" haben sich dann in der ganzen vorkonstantinischen Zeit in hohem Ansehen erhalten, aber, wie es scheint, wenigstens die Männer im Osten in erheblich höherem Maße als im Westen. Erst im 4. Jahrhundert scheint auch im Westen, wenigstens zum Teil unter dem Einfluß des Ostens, die Askese wieder stärker erwacht zu sein. Zur selben Zeit drang dann aber auch die neue Form ein, die sich inzwischen im Osten gebildet hatte, das Mönchtum.

Wesen und Anfänge des Mönchtums.

Das Mönchtum hat sich auch im Osten von der älteren Art nur allmählich abgehoben; die beiden Formen lassen sich noch längere Zeit vielfach gar nicht scharf voneinander unterscheiden. Aber in ihrer vollen Ausbildung stellen sie doch zwei verschiedene Typen dar. Die älteren Asketen leben inmitten der Gemeinden im eigenen Haus oder, wie am Ende des 3. Jahrhunderts, auch zusammen in kirchlichen Häusern. Sie leben damit auch, so gut wie die anderen Christen, in der Welt und unter ihren allgemeinen Bedingungen und sozialen Verhältnissen. Das Mönchtum dagegen sucht sich seine eigene Welt zu bilden, die den Grundlagen der allgemeinen Gesellschaft entnommen ist und durch ihre besonderen Ideale bestimmt wird. Der Gedanke dabei ist vor allem, daß die sozialen Gebilde, die die Welt beherrschen, das Sondereigentum, die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und ihre Standesunterschiede, insbesondere auch der Unterschied von Freien und Unfreien, Herrschern und Beherrschten, somit auch der Staat aus der Sünde entsprungen oder nur um ihretwillen und als Mittel zu ihrer Eindämmung entstanden seien: die antike Philosophie und ihr Naturrecht, der Glaube an einen ursprünglichen Zustand der Menschheit in Freiheit und Gleichheit wirkten hier fort, übertragen in das Bild, das man sich von dem Urstand der Menschheit im Paradies und vor dem Sündenfall machte, und vermehrt durch das urchristliche Urteil über die Ehe und den Reichtum.

Zu diesem Urstand sucht also das Mönchtum wieder zurückzubiegen aus der Welt und Gesellschaft der Sünde. Seine Ursprünge liegen in den Wüsten, die das Niltal umgeben. Zunächst in den lose gefügten Eremiten-

genossenschaften, dann auch in den geschlossenen und streng einheitlich geleiteten Klöstern, die sich zunächst gleichfalls in den Einöden erheben, erwächst eine Sonderwelt, die nach den christlichen Idealen zu leben und sich zu organisieren sucht als eine Bruderschaft, die auch alles das, was sie zum Leben braucht, womöglich selbst erzeugt und so von der Außenwelt unabhängig wird.

Anfänge des Mönchtums im Westen.

In das Abendland hatte, nach der Erzählung des Hieronymus, der verbannte Athanasius (341–343) die Kunde von der neuen Erscheinung seiner Heimat gebracht. Aber sie kann zunächst nicht sehr weit gedrungen sein. Doch beginnt Martin von Tours seit dem Ende der fünfziger Jahre nach ägyptischem Vorbild in Oberitalien und Gallien Monasterien, d. h. zunächst nur Einsiedlerkolonien zu gründen. Dazu kommen die Einflüsse von Griechen, die in den dogmatischen Kämpfen des 4. Jahrhunderts nach dem Westen verbannt werden, oder von Abendländern, wie Hieronymus und Rufinus, die das Mönchtum im Osten kennen gelernt haben und nun überschwenglich zu preisen wissen. Und endlich wirken die Legenden und Mönchsromane, die im Osten entstehen und sich überallhin verbreiten. Ambrosius von Mailand (347–397) befördert die neue Lebensform gleichfalls in seinem Gebiet. Auch in anderen Teilen Italiens erheben sich Monasterien. In Trier werden um 387 vornehme Jünglinge durch die Kunde von dem ersten großen ägyptischen Einsiedler Antonius, dessen Leben Athanasius geschrieben hatte, zu derselben Lebensform bekehrt, und die Erzählungen von beiden, von Antonius wie von seinen neuesten Jüngern, führen bei Augustin die Entscheidung seines Lebens herbei (S. 212). Er hat später auch das asketische Zusammenleben in seinem Klerus eingeführt, und überhaupt ist ein starker Zug zur Askese von ihm ausgegangen. Aber es ist bei ihm nicht die orientalische Phantastik oder die schroffe Askese der ägyptischen Einsiedler und Mönche, die durch Fasten und sonstige exzentrische Selbstkasteiungen die Sinnlichkeit abzutöten sucht und doch dem Geist keine edleren Aufgaben zu stellen vermag. Gerade bei Augustin bleibt die Askese beschränkt auf das Leben in Ehelosigkeit und einer brüderlichen Gemeinschaft, in der sich ein reiches Leben in der Pflege des persönlichen Innenlebens, in Studium und geistigem wie geistlichem Austausch entwickelt. Asketenvereine dieser Art haben sich auch sonst und noch lange im Abendland erhalten. Andererseits haben freilich auch die orientalischen Formen der Askese Bewunderung und Nachahmung genug gefunden. Und doch haben sie in der römischen Welt niemals so wie in Ägypten und an anderen Orten des Ostens den Stand als ganzen beherrscht; und auch da, wo sie Eingang gefunden haben, sind sie meist mit edlerem und höherem Lebensgehalt verbunden gewesen.

Ende der älteren Formen.

Im 5. Jahrhundert ist dann das Zusammenleben in geschlossenen Klöstern im Westen überall zu finden. Aber auch die älteren Formen leben fort, Wanderasketen, formlose Vereinigungen kleinerer Kreise von seßhaften

Asketen und dazu Anachoreten, die sich von ihren Klöstern in Einsiedlerstationen zurückziehen. Solche hat es auch im Mittelalter noch gegeben. Dagegen sind die anderen Formen in der frühgermanischen Zeit allmählich ausgestorben, und ist das Klosterwesen mit seinen festen Ordnungen so gut wie zur Alleinherrschaft gekommen. Und unter den verschiedenen Regeln, die, im Osten oder Westen entstanden, in den Klöstern herrschten, drang seit dem 7. Jahrhundert die des h. Benedikt von Nursia durch. Sie war in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstanden, durch Papst Gregor den Großen nach allen Seiten empfohlen, in der angelsächsischen Kirche eingeführt, von Bonifaz nach Deutschland gebracht, durch Pipin und Karl den Großen im fränkischen Reich und damit schließlich in ganz Westeuropa zur Alleinherrschaft erhoben worden. Benediktinerregel.

Die Klöster sind unter ihrer Herrschaft allgemein das geworden, was sie zum Teil schon früher gewesen waren: Verbände von Asketen, die der Welt und ihren Grundbedingungen, dem öffentlichen Leben, der Familie, dem Eigentum entnommen, eine Sonderwelt bildeten, in der der Dienst Gottes und das eigene Seelenheil die einzige Sorge sein sollten. Der einzelne hat keine eigene Sphäre für sich, keinen eigenen Willen, keinen eigenen Besitz. Die Gemeinschaft und ihr Haupt, der Abt, nehmen ihn ganz und gar in Anspruch und versorgen ihn. Als geschlossene Welt und große Hausgemeinschaft erzeugt das Kloster auch seine eigenen Bedürfnisse selbst. Neben Gebet und Betrachtung beschäftigen Landbau und Handwerk jeder Art alle Kräfte. Doch ist schon im 6. Jahrhundert, insbesondere durch den Römer Cassiodorus (490–583), auch die gelehrte Arbeit in den Klöstern von Italien bis Irland eingebürgert worden. So sind sie die Hauptstätten für die Überlieferung der antiken wie der altchristlichen Kultur, der Handschriften, ihrer Literatur, ihrer enzyklopädischen Bildung, ihrer Kunst und Technik geworden. Daß auch hier die Fäden nicht abrissen, daß die Schriftsteller des Altertums auf uns gekommen sind, daß die antike Bildung dem Abendlande nicht verloren gegangen ist, ist vor allem ihr Verdienst. Karl der Große hat den Klöstern ebenso wie den neu gehobenen Kathedral- und Stiftsschulen die Pflege jener Kultur und des Unterrichts darin zur besonderen Pflicht gemacht. In der Tat ist das Mönchtum auch in den nächsten Jahrhunderten diesem Beruf immer in einer stärkeren oder schwächeren Schichte treu geblieben und hat im wesentlichen auch mit seinen Schulen den ersten Rang behalten, bis es im 12. Jahrhundert durch die Universitäten überflügelt wurde. Das Mönchtum benediktinischer Grundlage.

Den Männerklöstern hatten sich schon im Anfang des 4. Jahrhunderts in Ägypten die Frauenklöster zugesellt, und auch sie haben sich, freilich, wie es scheint, erheblich langsamer, im Westen eingebürgert, sind dann mit von den germanischen Kirchen übernommen worden und haben sich so überall hin verbreitet. In besonders strenger Klausur haben diese Frauen in ihren Klöstern neben ihren religiösen Aufgaben insbesondere Künste getrieben, wie sie gerade den Frauen nahe liegen, daneben aber Frauenklöster.

auch sich höhere Ziele gesetzt und sich an der lateinischen Kultur beteiligt. Auch in ihren Klöstern finden sich wohl das ganze Mittelalter hindurch zum Teil Schulen: in der Zeit Ottos des Großen haben die Frauen des sächsischen Klosters Gandersheim dieselbe gelehrte Bildung besessen, wie die Mönche, und dazu eine Dichterin aufzuweisen gehabt, die es mit allen Dichtern der Zeit aufnehmen konnte, Hrotsuitha von Gandersheim. In anderen Jahrhunderten finden wir aus demselben Stand Prophetinnen wie Hildegard von Bingen (1098–1178), Katharina von Siena (1347–1380) oder die Schwedin Birgitta († 1373), die nicht nur literarisch, sondern auch in großer kirchlicher Wirksamkeit in ihre Zeit eingreifen. Auch an ihnen zeigt es sich, wie bei reich angelegten Naturen die geistige und religiöse Erziehung des Mönchtums seelische Kräfte entwickeln konnte, die sonst damals in der Welt noch ganz brach lagen.

Verfall und Wiedererhebung des Mönchtums im 9. und 10. Jahrhundert.

Das Klosterwesen hat, wie schon früher bemerkt worden ist, nach der karolingischen Blütezeit eine schwere Verfallszeit durchgemacht, die zumeist durch die äußeren Verhältnisse, die furchtbaren Zerstörungen der arabischen, normannischen und ungarischen Raubzüge, sowie durch die innere Auflösung der karolingischen Monarchie verursacht war. Dann kam die langsame Wiedererhebung im 10. Jahrhundert, die sich von Cluny und Lothringen aus über ganz Europa erstreckte und überall den mächtigen Aufschwung des asketischen Lebens nach sich zog. In Italien zunächst begann eine neue Epoche des Eremitentums.

Die neuen Eremitengenossenschaften.

Seit dem Anfang des 11. Jahrhunderts sammelten sich um Romuald und andere Heilige und Asketen Eremiten, die mit ihnen in der Einsamkeit lebten. Wurde der Kreis zu groß, so zweigten sich neue Gründungen ab, die aber mit dem Stamm in enger Verbindung blieben. So erwuchsen die Eremitengesellschaften der Kamaldolenser und Vallombrosaner. In Frankreich kamen im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts ähnliche Bildungen hinzu, die Grammontenser und Karthäuser. In ihnen allen kommt die Askese im Sinn der Selbstpeinigung auf, wie sie in den Klöstern des benediktinischen Mönchtums bei weitem nicht oder überhaupt nicht zu Hause gewesen war. Insbesondere zieht hier zum Teil die Selbstgeißelung ein. Auch die Kulturarbeit, die den Klöstern ihr Gepräge gegeben hatte, gilt hier als weltlich, und selbst die landwirtschaftliche Arbeit bleibt dem neuen Institut der „Laienbrüder“ (fratres conversi) überlassen, die ihren Beruf eben in solchem Dienst finden, während der Eremit selbst sich nur mit Askese, Kontemplation und Gebet sowie mit ganz leichten, zwecklosen Arbeiten befaßt, die die Zeit ausfüllen sollen. Zugleich aber bilden sich hier die Anfänge der Mönchsorden.

Anfänge des Ordenswesens.

Einen gemeinsamen Verband, einen Orden, hatten die Klöster der Regel Benedikts jahrhundertelang nicht gebildet. Jedes Kloster stand für sich da. Erst mit diesen Eremitengesellschaften, die eben unter dem Einfluß eines bestimmten Mannes entstanden waren und unter ihm vereinigt bleiben wollten, bildeten sich „Kongregationen“, Verbände von einheitlicher Art

und unter einheitlicher Leitung. Auch sie hatten die Regel Benedikts, daneben aber besondere Statuten, consuetudines, wie sie sich zuerst in Cluny und seinem Kreis gebildet hatten und dem Leben noch ein besonderes Gepräge gaben. Auch unter Cluny breitete sich eine ähnliche Organisation aus. Der große Abt Hugo (1049–1109) hielt alle Klöster, die er zu reformieren hatte, unter seiner mittelbaren Leitung als Erzabt, und ähnlich ging es auch an anderen Orten. Aber der erste internationale Orden erhob sich doch erst in dem Cisterzienserorden.

Cisterzienserorden.

Ursprünglich ein kleines Eremitorium hat Cîteaux bei Dijon durch den Eintritt des h. Bernhard von Clairvaux (1012) in kürzester Zeit eine Kraft der Anziehung und Ausbreitung bekommen, die immer neue Tochterstiftungen nötig machte. Und 1119 schon erhielt es in seiner Charta charitatis eine aristokratische Verfassung, die den Tochterklöstern einen weiten Spielraum zu selbständiger Entwicklung gab, sie nur unter der Aufsicht des Mutterklosters hielt, alle Klöster aber in dem Generalkapitel vereinigte, auf dem sämtliche Äbte mit dem Generalabt zusammen tagten. In der asketisch tief bewegten Zeit des 12. Jahrhunderts haben sich diese Klöster, mit denen die alte Strenge und Einfachheit des benediktinischen Mönchtums wieder auflebte, rasch über ganz Europa und in den Kreuzzugsländern des Ostens verbreitet, so daß nun der erste große Weltorden fertig war. Dieses Vorbild hat dann künftig auch auf die übrige Klosterwelt, insbesondere die rein benediktinischen Klöster gewirkt, so daß auch sie sich allmählich in Orden zusammenschlossen.

Ursprung der Klerikerorden.

Das Mönchtum ist von Hause aus kein Teil des Klerus. In den alten Klöstern hat man wohl in der Regel nur einen oder den anderen Bruder zum Priester weihen lassen, um so für die priesterlichen Funktionen, deren man bedurfte, im Hause selbst jemand zu haben. Dagegen waren an den Klerus längst einzelne asketische Forderungen gestellt worden, vor allem die Ehelosigkeit. Schon im vorkonstantinischen Zeitalter hatte sie als Regel für die Bischöfe bestanden; im 4. Jahrhundert wurde sie im Westen immer mehr auch von Presbytern und Diakonen, von Leo I. auch für die Subdiakonen gefordert, weil das eheliche Leben nicht mehr mit der Heiligkeit des Altardienstes verträglich zu sein schien. Und wenn auch jene Ehelosigkeit schwerlich allgemein durchgedrungen und in der germanischen Zeit wieder vollkommen zerfallen war, so war sie doch nunmehr kanonisches Gesetz geworden und auch als solches von der Reformbewegung des 10. und 11. Jahrhunderts wieder aufgenommen und durchgesetzt worden (S. 206).

Zugleich hatte sich aber das Vorbild des Mönchtums noch an einem anderen Ort wirksam erwiesen. Wie Bischof Euseb von Vercellae (gest. c. 371), so hatte auch Augustin die Kleriker seiner bischöflichen Kirche zu gemeinsamem asketischem Zusammenleben vereinigt. Das bischöfliche Haus wurde die Parallele zum Kloster, und Augustin hatte sogar das Sondereigentum abgeschafft und jedem Kleriker nur Anteil an dem ge-

meinsamen Besitz zuerkannt. Spuren dieser immerhin noch vereinzelten Praxis erhielten sich in Gallien, aber auch z. B. in Angelsachsen und Rom bis in die fränkische Zeit, und Bischof Chrodegang von Metz († 766) gab ihr zunächst an seiner Kathedrale neues Leben, indem er dafür zugleich eine Regel schrieb, die der des Benedikt von Nursia nachgebildet war und damit deutlich zeigte, daß der Kathedralklerus noch stärker nach mönchischen Idealen gestaltet werden sollte. Karl der Große und Ludwig der Fromme haben dann diese Einrichtung an allen Kathedralen des Reichs eingeführt und sie zugleich weiter ausgebaut. Ludwig der Fromme hat sie aber auch für die später so genannten Kollegiat- oder Stiftskirchen, d. h. die älteren städtischen, aber auch ländlichen Parochialkirchen, die ein reicheres Personal von Klerikern an sich vereinigten, vorgeschrieben.

Chrodegangs Regel.

Das „kanonische Leben“ dieser Kirchen und ihrer „Chorherren“ oder „Kanoniker“ war leichter, als das der Klöster. Die Askese hat wohl nie Eingang bei ihnen gefunden; die „Armut“ war in Chrodegangs Regel nicht vorgeschrieben: der einzelne nahm an den Einkünften des Stifts teil, konnte aber auch daneben sein privates Eigentum behalten. Die Zucht war weniger streng, die Organisation loser: nicht einmal das Wohnen im gemeinsamen Haus war unbedingt notwendig.

Allein mit der Wiedererhebung des mönchischen und asketischen Lebens begann auch hier die Verschärfung. Man forderte wieder wirklich gemeinsames Leben, empfahl jetzt auch die Aufhebung des Sondereigentums, und im Verlauf des Investiturstreits trat dafür eine Regel auf, die unter dem Namen des h. Augustinus ging, weil sie zum Teil aus dessen Schriften zusammengestellt war. Die Stifter, die nach dieser Regel lebten, hießen künftig „regulierte Chorherrenstifter“. Sie hielten gegenüber den „weltlichen“, die zum Teil in alter Zügellosigkeit fortlebten, zusammen. Auch hier bildeten sich Verbände, wie vor allem der von St. Viktor bei Paris. Und schließlich entstand in dem Prämonstratenserorden Norberts von Xanthen († 1134 als Erzbischof von Magdeburg) die volle und gleichzeitige Parallele zu dem Cisterzienserorden. Wie dieser eine Sonderbildung auf dem Gebiet der Benediktinerregel für das Mönchtum, so stellt der Prämonstratenserorden eine solche innerhalb der Augustinerregel für das Chorherrentum dar.

Regel des h. Augustinus.

Prämonstratenserorden.

Endlich aber entwickelt sich eine dritte Form solcher Organisationen in den Ritterorden. Der erste von ihnen, der Johanniterorden, war aus einem älteren Kloster in Jerusalem erwachsen, das sich in seinem Spital der Pflege armer und erkrankter Pilger gewidmet hatte. Nach der Eroberung Jerusalems 1099 war das Spital selbständig geworden und hatte sich 1113 zu einer eigenen Stiftung umgebildet, die sich nun eine eigene Regel gab und zugleich sich zum Orden ausgestalten konnte. Neben der Pflege der Pilger hatte man dabei zugleich das bewaffnete Geleite der Christen zwischen der Küste und der Stadt übernommen, und daraus war der militärische Dienst, der Kampf gegen die Ungläubigen, erwachsen. Beide

Ritterorden.

Dienstzweige wurden künftig von zwei verschiedenen Klassen, der Ritter und den dienenden Brüdern, verrichtet, und dazu kam dann die dritte Klasse, die Priester, die in den Dienst des Ordens getreten waren.

Den Johannitern war schon 1119 der Orden der Templer, 1198 der der Deutschherren gefolgt; kleinere Orden — von Alcantara und von Calatrava — entstanden in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Spanien als stehendes Heer gegen die Mauren, und 1204 — die Schwertbrüder — gegen die Lieven des Ostseegebiets. Die großen Orden haben rasch außerordentliche Ausdehnung gewonnen und sich im h. Land, der Deutschorden auch in Preußen, politische Herrschaften geschaffen, alle außerdem unermeßliche Besitztümer erworben, deren feste Abgeschlossenheit dem Templerorden unter Philipp dem Schönen und Clemens V. 1309 ff. zum Verderben geworden ist.

Die asketische Bewegung seit dem 11. Jahrhundert

Schon allein die Entstehung aller dieser neuen Gebilde, noch mehr ihre rasche und zum Teil großartige Vermehrung bezeugt ein mächtiges Anschwellen des asketisch-kirchlichen Triebes seit dem 11. Jahrhundert. Er wird um so höher anzuschlagen sein, als ein Motiv, das bei der Ausbreitung des älteren Klosterwesens mitgewirkt hatte, bei den neuen Orden großenteils wegfiel, daß nämlich die Klöster ihren Zusammenhang mit den Familien der Stifter bewahrten und dadurch zugleich Versorgungsanstalten für nachgeborene Söhne, Töchter und sonstige Angehörige wurden. Ganz hat das freilich auch jetzt nicht aufgehört, obwohl das Eigentumsrecht der Gründer bei den neuen Orden wegfiel; insbesondere haben die Ritterorden eine Menge von Adligen in ihren Ritter- und Priesterstand aufgenommen, die in erster Linie das standesgemäße Leben in großen Verhältnissen suchten. Aber bei den verschiedenen Eremitengenossenschaften wie bei den Cisterziensern und Prämonstratensern haben mindestens in den alten Zeiten solche Reize nicht bestanden. Hier ist wirklich der asketisch-religiöse Trieb die erste Erklärung. Er muß im Volk selbst wurzeln: die einen treten ins Kloster, die anderen helfen es ausstatten, und sichern sich so zugleich die Fürbitte der Mönche und Stiftsherren. Denn auf dem Glauben an ihre Heiligkeit und die Kraft ihrer Fürbitte beruht ja die Entwicklung des Wohlstandes dieser Anstalten zum guten Teil.

Daneben aber ist für diesen mächtigen Aufschwung noch ein anderer Punkt ins Auge zu fassen: das Mönchtum bekommt wieder große Ziele. Es kehrt zunächst zu der alten strengen Auffassung des Altertums zurück und findet seine erste Aufgabe in Gebet, Askese und Kontemplation. Zugleich aber sind vor allem die neuen Orden des 12. Jahrhunderts die Träger neuer Kultur- und kirchlicher Arbeit. Die Ritterorden erobern der Kirche heidnische Gebiete, gründen und schützen die überseeische Stellung der Christenheit und ihrer Völker. Die Cisterzienser treten überall zugleich als Agenten im päpstlichen Dienst hervor, und vor allem werden sie und die Prämonstratenser die Meister der inneren und bald, im Osten von Deutschland, auch der äußeren Kolonisation. Sie ge-

winnen weite Wald- und Sumpfgebiete ihrer Heimat und unermeßliche Flächen insbesondere des nicht oder wenig bebauten slawischen Landes dem Pflug, begründen überall eine rationelle Wirtschaft, die durch die Erfahrungen und Errungenschaften der Klöster aus dem ganzen Ordensgebiet gefördert wird. Sie werden einer der großen Faktoren, durch die der Osten der deutschen Einwanderung erschlossen und damit zugleich heidnisches oder schlecht christianisiertes Land für die Kirche gewonnen wird.

Die Organisation der Ritterorden.

In den Ritterorden aber kündigt sich zugleich eine neue Form von Ordensorganisation an. Im Cisterzienser- und Prämonstratenserorden war immer noch das einzelne Kloster oder Stift die taktische Einheit, die Grundlage der Organisation gewesen: seinem Konvent stand die Wahl des Abtes oder Priors zu, ihm und seinem Abt oder Prior war der einzelne durch sein Gelübde verpflichtet; erst aus den einzelnen Klöstern und Stiftern erbaute sich der Orden. In den Ritterorden überwog die Einheit des Ganzen: der einheitliche Zweck und die militärischen Bedürfnisse zwangen von selbst zu stärkerer Zentralisation, so daß die Macht primär in den Händen der oberen Ämter lag und sich von da aus in der Form des Gehorsams nach unten fortsetzte. Wenn auch bei ihnen der höchste Beamte durch das Kapitel beschränkt war, so lag doch das Gewicht auf der Einheit.

Die Bettelorden.

Noch schärfere Gestalt nahm dieser Zug in der neuen Stufe an, die das mittelalterliche Mönchtum in den Bettelorden erreichte. Auch diese Stufe ist aus einer abermaligen Steigerung des asketisch-religiösen Ideals erwachsen und zugleich schafft sich das Mönchtum wieder eine neue vielseitige Art von kirchlicher Tätigkeit.

Franziskus von Assisi.

Bei Franziskus von Assisi († 1226) war es zunächst der einfache, aber überschwengliche Drang der Seele, der bei ihm aus der inneren Verwandlung in schwerer Krankheit erwachsen war, sich ganz von der Welt und allen ihren Banden, auch dem der Familie, zu lösen, dafür aber ganz und gar Gott zu leben, ausschließlich Christi Jünger zu sein, seinen Willen zu erfahren und zu tun und allem, was sein ist, sich hinzugeben, seinen Armen gleich zu werden und wie sie in seinem Namen zu betteln, seinen Brüdern und insbesondere den ärmsten unter ihnen, den Aussätzigen, zu dienen, an seinen heiligen Stätten zu weilen und gerade die armseligsten und verfallensten zu seinem Lob auszubessern. Seinen eigentlichen Beruf findet er dann aber bald in der Predigt der Buße und des Friedens, die im Wort wie in der Tat der Entsagung und der dienenden Liebe an das selbstsüchtige, von Fehden zerrissene Geschlecht seiner Zeit sich wendet. In der Aussendungsrede Jesu an seine Jünger Matth. 10 findet er, wie schon vor ihm Norbert von Xanthen und Waldes von Lyon, diese Aufgabe gestellt, den Beruf gezeichnet. Dazu hat er Genossen gefunden, und aus dieser Gesellschaft „der büßenden Männer von Assisi“ ist allmählich, zuletzt seit 1219 und 1221 rasch, der Orden der Fratres minores, der Minoriten, erwachsen.

Anders bei dem Spanier Dominikus († 1221). Ihn hat die Gefahr, die von der Häresie drohte, zu seiner Stiftung geführt. Auch bei ihm wird man an Matth. 10 erinnert, aber doch nur darum, weil er der Ketzerei, die sich an diese Stelle anlehnt, mit ihren eigenen Waffen entgegentreten, sie mit der Predigt in apostolischer Armut bekämpfen will. Aus dem regulierten Chorherrentum der Prämonstratenserregel erwachsen, hat seine Stiftung, der Predigerorden (Ordo fratrum Praedicatorum) sich sofort vor allem der Predigt, der Ketzerbekämpfung und, als dem Mittel der Ausbildung dazu, der Theologie zugewandt. Dominikus.

Beide Orden haben frühzeitig austauschend aufeinander gewirkt, und die Päpste haben sofort durch Eingriffe und Privilegien geholfen, eine gleichartige Ausgestaltung herbeizuführen. Das Ergebnis waren die beiden ersten großen Bettelorden. Ihnen sind im Verlauf des 13. Jahrhunderts noch andere gefolgt, unter denen sich die Karmeliter und Augustiner-Eremiten wenigstens zu einer stattlichen Bedeutung erhoben haben, während andere am Anfang des 14. Jahrhunderts nach dem Willen des Papsttums untergegangen sind.

Das alte Mönchtum hatte auf dem Grundbesitz beruht. Seine Mitglieder waren an die Scholle gebunden, die dem Kloster oder Stift gehörte. Auf der Grundlage der bäuerlichen Wirtschaft erwachsen, besonders unter den neuen Völkern mit ungeheurem Grundbesitz ausgestattet, war das benediktinische Mönchtum auch für die Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens und der sozialen Gliederung des Mittelalters ein mächtiger Faktor geworden. Die großen Klöster hatten frühzeitig zu den großen Grundherrschaften gehört und nahmen daher an deren politischer Bedeutung teil. Die Bettelorden haben grundsätzlich keinen Grundbesitz. Sie sollen von Hause aus nicht einmal feste Renten und Zinsen haben, sondern ganz auf die Gaben und Almosen angewiesen sein, die um Gottes willen oder als freiwilliges Entgelt für geistliche Leistungen gegeben würden. Denn das ist nun zugleich bezeichnend: sie finden ihren Beruf vor allem in denjenigen Aufgaben, die sonst nur dem Pfarrklerus gestellt waren. Als Prediger wie Beichtväter sind sie sehr gesucht. Eine Menge von Stiftungen für Messen und Jahrzeiten gehen an ihre Kirchen; ihre Kirchhöfe öffnen sich auch den Laien für ihre Begräbnisse. Daraus erwachsen die beständigen Konflikte mit dem Pfarrklerus, der sich durch sie in seiner Tätigkeit gehemmt, in seinen Einkünften geschmälert sieht. Denn bei alledem war ihre Anziehungskraft außerordentlich: die Armut und Niedrigkeit ihrer Brüder, ihre volkstümliche Haltung und das Zusammenleben mit den Armen, das insbesondere den früheren Zeiten der Minoriten nachzurühmen ist, auf der anderen Seite die große Zahl von Heiligen, die sie im Lauf der Zeit hervorbrachten, ihre Predigttätigkeit in einer predigtdurstigen und doch predigtarmen Zeit, die Stellung, die sie bald in der Theologie wie im Dienst des Papsttums als seine fliegenden Kolonnen gewannen, alles das brachte sie reißend schnell Eigenart der Bettelorden.

empor: der Zug zur Askese, der auch im 13. Jahrhundert neben aller gesteigerten Weltfreudigkeit immer noch im Anschwellen begriffen war, füllte ihre Reihen und ließ immer neue Ansiedelungen in den Städten aller Länder entstehen. Denn auch das ist bezeichnend: in den Bettelorden hat sich das Mönchtum den neuen Formen des städtischen Lebens angepaßt, indem es sich von der landwirtschaftlichen Arbeit losmachte, seine Haupttätigkeit in den Städten suchte und die leichte Beweglichkeit schuf, die dafür erforderlich war.

Ihre Organisation.

In ihnen ist aber auch die Entwicklung der Ordensformen abgeschlossen, wie sie die universale Papstkirche brauchte. Ganz aus dem Wirken zweier einzelner Männer erwachsen, erst nur in einem kleinen Umkreis tätig, bald aber auf den weiten Schauplatz der Welt hinausstrebend und zugleich immer in unmittelbarer Verbindung mit ihren Stiftern bleibend, haben die beiden ersten Bettelorden — und die späteren sind darin einfach ihrem Beispiel gefolgt — eine Zentralisation bekommen, die wohl auch noch die der Ritterorden übertraf. Der einzelne Bruder ist nicht an den einzelnen Konvent, sondern an den ganzen Orden und seinen General gebunden. Alle anderen Oberen sind nur die Vertreter des Generals für bestimmte Bezirke. Der einzelne Bruder kann jederzeit von einem Konvent zum anderen, ja von einem Land zum anderen verschickt werden, wie es das Bedürfnis des Ganzen verlangt.

Damit sind die Formen, die das Ordenswesen des Mittelalters erzeugt hat, erschöpft. Es sind jetzt drei Grundformen, das alte benediktinische Mönchtum mit seinen verschiedenen Zweigen, auch den Ritterorden, die geistlichen Klerikerorden, unter denen die Augustiner Chorherren und Prämonstratenser voranstehen, und die Bettelorden, die eigentlich nicht mehr Mönchtum im alten Sinne, sondern einen neuen Typus darstellen, für den eine besondere Allgemeinbezeichnung fehlt.

Freiere Bildungen: Spitalbruderschaften.

Man wird aber in diesem Zusammenhang auch die mancherlei freieren Bildungen zu nennen haben, die seit dem 12. und besonders dem 13. Jahrhundert hervortreten, vor allem die zahlreichen Spitäler in den Städten mit ihrem pflegenden Personal, das wohl in der Regel eine allerdings lose organisierte Genossenschaft oder „Brüderschaft“ mit einheitlicher Regel, meistens der des h. Augustinus darstellt, aber nicht über die einzelne Anstalt hinaus zu einem Ordensverband zusammengeschlossen ist. In

Beghinenhäuser.

gewissem Sinn gehören hierher auch die Beghinen, die um 1180 von Lüttich aus sich überallhin verbreitet haben, zum Teil in eigenen Häusern, Versorgungsanstalten für vereinsamte Frauen, zusammenleben, halbklösterlich, aber doch in freieren Formen, und nicht minder die Brüder vom

Brüder des gemeinsamen Lebens.

gemeinsamen Leben, die ja auch in halbmönchischen Formen in Häusern zusammenwohnen und ihrem Beruf, der Erziehung von Schülern, dem Abschreiben von Handschriften u. a. lebten und gerade wegen ihrer freieren Stellung von den Bettelorden lange Zeit bitter befehdet wurden.

Nicht nur in den schweren Verfallszeiten des 9. und 10. Jahrhunderts, sondern im ganzen Mittelalter haben neben aller Bewunderung auch herbe Klagen über Klöster und Stifter geherrscht. Alle Gefahren des ehelosen wie des engen Zusammenlebens haben sich erfüllt in den Häusern der Männer wie der Frauen. Alle Mittel der Zucht und des Zwangs haben auf die Dauer nicht helfen können. Auch die üblen Folgen der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung sind alle eingetroffen. Der Reichtum, die Frucht der ursprünglichen Strenge und Tüchtigkeit, ist den grundbesitzenden Orden, die Armut, der Bettel, der Umgang mit den unteren Schichten den Bettelorden zum Fallstrick geworden: dort Üppigkeit, Trägheit, schlechte Wirtschaft und allgemeine Anflösung der Disziplin, hier Unbildung und ordinäres Wesen, Ausbeutung der religiösen Instinkte der Massen, Intrigen und elende Ordenseifersucht. Klagen über den Stand.

Aber auch noch am Ende des Mittelalters hat das Mönchtum wie das Chorherrentum noch einmal sich aus dem schweren Verfall herauszuarbeiten gesucht.

Auf allen Seiten erheben sich die Reformversuche. In den Bettelorden beginnen die Minoriten schon im letzten Drittel des 14. Jahrhunderts, um im 15. von Erfolg zu Erfolg zu schreiten. Der Predigerorden und die Augustiner-Eremiten folgen am Ende des 14. Jahrhunderts, die Benediktiner und ihre Verwandten sowie die regulierten Chorherren auf der Grenze des 14. und 15. Überall suchen sich die reformierten Institute in besonderen Kongregationen zusammenzuschließen und innerhalb ihres Ordens eine Sonderstellung einzunehmen, um ihren Rückhalt aneinander zu finden und von dem unreformierten Wesen der Gesamtheit nicht bedroht zu werden. Es sind dabei zum Teil sehr bedeutsame Ergebnisse gewonnen worden. Freilich haben oft genug die kirchlichen Organe und vor allem auch die Fürsten dabei mit allen Mitteln der Gewalt und des Zwangs eingreifen müssen, um die total verrotteten Anstalten zu reformieren. Und auch so ist ein dauerhafter Umschwung im ganzen nicht erfolgt. Es fehlte dem Mönchtum die Möglichkeit, sich abermals durch neue große Ziele und Arbeiten zu verjüngen. Überall war die Welt zu enge geworden. Erst die Wandlungen des 16. Jahrhunderts schufen da, doch nicht für alle, neue Gelegenheiten. Denn die Bewegung, die im 14. und 15. Jahrhundert begonnen hatte, reichte über die Grenze des Mittelalters hinüber und mündete schließlich in den großen Strom der neuen Erhebung des alten Kirchentums, die Gegenreformation, ein. Reformen des 14. und 15. Jahrhunderts.

IX. Der mittelalterliche Kultus. Nach einer Anschauung, die um die Mitte des 3. Jahrhunderts im Westen sich überall im wesentlichen durchgesetzt hat, ist alle Gewalt, mit der Gott die Kirche ausgerüstet hat, im bischöflichen Amt beschlossen und dieser Episkopat selbst nichts anderes als die Fortsetzung des Apostolats, der Gewalt, die Christus seinen Aposteln gegeben hat. Von ihm aus erstreckt sie sich über die Reihen der Apostolische und bischöfliche Gewalt.

Bischöfe, von einem auf den anderen durch die Handauflegung übertragen, so daß eine Kette derselben Gewalt, die apostolische Sukzession, alle ihre Träger von dem ersten bis zum letzten verbindet.

Die Scholastik hat dann in dieser „Kirchengewalt" zwei Gebiete unterschieden, die potestas jurisdictionis, die Regierungsgewalt, und die potestas ordinis oder sacramentalis, die Weihegewalt.

Potestas jurisdictionis.

Zur Regierungsgewalt gehört alles das, was der Kirche von Gott gegeben ist, um sie in seinem Namen äußerlich und innerlich zu leiten, also Vollmacht, Gesetze zu geben und Recht zu setzen, über alle Fragen der christlichen Wahrheit zu entscheiden, sowie endlich Recht zu sprechen in allen strittigen Angelegenheiten, die die Kirche, ihre Personen und ihre Sachen betreffen, und Strafen zu verhängen bei allen kirchlichen Vergehen des Klerus wie der Laien. Unter diese Gewalt fällt alles, was Papsttum und Hierarchie in den großen Kämpfen mit den weltlichen Mächten erstritten haben. Mit derselben Gewalt haben sich die Auseinandersetzungen zwischen dem Papsttum und den Bischöfen befaßt, in denen es sich darum handelte, bei wem von ihnen der Schwerpunkt der Kirche liegen sollte, und dieselbe Gewalt endlich erscheint im Bann als die Vollmacht, von allen Gnadengütern auszuschließen, wie in der Inquisition u. a.

Potestas ordinis.

Die Weihegewalt dagegen ist anderer Art. Sie schließt die Fähigkeit ein, durch das Mittel heiliger Handlungen oder Formeln des Kultus übernatürliche Kräfte auf Menschen wie Sachen überzuführen, um in ihnen ein neues Wesen, besondere Qualitäten zu erzeugen und ihrem Handeln oder ihrem Gebrauch eine besondere Wirkung zu geben. Der Inhaber dieser Weihegewalt trägt die Kräfte, die er da mitteilt, nicht so in sich selbst, daß er sie gleichsam zu eigenem Recht hätte, sondern er ist nur das einzige Mittel, durch das sie von Gott her auf die Welt überströmen können, der Mittler zwischen Gott und seinen übernatürlichen Kräften auf der einen und der Welt mit ihrem bloß natürlichen Wesen auf der anderen Seite. Dazu muß er aber eben die einzigartige Qualität in sich tragen, die ihm nur durch das Mittel der Weihe und der durch sie übertragenen apostolischen Sukzession zukommen kann.

Der Glaube an solche Weihegewalt ist von den heidnischen Religionen frühzeitig an die Kirche übergegangen und dabei im wesentlichen vollständig derselbe geblieben, wenn auch in der Kirche die sakralen Kräfte, die eine persönliche, d. h. sittlich-religiöse, Heiligkeit begründen sollen, an Bedeutung und vor allem durch Augustin an scharfer Ausbildung gewonnen haben.

Denn an sich ist, auch wenn es sich um Menschen handelt, keineswegs immer eine besondere sittliche Verfassung die Bedingung für den Empfang und die Dauer solcher Gnadenkräfte. Es gibt allerdings Gnaden, die persönlich wirken sollen und darum auch an bestimmte persönliche Bedingungen geknüpft sind; das sind die Sakramente, die den Heils-

stand des einzelnen begründen, wiederherstellen und vermehren. Aber es gibt auch andere, die rein dinglicher Art sind und nur dem amtlichen Handeln besondere Kräfte verleihen. Sie haben persönliche Heiligkeit weder unmittelbar zur Folge, noch setzen sie sie für ihren Empfang oder ihren Fortbesitz und ihre Wirkung voraus: sie wird von ihren Empfängern nur verlangt um der heiligen Bedeutung und der übernatürlichen Kräfte willen, die sie nun in sich tragen; aber sie steht in keinem inneren Zusammenhang mit ihrer Amtsgnade. Denn für den Bischof und den Klerus überhaupt gilt schon zum Teil im 3., vollends aber im 4. Jahrhundert der Grundsatz, daß sie diese Amtsgnade auch durch schwere Sünden nicht verscherzen, sondern als unverlierbaren Besitz haben, nach einem Ausdruck, der in seiner ersten Hälfte von Augustin, in der zweiten vom Mittelalter geschaffen worden ist, als character indelebilis.

Wesen des kirchlichen Sakralsystems.

Durch solche Weihen erhält also der Klerus nicht etwa nur sein Amt, sondern auch die einzigartigen Kräfte, die dazu nötig sind und die nur sein Träger an andere weitergeben kann. Durch dieselben Handlungen werden natürliche Dinge, wie das Wasser der Taufe, das Brot und der Wein der Eucharistie zu Trägern himmlischer Kräfte und Substanzen erhoben, Kirchen und alle Gegenstände des Kultus für ihre h. Bestimmung zubereitet, aber auch Felder und Fluren gegen schädliche Mächte gefeit und gesegnet usw. Und wiederum erhalten so Äbte und Äbtissinnen usw., seit Pipin und Karl dem Großen auch Kaiser und Könige einen heiligen Charakter, der ihr Amt und ihre Person dem profanen Wesen entnimmt, auch wenn ihr Wirken nicht dazu bestimmt ist, besondere übernatürliche Kräfte zu vermitteln.

Der primäre Inhaber aller dieser Weihegewalt ist der Bischof. Aber er überträgt einen Teil seiner Vollmachten auf die Presbyter, die er weiht, einen kleineren auf die Diakonen und die nachfolgenden unteren Stufen. Der ganze Klerus wird so zu einem geschlossenen Stand, der durch die Fähigkeit, in seinem sakralen Handeln Kräfte der höheren Welt zu vermitteln, vom Laienstand wesentlich unterschieden ist und darum auch seine besonderen Rechte und Pflichten hat. Von ihm aus aber durchzieht ein Strom übernatürlicher Kräfte die ganze christliche Welt und hält alles zusammen, was zu ihr gehört.

Auch für das Wesen des Kultus und die Bedeutung seiner hauptsächlichsten Handlungen hatte die Scholastik eine im ganzen vollkommen gleichartige Auffassung gefunden, die sich ihrem ganzen System anpaßte, zugleich aber überall an die altkirchliche Vergangenheit wie ihre mittelalterliche Fortbildung anknüpfte. Sie gab den Hauptpunkten ihre feste Deutung und brachte damit auch die praktische Gestaltung zu einem gewissen Abschluß, wenn auch eine förmliche Dogmatisierung vielfach noch fehlte.

Das Zentrum des Kultus bildet immer die Messe mit den beiden großen Wundern, der Wandlung oder Transsubstantiation und dem Opfer.

Eucharistie. Transsubstantiation.

Die Wurzeln des Glaubens an das Mysterium der Wandlung reichen bis in die Anfänge der Kirche hinauf. Aber eine bestimmte Theorie bestand darüber lange nicht. Man sah zwischen Brot und Wein einerseits, Leib und Blut Christi andererseits dieselbe reale Beziehung und Verbindung, wie sie die Religiosität des ausgehenden Heidentums überhaupt in den Mysterien zwischen den Symbolen und den von ihnen abgebildeten übernatürlichen Gaben fand; das Symbol wurde durch die Weihe zum Träger der Kräfte des Symbolisierten. Diese Beziehung wurde aber nur lebhaft vorgestellt und empfunden, nicht klar gedacht. Auch Augustin hatte keine andere Anschauung vom Wesen des Sakraments überhaupt und der Eucharistie insbesondere. Und darum konnte er, dem Spiritualismus seiner höchsten Religiosität gemäß, auch wieder den eucharistischen Genuß seinem ganzen Wert nach durch den Glauben ersetzen: der Glaube bemächtigt sich des himmlischen Gutes, das im Symbol abgebildet ist, auch ohne das äußere Essen und Trinken; er bedarf dessen nicht mehr, wenn er selbst stark genug ist, sich unmittelbar aus dem Himmel zu holen, was im Sakrament verhüllt vorliegt. Andererseits hat aber auch Augustin jene Realistik der liturgischen Sprache vollkommen bewahrt, die so klingt, als ob das symbolisierte himmlische Gut, Leib und Blut, leibhaftig auf dem Altar läge und von den Kultusgenossen mit den Händen gefaßt und mit dem Munde genommen würde.

Auf diesem Punkt blieben die Dinge noch lange. Erst in den theologischen Erörterungen vom 9. Jahrhundert an bildeten sich Schritt um Schritt die neuen Anschauungen, indem das alte schwebende Wesen des Mysteriums sich verfestigte und die realistisch-tönende Sprache der Liturgie in Begriffe gegossen werden sollte. Das hatte zum erstenmal Paschasius Radbert (844 ff.) getan, während ihm gegenüber Ratramnus die spiritualistischen Züge Augustins erneuerte und zugleich an dem alten Sinn des Mysteriums festhielt. Dann hatte im 11. Jahrhundert Berengar von Tours wieder hierher zurückgelenkt, damit aber nur den Anlaß dazu gegeben, daß ihm Lanfrank die realistische Auffassung um so schärfer entgegenstellte und nun eine ganze Reihe von Theologen an ihr weiter arbeitete, bis sie an der Grenze des 11. und 12. Jahrhunderts im wesentlichen abgeschlossen war und auf dem großen Laterankonzil von 1215 die Transsubstantiation zum Dogma erhoben wurde.

Damit war festgestellt, daß durch die Konsekration die Substanzen der Elemente, des Brotes und Weines, verschwinden und dafür die von Leib und Blut eintreten, von den Elementen aber die sinnlich wahrnehmbaren Akzidentien, Gestalt, Farbe, Geschmack usw. zurückbleiben. Mit Leib und Blut, d. h. der Menschheit Christi, ist auch seine und damit die ganze Gottheit untrennbar verbunden, und wenn nun, wie das längst geschah, die konsekrierte Hostie in jeder Kirche auf dem Altar verwahrt wurde, so hatte eben damit die Gemeinde die Bürgschaft, daß Gott selbst in ihr

gegenwärtig sei. Diese Gegenwart des Gottmenschen unter der äußeren Erscheinung von Brot und Wein ist das Sakrament der Eucharistie, das höchste und tiefste Geheimnis der Kirche, das Theologie und Poesie zu preisen nicht müde werden und das noch am Ende des Mittelalters Raphael in seiner Disputa verherrlicht hat als das Wunder, das die irdische und die himmlische Gemeinde forschend und anbetend um sich versammelt.

Also nicht die Kommunion ist das Sakrament; in ihr wird das Sakrament nur empfangen. Man kann in ihr nicht einmal den Hauptzweck des Sakraments finden. Der liegt vielmehr darin, daß der Gottmensch in seiner Kirche leiblich und sichtbar gegenwärtig ist und daß er sich durch die Hand des Priesters opfern lassen kann.

Denn das ist das zweite große Mysterium, das hier erscheint: die beständige Opferung Christi in der Messe, wie sie in der Darbringung der soeben konsekrierten Hostie, ja in der Konsekration selbst vor sich geht.

Das Meßopfer in der alten Kirche.

Auch hier liegen die Wurzeln im höchsten Altertum. Schon im 2. Jahrhundert hieß die Feier allgemein „das Opfer“. Man sah in ihr das von dem Propheten Maleachi (1, 11) für das Ende der Zeiten verheißene „reine Opfer“. Zunächst hatte als dessen Gegenstand das Lob- und Dankgebet gegolten, das der Feier den Namen „Eucharistie“ gegeben hatte und das ja auch bei den Propheten wie in den Psalmen des Alten Testaments als Opfer bezeichnet wird. Aber sehr bald kam noch etwas anderes dazu. Bei der Eucharistie brachten, wie schon I. Kor. 11, 21 ff. zeigt, die Gemeindeglieder Essen und Trinken mit, wovon nachher das „Herrmahl“, die Nachahmung des letzten Mahles Jesu, gehalten wurde. Was davon übrig blieb, gehörte den Armen und Kranken. Damit aber wurden diese Gaben zugleich zu Werken der Barmherzigkeit, also, diesmal besonders nach neutestamentlichem Ausdruck, Opfer an Gott. Wir wissen aber auch schon vom Ende des 1. Jahrhunderts aus Rom, daß der Bischof in der gottesdienstlichen Feier diese Gaben der Gemeinde Gott vortrug und darüber Worte des Dankes und Segens sprach, und dieser Akt hieß insbesondere die „Darbringung“, also das Opfer. Unter jenen Gaben aber waren vorzüglich Brot und Wein, die dann bei der Feier selbst wieder als reale Symbole von Leib und Blut Christi auch kurzweg Leib und Blut hießen. Es ist deshalb kein Wunder, daß man durch weitere Kombination schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts auch von der Opferung von Leib und Blut Christi sprach. Auch hier handelt es sich freilich wieder nicht um einen klaren Gedanken, sondern darum, daß die Stoffe, die zugleich Brot und Wein darstellen, Gott dargebracht werden, sodann aber auch, daß zwischen diesem Opfer und dem geschichtlichen Todesopfer auf Golgatha eine geheimnisvolle Beziehung besteht. Und zugleich bricht doch auch immer wieder der alte Sinn der Eucharistie als eines einfachen Danksagungsaktes durch. Da war es aber eben von besonderer Bedeutung, daß auf der Grenze des 2. und 3. Jahrhunderts das Opfer in erster Linie eine Analogie zum Bittgebet wurde, das noch mehr als das einfache Gebet die Kraft

hatte, auf Gott zu wirken, von ihm Gaben für Lebende und Tote zu erlangen. Damit wurde es vollends der Ersatz für das heidnische Opfer, und daran hat sich dann seine ganze weitere Entwicklung geknüpft.

Das Meßopfer im Mittelalter.

Im Mittelalter ist dieser Entwicklungsgang längst abgeschlossen. An der eucharistischen Feier ist das Opfer durchaus die Hauptsache geworden. Sie heißt missa = missio, von der Entlassung, die am Ende ihrer einzelnen Abschnitte den einzelnen Schichten der Gemeinde, ihren Katechumenen und Büßern und schließlich den Vollbürgern gegeben wurde. Ihr Zentrum und ihre ganze Bedeutung liegen durchaus darin, daß in ihr Christus selbst sich immer aufs neue durch den Priester dem Vater opfert. Und das Wesen, der besondere Stand und die unvergleichliche Hoheit des Priestertums beruht eben darauf, daß ihm die Wandlung der Elemente wie die Opferung Christi anvertraut ist. Das Meßopfer ist immer noch der bedeutsamste Akt des Lobes und Dankes, aber auch das mächtigste Mittel, auf Gott zu wirken. Es sühnt den Zorn Gottes; es erwirkt Gaben, die sonst versagt blieben, schützt gegen leibliche Gefahren, wendet Naturkatastrophen und soziales Unglück ab, verschafft mannigfache geistliche Gnaden und tilgt die zeitlichen Sündenstrafen, nicht bloß der Lebenden, sondern vor allem auch der Abgeschiedenen im Fegefeuer, für die es dargebracht wird.

Die Meßliturgie.

Bei den äußeren Formen des Gottesdienstes, insbesondere der Messe, ist im Mittelalter die Gleichförmigkeit noch lange nicht vollkommen, aber doch wesentlich vor allem dadurch gefördert worden, daß der Einfluß der römischen Formen sich je länger je mehr geltend machte. Die römische Kirche hatte in früheren Jahrhunderten denselben Typus der Meßliturgie besessen, wie das übrige Abendland. Dann aber hatten sich wohl im 4. Jahrhundert stärkere Differenzen eingestellt, deren Entstehung im einzelnen vielfach bestritten ist. Es bildeten sich zwei Haupttypen: der eine hatte seinen Mittelpunkt in Rom und umfaßte Mittel- und Unteritalien samt Afrika; der andere ging von Mailand aus und eroberte Norditalien und alle Länder nördlich der Alpen, hatte aber im einzelnen selbst wieder mancherlei Verschiedenheiten in den einzelnen Ländern und Provinzen. Aber seit dem 7. Jahrhundert insbesondere begann die römische Form auch auf diese Länder zu wirken, und entscheidend wurde auch hier, daß die neue karolingische Dynastie unter Pipin, Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen die römischen Formen für alle h. Handlungen im fränkischen Reich einführte. Damit begann der Siegeszug der römischen Messe. Freilich ist sie auch jetzt nicht vollständig durchgedrungen: nicht nur blieb in Mailand der alte Typus das ganze Mittelalter hindurch in Herrschaft — er besteht noch heute als die ambrosianische Liturgie —, sondern die römische Form hat sich immer nur mit dem älteren Typus eines Landes verschmelzen, ihn also stärker oder schwächer umbilden, nicht aber ganz verdrängen können, um so mehr, als in Rom selbst die Entwicklung auch nicht stillstand, sondern in den Einzelheiten immer weiter ging. So blieb es im ganzen Mittelalter bei Mischformen, bei denen aber doch der gemeinsame Grundstock recht weit reichte.

Ähnlich ging es mit der Geschichte aller übrigen liturgischen Handlungen, ähnlich auch mit der Entwicklung des Festkalenders, nur daß hier bis zum Schluß des Mittelalters immer wieder neue Gebilde auch in den Provinzen entstanden, um sich dann auf beschränkterem Raum oder im Ganzen der Kirche durchzusetzen. Der Herrn- oder Sonntag, dann die kürzere Festzeit der Trauer, das Passah, die gleich darauf folgende fünfzigtägige Freudenzeit der Pentekoste waren die einzigen Feste, die die vorkonstantinische Kirche allgemein gehabt hatte. Seit dem 4. Jahrhundert war das Weihnachtsfest des 25. Dezember dazu gekommen, dem sich vorne die Advents-, hinten die Epiphanienzeit angliederte, so daß damit der abgeschlossene Festkreis der Weihnachtszeit entstand. Der Epiphanientag am 6. Januar hatte dabei selbst wieder eine Wandlung durchgemacht. In der Sekte der gnostischen Basilidianer in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden, hatte er ursprünglich, wie schon der der antiken Mythologie geläufige Name besagt, das Fest der Erscheinung des neuen Gottes, Christus, bedeutet, wie sie sich in der Geburt zu Bethlehem oder in dem Herabsteigen des Christusgeistes in der Jordanstaufe vollzieht oder durch das Sternzeichen, das den Magiern den Weg zeigt, und das erste Wunder Jesu, die Verwandlung von Wasser in Wein, beglaubigt wird. In diesem Sinne, als Geburts- und Tauffest, hatte das Fest denn auch in der katholischen Kirche Eingang gefunden, bis im 4. Jahrhundert — die Zeit läßt sich bisher nicht sicher bestimmen — von Rom aus der 25. Dezember sich als Geburtsfest verbreitete. Nach längerem Schwanken hatte dann die alte Beziehung des Tages zur Erscheinung des Sternes über der Hütte die Grundlage für den neuen Sinn des Epiphanientages, die Huldigung der Magier aus dem Osten, abgegeben, und damit war es vollends in den Weihnachtskreis eingefügt worden.

Der Festkalender.

Weihnachtskreis.

Ähnlich bildete sich die Passahzeit zu einem abgeschlossenen Festkreis, dem später in Deutschland sogenannten Osterkreis, aus. Die Streitigkeiten über die Zeit des eigentlichen Passahfestes, die seit dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts gespielt hatten, fanden in der Entscheidung des Nicänischen Konzils 325 ihren grundsätzlichen Abschluß. Aber immer noch gingen Schwankungen fort, die in dem Gegensatz der römischen und irischen Kirchen (S. 197 f.) noch einmal Gegenstand des Kampfes wurden und mit dem Sieg der römischen Feier endigten. So viel umstritten nun auch die Anfänge der ganzen Passahfeier sind, so ist doch sicher, daß jedenfalls seit dem 4. Jahrhundert der Passahtag selbst der Auferstehung Christi galt, die vorangehende „große“ Woche dagegen als der letzte Abschnitt einer vierzigtägigen Trauer- und Fastenzeit, als die Woche des Leidens begangen wurde, in der sich nun vor allem die beiden Tage heraushoben, an denen das eigentliche Todesleiden Jesu begonnen und sich vollendet hatte und die im späteren deutschen Mittelalter als Gründonnerstag und Karfreitag bezeichnet wurden.

Osterkreis.

Der dritte Festkreis, Pfingsten, ist aus der ehemals fünfzigtägigen Zeit der Pentekoste erwachsen. Auch hier ist das 4. Jahrhundert dafür ent-

Pfingstkreis.

scheidend geworden, daß sich der vierzigste und fünfzigste Tag zu besonderen Festen entwickelten und als die Tage der Himmelfahrt und der Ausgießung des Geistes gefeiert wurden.

Alle diese Festzeiten und ihre hervorragenden Tage hatten schon in der alten Kirche ihre besonderen Riten und Gebräuche bekommen, die den Abschnitten des Kirchenjahres immer wieder ihre besondere Farbe gaben und eine reiche Abwechslung des äußeren Zeremoniells zur Folge hatten. Und es war nur natürlich, daß sich damit namentlich im Mittelalter volkstümliche Sitten verknüpften, wie sie mit den Jahreszeiten zusammenhingen.

Trinitatis und Fronleichnam.

Im Mittelalter traten dann weitere Feste hinzu, die sich, wie das ja schon in der alten Kirche der Fall gewesen war, von einzelnen Punkten aus verbreiteten: so das Trinitatisfest, das sich besonders seit dem 11. Jahrhundert durchzusetzen begonnen hatte und 1334 durch Johann XXII. für die ganze Kirche eingeführt wurde, so auch das Fronleichnamsfest als Fest des Sakraments der Eucharistie, d. h. der Gegenwart Christi in der Hostie, das von Lüttich aus (1246) begehrt, durch Urban IV. 1264 eingeführt wurde und dann allmählich durchdrang.

Heiligentage und Marienfeste

Diesen Festen, die sich alle unmittelbar oder mittelbar auf die Person Christi beziehen, waren aber schon in der alten Kirche die Heiligentage an die Seite getreten. Auch hier hatten die Märtyrer den Vortritt. Ihre Sterbetage wurden hier und da schon während der Verfolgung aufgezeichnet. Dazu waren in der nachkonstantinischen Zeit Feste gekommen, die an sich der Person Christi galten, bei denen aber auch seine Mutter eine Rolle spielte und die dadurch zugleich Marienfeste wurden: das Fest der Darstellung Christi im Tempel (Hypapante, Mariä Reinigung, Lichtmeß usw.), das Fest der Verkündigung u. a. Und daran schloß sich nun im Laufe des Mittelalters eine ganze Reihe selbständiger Marienfeste, die mit Jesu Leben zumeist gar nichts mehr zu tun hatten.

Ebenso hatten sich schon in der nachkonstantinischen Zeit die Heiligentage stark erweitert: die Apostel und Asketen, bedeutende Bischöfe und Lehrer waren zu den Märtyrern hinzugekommen. Es waren großenteils zunächst Heilige einer bestimmten Gegend, und häufig stellten sie die Fortsetzung oder Umgestaltung alter Götter und Heroen dar, die als christliche Heilige ihre alte Anziehungskraft, ihre Feste und ihren Kultus behalten konnten und nun doch nicht mehr gefährlich waren. Je mehr sich dann ein solcher Heiliger auch fernerhin als Wundertäter bewährte, um so weitere Gebiete eroberte er sich. Denn die Heiligenverzeichnisse und die Kalendarien der einzelnen Kirchen wurden ausgetauscht, und auch hier wirkte im Abendland vor allem die römische Kirche mit ihren Heiligen.

Die Heiligen des Mittelalters.

Im eigentlichen Mittelalter kamen dann von überallher weitere Heilige und Heiligenfeste. Die volkstümliche Kanonisation, d. h. der Glaube eines bestimmten Kreises an den Heiligencharakter eines Verstorbenen, blieb bestehen, auch nachdem Alexander III. aus Anlaß eines besonderen Falles

1170 die Heiligsprechung dem Papsttum vorbehalten hatte. Aber dazu kamen freilich die großen universalen Heiligen, die durch päpstlichen Spruch der ganzen Kirche zuerkannt wurden: die großen Ordensstifter und Wundertäter, Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi, Dominikus, Antonius von Padua u. a., große Theologen wie Thomas von Aquino, asketische und mystische Frauen wie Klara Scifi, die Freundin Franzens von Assisi, Katharina von Siena (gest. 1380) usf. Unverkennbar bekommen dabei die großen Orden immer mehr den Hauptanteil: sie hatten den Vorzug, für ihre bedeutenden Persönlichkeiten mit dem ganzen Gewicht ihres Einflusses beim Papst die Heiligsprechung und nachher überall in ihrem Bereich bei den Gläubigen auch die tatsächliche Verehrung durchsetzen zu können.

Wenn sich schon mit den christlichen Hauptfestzeiten volkstümliche, etwa an die Jahreszeiten sich anschließende Gedanken und Gebräuche verbanden, so war das mindestens im selben Maß bei den älteren Heiligentagen der Fall, die ja von Anfang an zum Teil auf Tage verlegt worden waren, an denen schon in heidnischer Zeit Feste gefeiert worden waren. So haben auch einzelne Heilige, wie Johannes der Täufer, Martin von Tours, Nikolaus u. a., durch ihre Tage ihre volkstümlichen Beziehungen zu bestimmten Jahreszeiten bekommen. Vor allem aber greifen sie in das Wirtschafts- und Verkehrsleben ein, indem ihre Feste zu Markttagen oder Terminen für Zinsen und andere Abgaben werden.

Datierung nach christlichen Festen.

So prägt sich die Bedeutung des kirchlichen Kalenders in allen Angelegenheiten der Christenheit aus, und es ist höchst bezeichnend und ein Spiegelbild für die kirchliche Art der ganzen mittelalterlichen Kultur, daß auch das bürgerliche Jahr meist nicht mit dem 1. Januar, der römischen Zeitrechnung, sondern mit christlichen Festen, Weihnachten oder Mariä Verkündigung, ja sogar mit dem wechselnden Osterfest beginnt, daß Urkunden und Ereignisse in der Regel nicht nach dem bürgerlichen, sondern nach dem kirchlichen Kalender datiert wurden, wobei ein Heiligentag oder ein anderes Fest oder ein bestimmt bezeichneter Sonntag den Termin abgab, von dem aus man die nächstfolgenden Tage benannte.

Tageszeiten. Kanonische Stunden.

Derselbe Einfluß macht sich aber, wenn auch in geringerem Maß, bei den Tageszeiten geltend. Aus der alten Kirche stammten die Gebetsstunden, die, über den Tag zerstreut, ihn zugleich einteilten. Dieser „kanonischen Gebetsstunden“ waren es am Ende der römischen Zeit sieben: Nokturn, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper und Komplet. Vor allem in den Klöstern und Stiftern haben sich diese Stundengebete zu längeren Gottesdiensten entwickelt, deren Formen wiederum eine ähnliche Geschichte haben wie die Meßliturgie. Dieser „Chordienst“ bildete einen Hauptteil der Pflichten ihrer Insassen. Aber auch der Pfarrklerus, der zunächst nur zu privatem Breviergebet verpflichtet war, hat es in den Städten gegen Ende des Mittelalters, als der Klerus immer zahlreicher wurde, vielfach in öffentlichem Gottesdienst im Chor verrichtet. Und daß ein Teil der Tages-

einteilung, der damit zusammenhing, vor allem durch das Glockenzeichen, das zu jenen Stunden einlud, auch tief ins Volk eingedrungen ist, bezeugen noch heute Ausdrücke wie Siesta, after-noon, Vesper.

Entstehung des Parochialkirchenwesens.

X. Die religiöse Volksunterweisung, die Sekten und die kirchlichen Zwangsmittel. Im Altertum hatte der ganze Bereich, über den sich die Gewalt eines Bischofs erstreckte, eine im wesentlichen unterschiedslose Größe gebildet. Alle seine Kleriker, die in der Stadt, wie die, die er nach außen entsandte, waren immer Kleriker seiner Kirche geblieben, denen er die Einkünfte aus alledem anwies, was aus seinem Gebiet ihm zufiel. In der germanischen Zeit begann sich dann aber die Diözese zu gliedern. Es bildeten sich bestimmte Bezirke, in deren Mittelpunkt die Parochialkirchen standen, die gegenüber den anderen kleinen Landkirchen, den sogenannten Oratorien, eine privilegierte Stellung hatten. An ihnen allein durften an hohen Festen Predigt und Messe, an ihnen allein die jährliche Taufe gefeiert werden; an sie auch gingen die Zehnten der umliegenden Besitzer, soweit sie Sitte geworden waren. Aber diese Kirchen und ihre Bezirke machten im karolingischen Zeitalter einem anderen System Platz, das aus dem Eigenkirchenwesen erwuchs, indem die Grundherren mehr und mehr die Vorrechte der alten Parochialkirchen für ihre Eigenkirchen an sich rissen und zugleich ihre Hintersassen zwangen, alle geistlichen Handlungen, die mit Abgaben verbunden waren, an ihren Kirchen zu nehmen und die Zehnten, die seit Pipin und Karl dem Großen gesetzlich geworden waren, dahin zu entrichten. Mit Hilfe der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit gelang es meistens, auch angrenzende Gebiete an solche neue Parochialkirchen zu binden. In den Städten aber entwickelte sich derselbe Zustand, entweder im Anschluß an die Kathedralen und Stiftskirchen (d. h. die älteren Parochialkirchen) oder wie auf dem Lande aus der Politik der Grundherren, denen die Stadt oder der Markt gehörten.

Die Motive jener grundherrlichen Praxis waren an sich durchaus selbstsüchtig. Der Grundherr zog aus den reicheren Einkünften für sich selbst weitgehende Nutzungen. Aber doch erwuchs so eine neue, wenn auch sehr ungleichmäßige Gliederung der Diözesen, und zwischen dem einzelnen und der Pfarrkirche samt ihrem Klerus bildete sich ein Band, das neben manchem Schaden den Nutzen hatte, daß der Pfarrer sein festes Arbeitsgebiet besaß, für das er verantwortlich war. In diesen Parochien hatte der Pfarrer die Seelsorge im weitesten Sinn und alles, was sie erforderte, zu verrichten, also vor allem die Sakramente zu spenden, die Pfarrmessen zugunsten der Pfarrkinder zu halten, Predigt, kirchlichen Unterricht und persönliche Seelsorge zu treiben.

Von den Aufgaben der Pfarrer, die sich speziell auf die religiöse Bildung des Volkes bezogen, treten vor allem zwei hervor: Predigt und Katechese, beide ein Erbteil der alten Kirche.

Die Predigt war in den Anfängen des Mittelalters stark verfallen, aber nie erloschen. Karl der Große machte sie den Bischöfen wie den Pfarrern zur Pflicht. Allein es fehlte in den ersten Jahrhunderten ganz an selbständigen Predigern. Auch die lateinischen Mustersammlungen, die für die Priester veranstaltet und von ihnen natürlich für die Gemeinden erst übersetzt wurden, verarbeiteten im wesentlichen nur patristische Erzeugnisse und hielten sich auch so auf ganz kunstloser Stufe. Predigt.

Erst im 12. Jahrhundert nahm die Predigt zunächst in Frankreich wieder einen Aufschwung. Die neuen reicheren, geistigen und religiösen Bedürfnisse und der erhöhte Eifer des reformierten Klerus wirkten dabei zusammen. Es waren vor allem die regulierten Chorherren, die sie trieben. Auch Laien traten auf: die waldensische Bewegung ist daraus entstanden, und gerade um ihretwillen wurde nun seit Ende des 12. Jahrhunderts und endgültig auf dem Laterankonzil von 1215 das Recht zur Predigt an besondere kirchliche Erlaubnis gebunden, eine Bedingung, durch die tatsächlich die Laien künftig ausgeschlossen wurden. Im 13. Jahrhundert traten aber die neuen Bettelorden mit besonderem Erfolg gerade in diese Arbeit ein, und nun folgte die Blütezeit der volkstümlichen Predigt in allen Ländern. In Deutschland war sie im 13. Jahrhundert vor allem vertreten durch die Minoriten David von Augsburg († 1271) und Berthold von Regensburg († 1272), im 14. Jahrhundert durch Dominikaner wie Tauler und Seuse († 1361). Aber erst im Verlauf des 15. Jahrhunderts fand — wenigstens in Deutschland — auch in den Pfarrkirchen die Predigt reichere Pflege: fast überall in den Städten wurden, da die Pfarrer selbst diesem Teil ihrer Amtsaufgaben meist nicht gewachsen waren, von den Bürgerschaften oder einzelnen geistlichen oder weltlichen Personen Predigerpfründen gegründet und an besonders dazu ausgebildete, vielfach mit akademischen Graden versehene „Prädikanten“ gegeben.

Der Inhalt der Predigt war zu den verschiedenen Zeiten verschieden. In den ersten Jahrhunderten diente sie vor allem der Einprägung des Glaubens und der kirchlichen und sittlichen Forderungen: sie war darum auch meist trocken und nüchtern lehrhaft. Allmählich aber, besonders seit dem 13. Jahrhundert, geht sie mehr und mehr auf alle Stimmungen und Erscheinungen der Zeit ein. Die Lehren und Gebote der Kirche einzuprägen, bleibt freilich immer ihre erste Aufgabe. Aber sie führt dabei immer mehr auch in die einzelnen Ziele und Mittel des frommen Lebens ein. Sie treibt alle neuen Formen der Frömmigkeit von der hohen Mystik bis zum Rosenkranz und Ablaß. Sie stellt sich in den Dienst der päpstlichen Politik und der Ordenseifersucht und wird die Richterin der einzelnen Stände und ihrer Sitten. Sie findet die innigsten Töne und gebraucht die derbsten Mittel; sie prunkt mit der spitzfindigsten Dialektik und verschmäht nicht die vulgärste Burleske.

Neben der Predigt steht die Katechese. In der alten Kirche hatte sie die Taufkandidaten auf die Taufe vorzubereiten gehabt. Als ihre Katechese: Symbol und Vaterunser.

Grundlage hatte das apostolische Symbol gedient: sein Lehrinhalt war in den Wochen vor der Taufe erläutert, sein Wortlaut erst ganz zuletzt übergeben worden. Eine reiche Literatur der Symbolerklärung war daraus erwachsen. Aber seit der Herrschaft der Kindertaufe hörte der Katechumenat alten Stils in den germanisch-romanischen Volkskirchen auf und lebte nur noch in den Missionen an der Grenze fort. Dafür trat nun um so mehr das Bedürfnis ein, die jungen und alten Christen im Glauben zu unterrichten. Freilich war hier nicht viel zu erreichen: man hatte mit der höchst mangelhaften Kenntnis des Christentums bei ganzen Völkern, mit weit ausgedehnten Parochien, verhältnismäßig wenigen und der Hauptmasse nach schlecht genug gebildeten Priestern zu rechnen. Karl der Große verlangte daher zunächst nur, daß die Hauptformeln des Christentums, Symbol und Vaterunser, auswendig gelernt würden. Die Bischöfe hatten bei ihren Visitationen darüber zu wachen, daß jedermann sie lernte; die Eltern und besonders die Paten waren vor allem für die Kinder verantwortlich.

Zehn Gebote, Ave Maria u. ä.

Mit diesem Grundstock des Symbols und des Vaterunsers verbanden sich im Lauf der Zeit noch weitere Stücke. Seit dem 13. Jahrhundert kam, von den Bettelorden emporgetragen, das Ave Maria auf, dazu die Gebete vor und nach dem Essen (Benedicite und Gratias), vor dem Schlafengehen u. a. Die neue Beichtsitte und — seit 1215 — die Beichtpflicht machten es nötig, die Gemeinden, insbesondere auch die Kinder, die ja schon in jungen Jahren jener Pflicht unterstanden, auch über die Sünden zu unterweisen. Anfangs geschah das durch Verzeichnisse der Hauptsünden u. a., später, insbesondere seit dem 13. Jahrhundert, auch durch die zehn Gebote.

Der Hauptnachdruck fiel bei allen diesen Dingen auf das Auswendiglernen: im Haus, in der Schule, in der Kirche sollte es getrieben werden. Gedächtnisverse, bildliche Darstellungen und seit der Erfindung des Buchdrucks Tafeln mit dem Text, die in den Kirchen aufgestellt wurden, dienten diesem Zweck. Vor allem aber wurden, mindestens in einem großen Teil Deutschlands, nach jeder Predigt mit dem Sündenbekenntnis (der „offenen Schuld") Symbol, Vaterunser, zehn Gebote und Ave Maria durch Gemeinde und Priester laut gesprochen.

Man war aber auch bestrebt, das eingehendere Verständnis dieser Stücke und der christlichen Lehren überhaupt zu fördern. Namentlich war hierzu die Predigt bestimmt. In der Fastenzeit insbesondere wurde über das Symbol, im Zusammenhang mit der österlichen Beichte und Kommunion über die Sakramente der Buße und Eucharistie, zu anderen Zeiten über den Dekalog gepredigt. Aber auch sonst waren die Pfarrer verpflichtet, jene Formeln zu erklären; insbesondere sollte seit dem 12. Jahrhundert die vordringende Häresie durch die Kenntnis des Symbols bekämpft werden. Wiederum erwuchs dafür seit dem 12. Jahrhundert eine gelehrte, seit der Erfindung des Buchdrucks eine volkstümlich

erbauliche Literatur von zum Teil hoher Gesinnung. Doch konnten auch diese volkstümlichen Schriften nur in verhältnismäßig enge Kreise dringen, und mindestens auf dem Land scheint es im besten Fall bei einem gewissen Maß von Auswendiglernen geblieben zu sein. Einen wirklichen Unterricht darüber wird es doch nur in sehr beschränktem Umfang gegeben haben. Ein regelmäßiger Religionsunterricht bestand nicht. Die lateinischen Schulen an den städtischen Pfarrkirchen, wie sie in Deutschland seit dem 13. Jahrhundert langsam, im 15. Jahrhundert rasch und zahlreich aufkamen, dienten für den Elementar- und Lateinunterricht, die einfachen, meist privaten, „deutschen" Schulen, die am Ende des Mittelalters daneben in den Städten, selten auch auf dem Land bestanden, dem Elementarunterricht allein. Die „Religion" bildete bei ihnen kein Fach. Trotzdem hielten namentlich jene städtischen Pfarrschulen ihre Kinder in nächster Verbindung mit der Kirche: von Anfang an hatten sie vor allem auch den Zweck, die Singchöre, die sonst nur Kloster- und Stiftskirchen besaßen, für den Gottesdienst zu schulen. Die Schüler hatten also ihren ständigen und umfänglichen kirchlichen Dienst.

Daneben waren freilich mit diesem Schülerleben besondere Gefahren verknüpft, weniger wohl vielleicht durch den Bettel, der doch für viele das Hauptmittel des Lebensunterhalts war, als durch das vielfach unbeständige und heimatlose Vagantenleben und seine Auflösung aller Zucht. Es gehört daher zu den schönsten Leistungen des ausgehenden Mittelalters, daß gerade hier die Brüder des gemeinsamen Lebens (S. 244) ihre ganze Arbeit einsetzten, um durch ihre Erziehungstätigkeit ein Gegengewicht zu schaffen.

Aber die kirchliche Arbeit des Pfarramts war längst nicht mehr die einzige, die auf das Volk geistlich zu wirken suchte. Seit dem Ende des 10. Jahrhunderts begann unvermerkt und langsam, seit dem 12. Jahrhundert rasch und auf weitem Raum in halb Europa die Verbreitung der Katharer und Waldenser, ihrer Mission und ihrer Seelsorge.

Katharer und Waldenser.

Beide Sekten stellen eine Art Konkurrenz zu der kirchlichen Hierarchie und ihrer geistlichen Arbeit dar; sie wollen sie ersetzen, weil sie nicht mehr imstande ist, den Weg zur Seligkeit zu führen. Die Katharer sind in Thrazien unter einer aus dem äußersten Osten des griechischen Reichs dorthin verpflanzten Bevölkerung entstanden, haben sich dann in der südslawischen Bevölkerung zunächst in Bulgarien verbreitet und sind seit dem 10. und 11. Jahrhundert auf den Wegen des Handels nach Oberitalien und von da weiter nach Süden und Norden gedrungen. Die Waldenser gehen auf einen Lyoneser Kaufmann Waldes zurück, der in den siebziger Jahren des 12. Jahrhunderts durch die Aussendungsrede Jesu an seine Jünger (Matth. 10) gewonnen, sich mit Genossen und Genossinnen verband, um innerhalb der Kirche Bußpredigt zu treiben, dann aber sich durch das kirchliche Verbot genötigt sah, dem göttlichen Befehl, den er aus Matth. 10 vernommen

hatte, auch gegen den Willen der kirchlichen Obern gehorsam zu bleiben und neben der Bußpredigt zugleich die eigene Verwaltung des Bußsakraments zu übernehmen. Die Stiftung des Waldes hat sich bald in zwei große Zweige geschieden, den französisch-spanischen und den italienisch-deutschen, die im einzelnen mancherlei Unterschiede, im großen ganzen aber trotzdem dieselbe Eigenart aufweisen.

Auch die beiden großen Sekten sind vielfach verschieden. Die Katharer verleugnen nicht die orientalisch-dualistischen und phantastischen Einflüsse, die bei ihrer Entstehung mitgewirkt haben. Sie sind strenge Dualisten; ihre „Vollkommenen" leben in bitterster Askese der Enthaltung. Die Waldenser haben durchweg einfache, nüchterne Art und sind nicht eigentlich asketisch. Aber beide haben auch wieder starke gemeinsame Züge, wie sie teils in den alten Grundlagen des katholischen Christentums und Kirchentums, teils in dem gemeinsamen Gegensatz gegen seine jetzige Entwicklung begründet sind. Beide haben ihre Hierarchie, die von der Kirche so genannten „Vollkommenen" (perfecti), die ihre „Gläubigen" mit sakramentalen und anderen geistlichen Handlungen bedienen. Und wie die kirchliche Hierarchie ihr Recht und ihre innere Ausrüstung dazu aus dem Apostolat ableitete, der sich in ihr fortsetzte (S. 245 f.), so war es auch bei den beiden Sekten. Nur daß sie sich nicht einfach mit der rituellen Übertragung jener Fähigkeiten in der Weihe begnügten, sondern an ihre Apostel die Anforderung apostolischen Lebens in der Weise stellten, daß, wenigstens bei den Katharern und dem italienisch-deutschen Zweig der Waldenser, von ihrer Erfüllung auch der Fortbesitz jener Fähigkeiten abhing. Beide setzten denn die apostolische Lebensweise in das arme, ehe- und heimatlose Leben, wie es die Apostel Jesu nach den Vorschriften in Matth. 10 geführt haben sollten; zum Teil wurden dabei auch die äußerlichen Formen der Tracht und Kleidung ausdrücklich aufgenommen, waren aber unter der Verfolgung bald nicht mehr durchzuführen. Beide Sekten verwarfen ausdrücklich das ganze System der äußeren Macht, des Regiments und der Rechtsbildung in der katholischen Kirche. Die Katharer und die italienisch-deutsche Hälfte der Waldenser verwirft auch das gesamte System des Kultus, die Kirchen, die Sakramente, den ganzen Apparat des Sakralwesens. Die apostolische Wanderseelsorge soll das einzige sein, und sie organisiert ihre Gläubigen nicht in festen Gemeinden, sondern sucht nur die einzelnen und die Häufchen, die sie gewonnen hat, auf, um sie geistig zu versorgen. Dafür sollen dann die Gläubigen ihren Aposteln Herberge und die Zehrung, deren sie bedürfen, reichen, bei den Katharern auch eine Art religiöser Verehrung leisten, die auf ihrem heiligen Charakter beruht. Die Hauptaufgabe der Apostel ist bei beiden die Absolution, die Vergebung der Sünde kraft apostolischer Gewalt. Daneben haben sie noch eine Art Kommunion und sonstige rituelle Handlungen von untergeordneter Bedeutung. Die Katharer haben dabei eine streng dualistische Lehre von einem Reich des Lichts und der Finsternis,

von der jedoch schwerlich mehr an die Gläubigen gekommen sein wird, als die praktische Folgerung, daß die wirkliche Erlösung nur durch die strenge Enthaltung von allen Werken und Dingen der Finsternis, also insbesondere durch schweres Fasten erreicht werden könne, so daß das Lichtreich sich nur den Aposteln unmittelbar nach dem Tode, den Laien dagegen erst durch deren Vermittlung und auch da erst auf dem Weg schmerzhafter Seelenwanderung öffne. Eine solche komplizierte Lehre fehlt bei den Waldensern vollkommen. Sie prägen ihren Gläubigen nur größere Stücke des Alten und Neuen Testaments ein, lehren sie reichliches Vaterunserbeten und einfache Sittenregeln, in denen, wie auch bei den Katharern, das Verbot des Tötens, Schwörens und Lügens besonders hervortritt.

Es kann kein Zweifel sein, daß der Hauptgrund des Erfolgs dieser beiden Sekten in dem Kontrast lag, der zwischen der Lebensart ihrer Apostel und dem Zustand des kirchlichen Klerus bestand. Das apostolische Leben in seinem ganzen, bei den Katharern noch durch strenge Askese verstärkten Eindruck auf der einen, die Richtung auf Herrschaft und die vielfach üppige und ungeregelte Lebensweise des kirchlichen Klerus auf der anderen Seite stachen grell voneinander ab. Der gewaltige Eindruck, den bald darauf im 13. Jahrhundert die Armut und Schlichtheit der Bettelorden auf das Volk machte, erscheint nur wie eine Fortsetzung dessen, was an den Sekten geschehen war, wie denn ja auch bei jenen Orden, insbesondere bei dem des h. Franz, derselbe Gedanke des apostolischen Lebens und Berufs nach Matth. 10 die Richtung gegeben hat.

Die Bettelorden als Waffe gegen die Häresien.

In den Bettelorden hat die Kirche übrigens in der Tat zugleich eine neue Waffe gegen die Häresien bekommen. Die Stiftung des Dominikus ist ja unmittelbar dem Gedanken entsprungen, die Ketzer mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Aber auch die des Franziskus ist sehr bald für denselben Dienst in Anspruch genommen worden. Daß sich Predigt, Seelsorge und kirchliche Tätigkeit überhaupt mit dem apostolischen Lebensideal verbanden, war in der Tat die Kraft dieser Orden in ihrer Blütezeit. Nur ist dieses Ideal bloß kurze Zeit die Signatur der Orden als ganzer geblieben. Aber wie wirksam es immer wieder war, zeigt die Tatsache, daß, so oft sie aus ihrer weltförmigen Entwicklung heraus sich wieder den alten Idealen und Zuständen zuwandten, ihnen der Erfolg jedesmal sicher war; so bei den sogenannten Spiritualen des Minoritenordens, die am Anfang des 14. Jahrhunderts aus dem Verband des Ordens ausscheiden mußten und dann freilich nur noch auf kleinem Raum ihre von allen Seiten bekämpfte Stellung behaupten konnten, so auch bei den Reformen vom Ende des 14. Jahrhunderts an, so endlich in den „armen Priestern“ und „Lollharden“, die auf Grund desselben Ideals, das in Matth. 10 seinen Ausdruck gefunden hatte, am Ende des 14. Jahrhunderts durch Wiklif von England ausgeschickt wurden. Immer wieder tritt eben zutage, daß das Volk oder mindestens ein guter Teil von ihm ein Ideal von

Die Lollharden Wiklifs.

Priestertum im Herzen trägt, das sich nicht in dem Besitz einer höheren Weihe, eines besonderen privilegierten Rechts und der Verpflichtung zur äußeren Ehelosigkeit erschöpfte.

Mit geistlichen Mitteln war daher der Kampf gegen die Konkurrenz dieser Sekten nicht durchzuführen. Und in welchem Maß die Kirche den Anspruch erhob und durchsetzen konnte, das alleinige Recht auf Regelung der Weltanschauung, des Glaubens und der Sitte, ja das Monopol der Kultur überhaupt zu besitzen, tritt vor allem in der ungeheuren Entwicklung der Macht- und Zwangsmittel zutage, die sie nicht nur bei ihrem Klerus und Mönchtum, sondern auch in der Laienwelt dafür aufwenden konnte.

Kirchliche Mittel gegen die Häresie.

Als die ersten Spuren der katharischen Häresie hervortraten, hatte sich zunächst überall im Volk die alte Anschauung erneuert, daß solche Sekten mit Zauberei verbunden seien. Gerade darum hatte man im Volk gegen ihre Mitglieder Todesstrafe, und zwar durch Verbrennung, verlangt. Bald aber, noch im 11. Jahrhundert, trat wenigstens in Italien, dem südlichen Frankreich und Spanien diese volkstümliche Erregung zurück. Dafür aber tauchte nun um so mehr die Frage auf, wie sich die Kirche selbst verhalten sollte.

In dieser Beziehung konnte nun kein Zweifel sein, daß die Kirche ihre eigenen Mittel gegen die Häresie anzuwenden habe, außer ihrer Lehrautorität und der seelsorgerlichen Tätigkeit vor allem den Bann und die Zwangsbuße. Um das alles durchzuführen, stand den Bischöfen schon seit dem karolingischen Zeitalter insbesondere das Sentgericht zur Verfügung. Karl der Große hatte einst die ältere bischöfliche Visitation, den Sent (synodus) zu einer regelmäßigen Einrichtung erhoben, und aus ihr hatte sich dann noch im 9. Jahrhundert das Sentgericht entwickelt. Hier wurde unter der Leitung des Bischofs oder seines Vertreters in öffentlichem Verfahren nach allen kirchlichen und von der Kirche in besonderem Maß bekämpften Sünden und Vergehen gefahndet und über sie Gericht gehalten, und die Pfarrkinder selbst waren verpflichtet, alles, was ihnen davon bekannt geworden war, anzuzeigen. Die Sentgerichte haben namentlich in den ersten Jahrhunderten der Christianisierung bedeutende Dienste geleistet und dazu geholfen, die Reste des Heidentums zu zerstören und kirchliche Sitte zu begründen und durchzusetzen. Sie haben sich aber auch, freilich vielfach in sehr zerfallenem Zustand, als Zuchtgerichte bis ans Ende des Mittelalters und zum Teil noch länger erhalten. Am Anfang des 16. Jahrhunderts bestehen sie noch in einem großen Teil Europas, in Deutschland namentlich im Westen und Norden, so daß die lutherischen Kirchen des 16. Jahrhunderts den Versuch machen konnten, sie zu reformieren und in ihren Dienst zu stellen.

Sentgericht.

Zu den Obliegenheiten dieser bischöflichen Sentgerichte nun hatte von jeher auch gehört, die Häresien aufzuspüren und zu bekämpfen, und wie nun die großen volkstümlichen Sekten aufkamen, sich verbreiteten und in einzelnen Gegenden von Südfrankreich fast den Bestand der Kirche

bedrohten, da suchte man dieses Mittel zu verschärfen, indem z. B. Lucius III. 1184 den Bischöfen die jährliche Visitation aller verdächtigen Pfarreien befahl und sie bei nachlässiger Erfüllung ihrer Pflicht mit Absetzung bedrohte. Aber erst Innocenz III. verschaffte dieser Vorschrift allgemeine Geltung. Er war es denn auch, der auf dem Laterankonzil von 1215 den Kanon hinzufügte, der für jedermann die jährliche Beichte vor seinem Parochus vorschrieb, und damit ein weiteres Mittel der Kontrolle schuf. In den nachfolgenden Jahrzehnten aber wurde dann dieses System der Überwachung und Aufspürung, des Sentgerichts und des Beichtzwangs, in dem gefährdetsten Gebiet, Südfrankreich, zunächst durch Synoden immer weiter ausgebaut. Als man aber auch damit, so wenig als mit dem entsetzlichen Mittel des Kreuzzugs, zum Ziel kam, griff wiederum das Papsttum ein: Gregor IX. stellte seit den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts neben den Organen des bischöflichen Sentgerichts überall in den bedrohten Gegenden seine eigenen Inquisitoren auf, und damit erst beginnt die Geschichte der Inquisition im eigentlichen Sinn als eines päpstlichen Instituts. Sie führt den besonderen Namen der Inquisitio haereticae pravitatis. Unermüdlich haben die Päpste des 13. Jahrhunderts daran gearbeitet, diese Waffe immer furchtbarer auszugestalten. Zu Inquisitoren wurden vor allem Bettelmönche bestellt. Der kanonische Strafprozeß erhielt für diesen Zweck, namentlich im Beweisverfahren, besondere Bestimmungen, bei denen alles darauf ankam, Schuldige zu schaffen. Die Folter spielte hier ihre schreckliche Rolle: sie ist erst durch die Päpste zu der allgemeinen Herrschaft im geistlichen und weltlichen Prozeß gekommen. Und zugleich wurden auch die Strafen für Häresie endgültig geregelt.

Päpstliche Inquisition.

Hier war die Entwicklung ihre eigenen Wege gegangen. Überall war von geistlicher Seite im Lauf des 12. Jahrhunderts verlangt worden, daß der kirchlichen Verurteilung eines Häretikers die weltliche Gewalt ihre Maßregeln nachfolgen lasse: in Italien und Südfrankreich wurde der weltliche Bann, d. h. Gefängnis, Gütereinziehung und Verbannung, dagegen in Nordfrankreich insbesondere die Todesstrafe gefordert. Aber doch war das zunächst nur Sitte, nicht Recht. Erst nach der Eroberung des Toulousain durch die Kreuzfahrer hat der neue Herr, Ludwig VIII., 1226 hier die gesetzliche Todesstrafe eingeführt, und wenige Jahre darauf geschah dasselbe durch Papst Gregor IX. und Kaiser Friedrich II. Schritt für Schritt in allen ihren Ländern, in Italien und Deutschland. So stand seither in der ganzen abendländischen Kirche für hartnäckige Ketzer die gesetzliche Todesstrafe fest. Von den Reuigen wurden die „Vollkommenen“ in der Regel zu ewigem Kerker, die Gläubigen zu gelinderen Strafen begnadigt, im Rückfall aber beide unter allen Umständen verbrannt. Die Gründe, die für diese Praxis angeführt werden, sind höchst bezeichnend: abgesehen davon, daß es sich um das schwerste Vergehen gegen Gott und den heiligen Glauben handelt, ist es vor allem Pflicht der Kirche, die übrigen

Strafen für die Ketzer.

Gläubigen gegen Ansteckung zu sichern; daher die lebenslängliche Einkerkerung der Apostel und die Hinrichtung der Rückfälligen, bei denen auch eine neue Buße keine Bürgschaft der Zuverlässigkeit mehr bietet.

Zwangsmittel gegen die weltlichen Gewalten.

Hätte nun die Kirche nur ihre geistlichen Mittel gehabt, so hätte sie diese Kampfesweise schwerlich ganz durchführen können. Dies war nur möglich, wenn ihr die weltliche Zwangsgewalt von der Aufspürung und Vorführung bis zur Vollstreckung des Todesurteils zur Verfügung stand. Und dazu hätte sie schwerlich immer die Unterstützung der weltlichen Gewalten gefunden: Bann und Interdikt — die von oben befohlene Einstellung des Gottesdienstes an einzelnen Orten und in ganzen Ländern — waren doch schon zum Teil stumpf geworden. Aber seitdem Innocenz III. den Grafen von Toulouse, der sich allen Zwangsmaßregeln gegen seine ketzerischen Untertanen widersetzt hatte, durch das Mittel eines greuelvollen Kreuzzugs bezwungen und seine Länder an andere Herren gegeben hatte, und seitdem es päpstliches Recht war, daß gegen jede weltliche Gewalt, die sich dem Schalten der Inquisition widersetzte oder auch nur die weltliche Hilfe versagte, dieselben Mittel aufzurufen seien, seitdem konnte in dieser Zeit des Höhepunkts der päpstlichen Macht niemand mehr daran denken, sich der Inquisition entgegenzustellen.

Verbreitung der Inquisition.

Freilich ist sie darum nicht gleichmäßig in allen Ländern aufgerichtet worden. In Deutschland hat sie nur kurze Zeit unter Konrad von Marburg (1231—1235) und dann wieder im 14. Jahrhundert unter Karl IV. eine lebhaftere Tätigkeit entwickelt, und am Ende des 14. wie im Verlauf des 15. Jahrhunderts haben die Bischöfe noch einmal ihre Inquisition gegen das starke Auftreten der Waldenser namentlich im Nordosten geführt. Dagegen haben die Länder im Osten Deutschlands eine eigentliche Wirksamkeit der Inquisition nicht mehr erlebt. In England ist sie erst gegen die wiklifitischen Lollharden seit 1401 eingeführt worden. In Frankreich hat ihr seit dem 14. Jahrhundert die königliche Gewalt mehr und mehr Schranken gesetzt. In Spanien aber hat sie ganz am Ende des Mittelalters unter dem katholischen Königspaar eine neue Organisation bekommen, in der sie noch einmal für mehr als ein Jahrhundert eine entsetzliche Tätigkeit entfalten konnte: obgleich sie auch jetzt kirchliches Institut blieb, wurde doch dem Königtum ein umfassender Einfluß auf ihre Verwaltung eingeräumt. Für die ganze Monarchie einheitlich organisiert, wurde sie unter den Augen des Papsttums das Hauptmittel, wodurch die Krone die Häresie wie die fremden Rassen, Juden und Mauren, niederhalten, ausrotten und zugleich alle politischen Gewalten, die ihr entgegenstanden, bezwingen konnte.

Um diesen Preis ist es aber der Kirche wirklich gelungen, die Katharer schon am Anfang des 14. Jahrhunderts ganz, die Waldenser bis auf ungefährliche Trümmer zu überwinden und die Einheit ihres Glaubens im wesentlichen zu bewahren und ihrem System das Feld für die Seelsorge frei zu erhalten.

XI. Die Religiosität des Mittelalters. Drei Momente sind in der Religiosität des Mittelalters beisammen: das objektive, die Benutzung des ganzen Apparats der kirchlichen Heilsmittel, sodann die guten Werke und endlich das persönliche Verhältnis zu Gott, Christus und den Heiligen.

Die Kultusfrömmigkeit. Ihre Bedeutung

In ersterer Beziehung sind die Grundlagen in der Hauptsache immer dieselben geblieben. Überall erscheint dabei deutlich jener Zug, der schon als Erbteil der antiken Religion hervorgehoben worden ist: die heiligen Handlungen und Gegenstände sollen dem Gläubigen in ihren sinnlichen Hüllen übernatürliche Kräfte zuführen und ihn durch ihre tiefere Beziehung aus der Welt des Sinnlichen und Natürlichen in der Form unmittelbaren Empfindens in die des Übersinnlichen und Geistigen emporführen, ihm deren lebendige Gegenwart zu spüren geben und so das Gefühl einer Steigerung seiner religiösen Kraft vermitteln.

Im Altertum wie im Mittelalter ist daher allezeit der Trieb lebendig gewesen, immer neue Mittel und Wege für diesen Vorgang zu schaffen. Darin hatten der Reichtum des Ritus wie der kirchlichen Kunst ihren letzten Grund: die ästhetische Wirkung geht in die religiöse über. Auch die Bilder und Reliquien wecken das Gefühl der unmittelbaren Nähe der Heiligen selbst, und im Wallfahrtswesen ist doch nicht nur der Wille wirksam, ein besonders gutes Werk zu tun oder wunderbare Gnadenhilfe zu holen, sondern auch das Verlangen, an Stätten zu weilen, die durch das Leben und Leiden des Herrn, durch die Anwesenheit seiner Jünger oder ihrer Reliquien, die großen Heiligen der Vergangenheit oder die Wunder langer Zeiten geweiht sind. Es kann auch keine Frage sein, daß durch alles das die Andacht und das Gefühl, etwas Einzigartiges zu gewinnen, geweckt werden konnten.

und ihre Gefahr.

Aber andererseits ist damit auch die Gefahr verbunden, daß der Glaube an jene Heiligtümer die ganze Religion ausmache und ihre äußerliche Benutzung an die Stelle der inneren, sittlich-religiösen Selbsterziehung trete. Und dazu kommt ein anderes. Wie in den Religionen des ausgehenden Altertums sich an die Mysterien höherer und idealistischer Art ein ganzer Schwarm von vulgärstem Aberglauben hing, der auf demselben Gedanken der dinglichen Wirkung geheimnisvoller Handlungen, Gegenstände und Formeln beruhte, so war es auch im mittelalterlichen Katholizismus: zwischen dem, was die Kirche ausdrücklich anordnete, und dem Aberglauben, den sie jederzeit bekämpfte, lag ein weites, zu verschiedenen Zeiten verschieden abgegrenztes Gebiet, an dem sie sich selbst beteiligte oder auf dem sie die Beteiligung begünstigte oder unter ihren Augen geschehen ließ, Stücke, in denen selbst die untersten Stufen der alten Naturreligion nur mit einem dünnen christlichen Firnis überdeckt waren und die von dem alten Zauber, der sich im verborgenen halten mußte, der Art nach nicht unterschieden war. Es ist bezeichnend genug, daß gerade am Ende des Mittelalters ein Papst, Innocenz VIII., seine ganze

Autorität aufwenden konnte, um den furchtbarsten Wahn, den die Welt erlebt hat, den Glauben an das Hexenwesen durchzusetzen.

Die guten Werke.

Neben dem sakralen System steht die Forderung guter Werke. Man kann dabei leicht bemerken, daß in dieser Beziehung innerhalb des Mittelalters selbst eine Entwicklung stattfindet. Das naive Vertrauen der ersten Jahrhunderte auf die menschliche Leistung und ihre genugtuende oder verdienstliche Kraft, ihre unmittelbare Bedeutung für die ewige Seligkeit wird seit dem 11. und 12. Jahrhundert auch in der Laienwelt zum Teil eingeschränkt und am Ende des Mittelalters tritt uns zumal in der Erbauungsliteratur, die für die Laien bestimmt war, entgegen, wie stark von den Werken auf die innere Gesinnung zurückgegangen und davon abgemahnt wird, der eigenen Leistung zu vertrauen. Wie den großen Heiligen, so kann man auch den religiös höher stehenden Elementen der Laienwelt nicht absprechen, daß ihre Werke der Andacht und der Barmherzigkeit von dem Drang der Liebe Christi und dem Verlangen, sich in dieser Liebe zu vervollkommnen, getragen und darum von dem Geist der Selbstverleugnung und des selbstlosen Dienenwollens erfüllt gewesen seien.

Aber das hindert auf der anderen Seite nirgends, die Verdienstlichkeit der Werke zu betonen und sie dabei als einzelne Posten zu verrechnen, so daß sie also nicht sowohl als Äußerungen des inneren Triebs und wiederum in ihrer Rückwirkung auf die innere Gestaltung der Persönlichkeit, sondern vielmehr als selbständige Werte erschienen. Es gehen eben auch im späteren Mittelalter beide Auffassungen durcheinander, und beide wurzeln in der offiziell kirchlichen Anschauung, die eine in der Auffassung des Gnadenstandes als des Standes der Liebe zu Gott, die andere in der Lehre vom Verdienst. Wenn aber die Theologie so weit ging, so hatte die vulgäre Frömmigkeit schließlich alles Recht, den guten Werken einen ungemessenen Wert einzuräumen. Ihr galt ohnedies jeder, der nicht in schwere Sünde verstrickt war oder der sich davon wieder durch das Bußsakrament befreit hatte, als ein solcher, der in der Gnade stehe und dessen gute Werke daher ohne weiteres bei Gott wirksam seien. Und es ist nicht zu verwundern, wenn auch hier wie bei der Sünde vor allem die äußere Tat angesehen und so der Wert des Menschen vor Gott nach seinen äußeren Leistungen beurteilt wurde.

Ihre Wirkung auf die Kultur des Mittelalters.

Auf der anderen Seite ist keine Frage, daß diese Anschauung vom Wert der guten Werke ein wesentlicher Faktor der mittelalterlichen Kultur war. Wenn schon in der fränkischen Zeit und dann wieder insbesondere seit dem bedeutenden Aufschwung des Wohlstandes und der Laienbildung vom 12. und 13. Jahrhundert an die Heiligtümer und Klöster sich beständig mehrten und die Kunst gerade an ihnen eine immer reichere Stätte der Entwicklung fand, wenn in der zweiten Periode die Liebeswerke so große Bedeutung in der Öffentlichkeit bekamen, die Spitäler sich in den Städten als Versorgungsanstalten erhoben, wenn sonst alle möglichen Werke des

Gemeinsinns von der Kirche aus unternommen werden konnten, so ist freilich auch in Rechnung zu stellen, daß bei der Stellung der Kirche im öffentlichen Leben alle Äußerungen auch des bürgerlichen Gemeinsinns sich in erster Linie den kirchlichen Bauten und Anstalten zuwenden mußten. Aber daneben bleibt doch immer als der starke Hebel für alle Leistungen der großen Masse und für alle die Werke, die über den nächsten Umkreis der Interessen hinausgingen, jenes Verlangen, durch gute Werke die Rechnung für den Himmel günstig zu gestalten.

Ihre Übertragbarkeit auf andere.

Jene unpersönliche Auffassung der guten Werke tritt vor allem darin zutage, daß sie an andere übertragen werden können, ja daß für solche Übertragung ganze Organisationen existieren. Die Anfänge davon sind sehr alt. Schon in den Verfolgungszeiten am Ende des 2. und im Lauf des 3. Jahrhunderts werden die reuigen Gefallenen dadurch gerettet, daß ihnen die Märtyrer ihre überschüssigen Verdienste abtreten, und es kann kaum zweifelhaft sein, daß sich darin die Vorstellungen und die Praxis des Judentums fortsetzen. Schließlich geht ja auch die ganze Anschauung von dem stellvertretenden Leiden oder Genugtun Christi, wie sie sich in der alten Kirche frühzeitig durchgesetzt hat, auf dieselbe Denkweise zurück. Im Mittelalter wird dann diese Praxis im Anschluß an ältere Sitten besonders weit ausgedehnt. Insbesondere den abgeschiedenen Seelen wenden die hinterbliebenen Familien- und Gemeindegenossen bei den Begräbniszeremonien, bei den zu ihren Gunsten errichteten Jahresstiftungen (Anniversarien) so viel gute Werke zu, als immer nur möglich ist, durch Stiftungen und Opfergaben aller Art, die an Kirche und Klerus fallen, durch Messen wie durch Gebete, die beim Leichnam im Hause, in der Kirche, am Grab und auf dem Wege dahin verrichtet werden. Es sind die sogenannten Suffragien (suffragia mortuorum).

Man begründet die Möglichkeit solcher Übertragung durch den Hinweis auf die von Augustin so hochgestellte Gemeinschaft der Heiligen als des wahren Leibes Christi, dessen Glieder in solchem Austausch stehen, daß sie auch ihren geistigen Besitz an Verdiensten und Genugtuungen aufeinander übertragen können. Von dem hohen Gedanken Augustins ist dabei das ideale Moment geblieben, daß die Gemeinde Christi in allen drei Reichen, im Himmel, im Fegefeuer und auf Erden, die eine sei und daß darum auch die Liebe keine Grenzen kennen dürfe. Aber weiterhin steht dieser Gedanke in dem Dienst einer Praxis, deren schlimmste Verbildung vollends ganz deutlich da wird, wo sie in den Ablaß für die Toten mündet.

Organisation der guten Werke: Bruderschaften.

In diesem Sinn treten seit dem 8. Jahrhundert Klöster und Kleriker in Bruderschaften, Konfraternitäten, zusammen, um sich gegenseitig Anteil an allen ihren guten Werken und insbesondere bestimmte Suffragien für die Zeit nach dem Tode zu sichern. Gegen Geld- oder Naturalabgaben gewähren sie auch Laien einen Anteil daran, und seit dem 11. und besonders dem 12. und 13. Jahrhundert gründen auch die Laien untereinander solche Bruderschaften, die zwar für den Betrieb aller möglichen frommen und

kirchlichen Werke bestimmt sind, aber immer auch zugleich dem einzelnen Mitglied bestimmte Suffragien verbürgen und somit wie die älteren Konfraternitäten religiöse Versicherungsanstalten auf Gegenseitigkeit darstellen.

Die Faktoren der persönlichen Frömmigkeit.

Zu diesen beiden Faktoren der mittelalterlichen Frömmigkeit, dem objektiv-sakralen Heilsempfang und der Leistung der guten Werke, kommt der dritte hinzu, die persönliche Frömmigkeit, das innere Verhältnis zu Gott, zu Christus und zu den Heiligen. Hier vor allem ist die aufsteigende Entwicklung des Mittelalters zu erkennen.

Gott.

In der Vorstellung von Gott sind jederzeit verschiedene Züge vereinigt gewesen: der allmächtige Regent der Welt, von dem alles stammt, der durch keine natürliche Schranke gebunden ist und allezeit und überall mit seinen Wundern eingreifen kann; der Herr, der seinen Willen kund getan hat, damit er befolgt werde, und mit seinem vergeltenden Gericht den heimsucht, der ihn verachtet, weiter der gnädige Vater, der die Welt erretten will, Sünde vergibt, immer wieder sein Herz zur Milde bewegen läßt, vor allem da, wo Christus oder die Heiligen fürbittend für uns eintreten; endlich der Unerforschliche, dessen Wille und Wirken auch da nicht völlig zu ergründen ist, wo es sich um seine Veranstaltungen für das menschliche Heil handelt, so daß auch hier, wie schon die Entwicklung der Theologie zeigt, oft genug nicht auf den inneren Sinn seiner Ordnungen, sondern einfach auf die Tatsache zu verweisen ist, daß er es so haben will.

Christus.

In der Persönlichkeit Christi sodann sind vor allem zwei Züge charakteristisch verschmolzen: der thronende Herr und Richter der Welt und der gnadenreiche Heiland, der um unseretwillen vom Himmel gekommen ist, alle Schmerzen bis zum Tod auf sich genommen hat und auch jetzt noch nicht aufhört, seine Barmherzigkeit walten zu lassen und beim Vater für uns einzutreten. Beide Züge wirken nebeneinander und gegeneinander. Die Stellung zu Christus mag daher immerhin in erster Linie die der Dankbarkeit und der Hoffnung auf ihn gewesen sein. Aber sein Richteramt und seine göttliche Majestät überhaupt werfen dabei immer wieder ihre Schatten hinein und lassen das reine Vertrauen nicht aufkommen. Eben daher die große Rolle der Heiligen.

Die Heiligen im vulgären Bewußtsein.

Es ist schon hervorgehoben worden, daß die Verehrung der Heiligen und das Vertrauen zu ihrer Fürbitte aus dem Glauben, daß die Märtyrer nach ihrem Tode unmittelbar zu Gott eingehen, erwachsen ist, daß sich dann aber daran besonders im nachkonstantinischen Zeitalter alle die Vorstellungen geschlossen haben, die im Heidentum über die Welt der Götter und Heroen bestanden hatten. In der germanischen Zeit setzte sich diese Entwicklung fort. Zwar die Theologie bemühte sich immer wieder, höhere und reinere Vorstellungen einzuführen: es blieb bis zum Ende des Mittelalters die offizielle Anschauung, daß die Heiligen nur Fürbitte für uns einlegen und daß weder Gott an ihre Bitte gebunden sei, noch ihnen ein

selbständiges Wunderwirken in der Welt zustehe. Aber die volkstümliche Praxis war anders. Man behandelte die Heiligen wie selbständige Wundertäter und Geber des Guten. Man sah in ihnen im 6. und 7. so gut wie im 15. Jahrhundert Mächte, die unmittelbar und persönlich eingreifen, den Heeren ihres Volks in der Schlacht voranziehen und den Sieg erkämpfen, ihren Verehrern Gutes erweisen, ihre Verächter strafen. Man wies ihnen bestimmte Gebiete zu, auf denen sie sich als Spezialisten erweisen konnten. Man stellte ganz wie im Altertum ihre Bilder in die Kirchen und in die Häuser, an die Straßen und auf die Brücken, weihte ihnen Kirchen und Altäre, gab sie den einzelnen oder ganzen Städten, Gewerben oder Genossenschaften zu Patronen, erwartete auch von ihren Reliquien alle Wunder und trug sie als wirkungskräftige Amulette. Kurz man schuf eine Religion dieser Heiligen als einer Art depotenzierter Gottheiten, die vor allem dem Gebiet der irdischen Interessen galt und darum besonders üppig wucherte.

Ideale Züge des Heiligenkultus.

Und doch fehlt es auch hier nicht an idealen Zügen. Zwischen dem Heiligen und seinem Verehrer konnte sich ein Verhältnis entwickeln, in dem auch sittlich-religiöse Werte kräftig wurden. Der Grund, aus dem man sich gerade diese oder jene Heiligen als Patrone erwählte oder ihnen besondere religiöse Ehren weihte, ist natürlich in den meisten Fällen unbekannt. Er wird sehr häufig auf zufällige, persönliche oder geographische Zusammenhänge zurückgehen. Die Bedeutung einer Kirche oder sonst eines Heiligtums als Stätte der Anbetung und der Wunder oder als hohen kirchlichen Mittelpunktes eines Gebiets wird sich in einem bestimmten Bereich immer auch in der persönlichen Beziehung zu ihrem Heiligen niederschlagen. Oder bestimmte Ereignisse und Strömungen tragen einen Heiligen empor, der zuvor wenig oder kaum bekannt war: so im 14. und 15. Jahrhundert der hundertjährige Krieg zwischen Frankreich und England den streitbarsten und siegreichen Erzengel Michaël, so bald darauf der Kampf für die unbefleckte Empfängnis der Maria ihre Mutter Anna. Aber auf der andern Seite werden die Heiligen auch wieder als Vorbilder geistlicher Tugenden gewählt und darum durch ihre sittliche und religiöse Eigenart wirksam. In beiden Richtungen kann sich ein persönliches Verhältnis zwischen dem Heiligen und seinen Verehrern entwickeln, das durchaus als ein, wenn auch abgeschwächtes und darum vertraulicheres, Abbild der Verbindung zu bezeichnen ist, die mit Christus besteht. Die Verehrung insbesondere der Jungfrau Maria trägt häufig genug die Züge eines Feuers und einer persönlichen Wärme, die gegenüber der Majestät des Gottmenschen, wenigstens bei Weltleuten, nicht gut aufkommen kann.

Das Gebet in der Laienwelt.

Je weiter man in das religiöse Innenleben der Laienwelt zu dringen versucht, um so mehr fühlt man sich von allen unmittelbaren Zeugnissen verlassen. Wir haben im eigentlichen Mittelalter keine religiöse Literatur, die aus ihren Kreisen stammte; nur durch mittelbare Schlüsse kann man in der Regel diese oder jene Frage beantworten. In besonderem

Maß gilt das vom Gebet. Wieweit kann man im Mittelalter in diesen Kreisen überhaupt an ein persönliches Gebetsleben als eine freie und regelmäßige Aussprache von Person zu Person denken? Das Gebet ist schon seit dem 2. Jahrhundert zu einem guten Werk herabgesetzt, das vor allem sühnende Wirkung hat: die Auffassung des Judentums setzt sich darin unmittelbar fort. Und sodann ist das Gebet, soviel wir immer sehen können, fast durchaus formelhaft. Beide Züge aber hängen zusammen und lassen die tiefere Art des Gebets nicht aufkommen. Auch die unvollkommene Entwicklung der seelischen Kultur wird ihr im Wege gestanden haben: auch z. B. im lutherischen Volk des 16. und 17. Jahrhunderts haben sich die einfacheren Schichten wohl in der Hauptsache auf formulierte Gebete beschränkt; erst der Pietismus hat in den von ihm berührten Schichten eine allgemeinere Änderung herbeigeführt. Und im Mittelalter kommt vor allem das massenhafte Beten derselben Formeln hinzu, des Vaterunsers, des Ave-Maria usw. Auch im Gottesdienst ist die Rolle des Gebets nicht so, daß es dem Laienvolk als Anleitung zum eigenen freien Beten hätte dienen können: die strengstilisierte Kunstform der kurzen lateinischen Kollekten ist ja dazu ganz ungeeignet, und das „gemeine Gebet", das mit der Predigt verbunden ist, zeigt, wie gerade da, wo die Laien mitbeten sollen, nur die Formel in Betracht kommt: es werden einfach die Personen und Gegenstände aufgezählt, für die man beten soll, und die Gebete, in die sie eingeschlossen werden, sind dann eben Vaterunser und Ave-Maria; sie werden von der Gemeinde mit der Intention auf alle jene Objekte gesprochen.

Das Bußsystem

An keinem Punkt kann dieses Nebeneinander verschiedener Schichten der mittelalterlichen Frömmigkeit besser erfaßt werden, als in der Buße. Hier treffen ja alle drei Faktoren besonders handgreiflich zusammen: die religiöse Innerlichkeit, das sakrale Moment und die Leistung.

in der alten Kirche.

In der alten Kirche hatte die kirchliche Bußanstalt denen, die durch schwere Tatsünden, die sogenannten Todsünden, die Anwartschaft auf die Seligkeit im Reich Gottes und damit das Hausrecht in der irdischen Gemeinde verscherzt hatten, die Möglichkeit gewährt, beides wieder zu gewinnen: die Fürbitte der Gemeinde, der Märtyrer und des Klerus hatten dabei mit den schweren Bußübungen des Sünders zusammen gewirkt. Die ganze Handlung spielte sich von Anfang bis zum Ende in der Öffentlichkeit ab, Bekenntnis, Bußleistung, Vergebung (die Gewährung des „Friedens" oder die Rekonziliation, Absolution). Erst seit dem 7. und 8. Jahrhundert wurde es üblich, da, wo die Sünde geheim geblieben war und der Täter sich selbst anzeigte, das Bekenntnis wie die Wiederaufnahme in der Stille vorzunehmen. So entstand die „private Buße". Aber gerade, weil in ihr die Sünden nicht mehr vor die Öffentlichkeit gezogen wurden, wurde es möglich, sie auch da zu übernehmen, wo nicht die alten schweren Tatsünden in Betracht kamen. Diese Erweiterung der

Private Buße seit 7. u. 8. Jhdt.

Buße aber wurde zugleich dadurch unterstützt, daß inzwischen auch die Auffassung der Todsünden umgestaltet und erweitert worden war. (Vgl. S. 229f.).

Veränderung in der Stellung der Absolution und Genugtuung.

Aber auch in dem inneren Aufbau der Institution war eine ähnliche Entwicklung vor sich gegangen: nach der Anschauung der alten Zeit konnte Gott die Vergebung, und darum auch die Gemeinde die Wiederaufnahme erst gewähren, wenn der Sünder das von Gott verlangte, bald auch in den kirchlichen Kanones festgesetzte Maß der Buße erfüllt und damit der göttlichen Gerechtigkeit wenigstens in bestimmtem Maß Genüge getan hatte. Die Genugtuung ging also der Regel nach der Absolution voraus. Aber allmählich, besonders seit dem 11. Jahrhundert, wurde diese Praxis untergraben und die Absolution nicht mehr nur in Notfällen, sondern regelmäßig vor der Leistung der Genugtuung, also sofort nach der Beichte erteilt. Und Abälard brachte dann die Auffassung zur Geltung, daß die Vergebung nicht erst der Beichte und Genugtuung, sondern schon der aus der Liebe zu Gott und zum Guten geborenen Reue geschenkt werde. Beichte vor dem Priester und Genugtuung durch Werke blieben dabei nach wie vor notwendig, aber nicht mehr als Leistungen, durch die die Vergebung erst bewirkt werden sollte, sondern nur als gottgewollte Momente der Buße. Die Beichte soll vor allem den Priester über die Tat und die allgemeine Verfassung des Sünders unterrichten, die Genugtuung aber die sündlichen Neigungen bekämpfen und die zeitlichen Strafen tilgen, die nach der inneren Umwandlung und dem ihr geschenkten Erlaß der ewigen Strafen übrig geblieben sind; und dabei wird nicht mehr das alte kanonische Strafmaß auferlegt, sondern nur noch ein dem Belieben des Priesters überlassenes, meist sehr geringfügiges Maß, während der Rest dem Fegefeuer vorbehalten wurde. In diesem Zustand ist dann die private Buße seit Peter dem Lombarden von der Scholastik im wesentlichen übernommen und den sieben Sakramenten eingereiht worden. Sie setzte jetzt nach der theologischen Lehre eine starke Innerlichkeit voraus, die vollkommene Reue aus Liebe zu Gott und zum Guten. Demgemäß konnte dieses Sakrament den tiefsten Bedürfnissen dienen und bei richtiger Seelsorge sie erwecken. Es konnte das Mittel werden, den Sünder zu erschüttern, dem Erschütterten Trost zu geben und auf seine weitere Lebensführung einzuwirken. Die Entwicklung der Buße von dem altkirchlichen Institut zum Sakrament lag darum an sich auch ganz in der Richtung der allgemeinen Verfeinerung des religiösen Lebens im Mittelalter.

Die Reue als entscheidender Faktor (Abälard).

Sinn und Bedeutung dieser Entwicklung.

Trotzdem ist das nicht der wirkliche Sinn der Entwicklung gewesen, und darum bedeutet sie auch vorerst tatsächlich keine Erhöhung des religiösen Zustandes.

Die Bußerschütterungen im frühen Mittelalter.

Das Mittelalter hatte zu allen Zeiten, vielleicht am stärksten in der fränkischen Periode, religiöse Erschütterungen von außerordentlicher Stärke und Plötzlichkeit aufzuweisen. Dem Frevler tritt auf einen Schlag durch irgendwelchen Zusammenhang der Zorn und das drohende Gericht Gottes

überwältigend vor die Seele. Oder dem Weltmenschen offenbart sich nicht minder plötzlich die Nichtigkeit aller irdischen Dinge und die tödliche Gefahr, die für seine Seele in ihnen liegt. Unzähligemal hat das zum Eintritt in das Kloster geführt. Denn das Mönchtum ist in besonderem Sinn der Stand der Buße und Bekehrung (conversio), und die Auffassung, daß das ganze Mönchsleben eine Buße sei, besteht überall. Jede neue Periode des Mönchtums und der Ordensstiftung hat diese Auffassung nur fester begründet, weil sie immer wieder eine neue auffallende und imponierende Form der Askese fand.

Wo aber solche Bekehrung nicht mit dem Eintritt in ein Kloster abschloß, da hatte sie in früheren Jahrhunderten zu großen Bußleistungen in der Welt, zur Stiftung von Klöstern oder Kirchen oder zur Übernahme einer langen Bußzeit geführt. Später werden die Stiftungen aus solchen Motiven seltener, und auch die öffentliche wie die private Buße für besondere, schwere Sünden geht ihrem Verfall entgegen. Seit dem 12. Jahrhundert tritt die Abneigung der Laien, auch in geringeren Fällen die kanonische Buße zu übernehmen, immer deutlicher hervor: sie ist ein Hauptgrund für die Auflösung der alten Bußordnung, und die neue erscheint deshalb zunächst nur als eine Art Notbehelf, in dem man rettet, soviel noch zu retten ist. In der großen Masse des Laienstandes ist allem nach der innere Bußernst nicht vertieft, der Wille zu sühnendem Handeln aber entschieden vermindert worden. Abälard hat die Institution so, wie er sie vorfand, in eine neue Theorie gebracht, in der die innerlichen ethischen Momente seiner Theologie charakteristisch zutage treten. Aber er selbst zeigt deutlich, daß er die Praxis der Priester seiner Zeit als leichtfertig beurteilt und ihr die Hauptschuld an dem Verfall der Buße zuschreibt, während andere Stimmen jener Zeit wiederum die Schuld hauptsächlich bei den Laien suchen.

Widerstand der Laien gegen die alte kanonische Bußordnung.

Es kommt dazu, daß seit dem 13. Jahrhundert die Theologie zumeist die Anforderungen an den inneren Zustand des Sünders, in dem er zum Sakrament kommt, herabsetzt und als Bedingung nur noch die sogenannte unvollkommene Reue (attritio) verlangt, die nicht wesentlich aus der Liebe zu Gott, sondern nur aus der Furcht vor seiner Strafe hervorgeht und erst durch die psychologische und magische Wirkung des Sakraments in vollkommene Liebe verwandelt werden soll.

Ferner kommt dazu, daß das neue Bußsakrament von der Laienwelt vorerst offenbar wenig und nur unter dem Druck des kirchlichen Zwangs benutzt worden ist. Die Beichte als freiwillige Leistung und ohne besonders schwere Sünden war zwar zum Teil schon in früheren Jahrhunderten empfohlen und in gewissen Gegenden gefordert worden. Aber erst auf dem Laterankonzil von 1215 hat sie Innocenz III. zur allgemeinen kirchlichen Pflicht gemacht und damit zugleich durchgesetzt. Und dieses Gebot war nicht dazu bestimmt, die Bußgesinnung zu wecken und zu stärken, sondern der Überwachung zu dienen gegenüber den Gefahren der Häresie.

Das neue Bußsakrament vor allem disziplinares Mittel.

Und immer wieder gewinnt man den Eindruck, daß der regelmäßige Gebrauch des Sakraments sich im wesentlichen ganz auf das vorgeschriebene Maß „einmal im Jahr“ beschränkt habe. Das Angebot der großen Ablässe, die ja immer den vorherigen Empfang des Bußsakraments voraussetzen, wird freilich zu bestimmten Zeiten die Nachfrage vermehrt haben. Aber gerade die innerliche Wirkung des Sakraments kann durch sie nur erst recht geschädigt worden sein. Denn durch sie wird der ganze Rest von Bußleistung, den die alte Institution in sich getragen hatte, vollends aufgelöst und alles Interesse dahin konzentriert, die Strafen bis auf den letzten Rest gegen ein Minimum von Leistung einzutauschen. Je stärker aber dieser Zweck hervortrat, um so weniger Gewicht konnte auf die innere Umwandlung des Sinnes fallen.

Wirkung der großen Ablässe.

Die Ablässe (indulgentiae) waren noch unter der Herrschaft der alten Bußpraxis wahrscheinlich am Anfang des 11. Jahrhunderts aufgekommen. Sie bestanden zunächst darin, daß die Buße, die dem Sünder die göttliche Vergebung erwerben sollte, nach Umfang und Dauer gekürzt oder ganz erlassen werden konnte, wenn er dafür bestimmte gute Leistungen wie Arbeiten an Kirchen- und Klosterbauten oder bald auch bloße Geldhilfen dazu übernahm oder sich persönlich, bald wiederum auch nur durch Geldbeiträge an Kreuzzügen beteiligte. Der Vorteil für den Büßer bestand dabei darin, daß er eine Leistung, die für ihn schwieriger und lästiger gewesen wäre, gegen eine andere eintauschen konnte, die ihm leichter wurde, die aber für die Kirche besonderen Wert hatte.

Entstehung der Ablässe.

Solche Ablässe waren zunächst nur bei schweren Sünden in Betracht gekommen. Wie aber im 12. Jahrhundert das Bußinstitut jene Veränderung durchmachte, da wurde auch der Ablaß in diese Wandlung hineingezogen. Er wurde das Mittel, die zeitlichen Strafen Gottes zu tilgen, die nach Reue und Beichte noch übrig geblieben waren und durch freiwillige Genugtuung in diesem Leben getilgt oder in den Strafen des Fegefeuers getragen werden mußten.

Erst durch diese Verbindung mit dem Bußsakrament bekamen die Ablässe ihre Bedeutung für die große Menge der Christen. Und ihre Anziehungskraft wurde nun um so größer, als sie jetzt ihre sichere Beziehung zu der jenseitigen Welt, dem Fegefeuer, bekamen. Immer massenhafter wurden sie besonders seit dem 13. Jahrhundert ausgeteilt. Und nachdem das Papsttum die Verleihung aller größeren Ablässe sich selbst vorbehalten hatte, wurden sie zugleich ein wesentliches Finanzmittel für das Papsttum selbst, die Kirchen und Klöster, vor allem die Bettelkonvente, die keine festen und sicheren Einnahmen hatten, sondern im wesentlichen auf freie Gaben angewiesen waren. Von den Päpsten wurden sie zu eigenem Nutzen besonders großartig betrieben in den sogenannten Jubiläumsablässen, die mit der Jahrhundertfeier von 1300 unter Bonifaz VIII. begannen, dann in immer kürzeren Zeiträumen, nach 50, 33 und 25 Jahren verliehen wurden und schließlich an keinen Zeitraum

Ihre Verbindung mit dem Bußsakrament.

mehr gebunden waren, sondern nur eine Klasse von Ablässen darstellten, von der die Päpste Gebrauch machten, wenn es sich für sie um ein besonders gutes Geschäft handelte.

Ablässe a culpa et poena. Jubiläen.

Die Hauptsache an solchem Jubelablaß war, daß er a culpa et poena befreite, und daß noch außerdem andere Privilegien mit ihm zusammen verbunden waren, die sich mit dem Ausgang des Mittelalters immerzu vermehrten. Nach theologischer Lehre konnte freilich der Ablaß selbst niemals a culpa, d. h. von dem inneren Sündenschaden befreien: das war nur dem Sakrament gegeben. Aber es lag ja nahe genug, Sakrament und Ablaß so miteinander zu verbinden, daß sie am selben Ort und unmittelbar nacheinander gespendet wurden. Das war für den Empfänger nicht nur an sich bequem, sondern bewahrte ihn auch vor der Gefahr, zwischen Sakrament und Ablaß neue Todsünden zu begehen und dadurch die Wirkung des Ablasses zu verhindern. Dann befreite das Sakrament von der culpa und den ewigen Strafen, der Ablaß aber unmittelbar danach von den zeitlichen. So kommen denn im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts in der Tat die ersten Nachrichten über solche Ablässe, und vor allem war der Jubelablaß Bonifazens VIII. von derselben Art.

Nun war aber dieser Jubelablaß von Haus aus an eine Anzahl römischer, also päpstlicher Kirchen gebunden und darum auch nicht nur der Ablaß, sondern auch das Sakrament im Namen des Papstes gespendet worden. Und wie nun seit 1390 die Jubelablässe nicht mehr nur in Rom abgegeben, sondern auch auf die Provinzen ausgedehnt wurden, da behielt der Papst beides in seiner Hand und ließ nach wie vor das Sakrament wie den Ablaß überall durch sein Personal spenden. Wo solcher Ablaß hinkam, war, nach Tetzels Worten, Rom.

Ablässe für die Toten.

Dazu kam gerade bei diesen Jubelablässen die maßlose Ausdehnung auf die abgeschiedenen Seelen im Fegefeuer. Schon im 13. Jahrhundert waren Ablässe für die Toten angeboten worden, offenbar vor allem von wandernden Almosensammlern, die für irgendein kirchliches Institut Gaben erbettelten und dafür als Gegengabe Ablässe anboten. Aber alle diese Ablässe scheinen apokryph, ein bloßer Kniff der Sammler gewesen zu sein; es handelte sich auch, wie es scheint, nur um einige wenige Seelen, für die man ihn sollte erwerben können, und schließlich wurden sie 1312 vom Konzil zu Vienne verboten. Theoretisch aber hatten schon die großen Scholastiker, vor allem Thomas von Aquino, festgestellt, daß der Papst zur Verleihung solcher Ablässe Macht und Recht habe, und so machten endlich die Päpste wirklich davon Gebrauch; der erste, sicher beglaubigte Ablaß derart ist von Sixtus IV. aus dem Jahre 1476. Die Neuerung hat sich dann aber um so vorteilhafter erwiesen, als der Käufer nicht wie bei anderen Suffragien im Stand der Gnade zu sein brauchte, wenn sich der Ablaß für seine Abgeschiedenen wirksam erweisen sollte.

Beichtbriefe.

Zum Schluß ist endlich mit dem Ablaß, der das Signal zu Luthers Auftreten wurde, auch noch die Gnade verbunden worden, daß jedermann

auch ohne Reue und Beichte einen sogenannten Beichtbrief kaufen konnte, auf Grund dessen er vor jedem Priester, auch einem Bettelmönch beichten und von ihm einmal in gesunden Tagen und jedesmal in Todesgefahr einen vollkommenen Ablaß verlangen konnte. Es war ein Mittel, das jedem erlaubte, vorerst sein Sündenleben fortzusetzen, dann aber im letzten Moment sich trotzdem den sofortigen Eingang in den Himmel zu sichern.

Wirkung dieses Systems.

Von Jubelablaß zu Jubelablaß waren die Privilegien vermehrt, die Leistungen vermindert worden, und von allen Seiten ergoß sich darin das Verderben über die Seelsorge und ihre Aufgaben. Das Ganze war eine Finanzoperation; die Ablässe wurden durch das Weltbankhaus der Fugger untergebracht, wie man heute Anleihen placiert. Die Agenten aber, Beichtiger und Ablaßverkäufer, hatten das Geschäft mit allen Mitteln der Reklame anzupreisen und die Ware in jeder möglichen Menge loszuschlagen: es läßt sich ermessen, wie es da mit der Prüfung des Seelenzustandes aussah und wie diese Praxis wieder auf die leichtfertigen Elemente zurückwirkte, wie man mit Hilfe des Beichtbriefes sich immer den bequemsten Priester auswählen konnte, von dem man wußte, daß er es am wenigsten ernst nahm. Auch das Sakrament trat damit unter das Zeichen der päpstlichen Finanzoperationen.

Gewiß ist damit das Bußsakrament als Ganzes nicht verurteilt: es hat auch damals ohne Zweifel manchem Frommen Vieles gegeben. Aber doch wird durch jene Entwicklung bestätigt, daß die Umbildung der alten Bußinstitution in das Bußsakrament zunächst nicht eine Vertiefung, sondern eine Auflösung des alten Ernstes bedeutet hat und das ideale Moment, das Abälard darein gelegt hat, nur sehr spärlich zur Geltung gekommen sein kann.

Aufschwung der volkstümlichen Frömmigkeit am Ende des Mittelalters.

Trotzdem sind gerade am Ende des Mittelalters die Äußerungen volkstümlicher Frömmigkeit wieder stärker geworden. In Frankreich haben die letzten Jahrzehnte des hundertjährigen Krieges mit England und die furchtbaren Niederlagen, die dem Auftreten der Jungfrau von Orléans vorangegangen waren, in Deutschland und Italien mancherlei andere Ereignisse, vor allem die Bußpredigten der reformierten Bettelorden, in Deutschland schließlich auch die ganze Reformarbeit, die im Gefolge der großen Konzilien angefaßt worden war, eine religiöse Erhebung zustande gebracht, die zum Teil von mächtigen seelischen Erschütterungen der Buße und des Schreckens vor Gottes Zorn und Gericht begleitet waren. Diese Erhebung ist freilich in Frankreich mit der Not des Krieges rasch wieder vorübergegangen, in Italien unter der Bußpredigt und Prophetie Savonarolas in Florenz in starken, aber kurzdauernden Stößen verlaufen, hat aber in Deutschland nachhaltige und tiefer greifende Wirkungen gehabt: hier steigt die Bewegung immer höher und ergreift alle Schichten. Die neuen geistigen Bedürfnisse, wie sie vor allem im Bürgertum aufkommen, geben auch der Religion neues Leben und machen die Frömmigkeit reicher, tiefer und lebhafter, freilich auch geschäftiger und darum unruhiger als je. Und die neue Kunst des Buchdrucks macht es möglich, daß auch der

Laienstand an der höheren und reicheren Frömmigkeit des Mönchtums teilnimmt, wie sie in dessen Erbauungsschriften ausgesprochen ist und jetzt allgemeiner zugänglich wird.

Gesamtcharakter der volkstümlichen Frömmigkeit.

Übersieht man diese ganze volkstümliche Frömmigkeit, so tritt vor allem zutage, wie bedeutend darin die Rolle der dinglichen Elemente ist: der ganze Kultus, die Gnade als eine im Menschen haftende, naturartig wirkende Qualität, die Sünde und die guten Werke, die Verdienste und die Strafen als Posten in einer großen Rechnung für die jenseitige Welt. Und gerade zu der Zeit, da sich durch die Verfeinerung der geistigen Kultur der religiösen Innerlichkeit neue Wege eröffnen, werden auch jene dinglichen Elemente ganz erheblich verstärkt und insbesondere durch die Bettelorden die sinnlichen Mittel und mechanischen Übungen samt den Ablässen gesteigert. Es ist, als ob die ganze Heilsanstalt der Kirche nur dazu bestimmt wäre, Strafen zu tilgen und Verdienste zu ermöglichen.

Von diesem ganzen Apparat treten aber zunächst nur die äußeren Mittel deutlich ins Bewußtsein: die Sakramente, die ganze Masse heiliger Handlungen und Sachen, die Teilnahme an ihnen und die guten Werke. Das Weitere, Gottes Gnade als Gesinnung, Christus als der, der das alles durch sein Werk verdient und erworben hat, kennt man, aber doch mehr nur als den Hintergrund, auf den eben allein tiefere Naturen wirklich zurückgreifen.

Die ganze Gnadenanstalt kann außerdem nicht in einheitlicher Form auf das Bewußtsein wirken, weil sie eben in einer Menge von Einzelmomenten besteht, die immer wieder für besondere Gelegenheiten besonderer Art bestimmt sind und darum auf das religiöse Bewußtsein zersplitternd wirken müssen. Die Frömmigkeit der Menge behält daher immer das Gepräge der Unruhe und Vielgeschäftigkeit.

Die Religiosität des Mönchtums.

Die persönliche Religiosität der Innerlichkeit ist nun aber längst in viel vollkommenerer Ausbildung in der Mystik des Mönchtums und der mönchisch geschulten Schichten des Klerus zu finden gewesen.

Ihr kirchlicher Charakter.

Es ist freilich an sich keine andere Frömmigkeit, als die der Laienwelt. Auch die Mystik ist durchaus an die Kirche angeschlossen und ruht dauernd auf dem Grund des Sakralwesens und des Systems der guten Werke. Auch der Mystiker braucht allezeit die Gnade und ihre Mehrung, wie er sie durch die Sakramente und die eigenen Verdienste gewinnen kann. Sonst ist es ihm nicht möglich, sein Ziel, die persönliche Berührung mit der Gottheit, zu erreichen. Ja, die sinnlichen Mittel der vulgären Frömmigkeit, der Kultus der heiligen Symbole, die Phantastik der religiösen Vorstellungen ist bei ihm unter Umständen mit ganz besonderer Stärke entwickelt, weil der Drang, durch sie noch näher an die übersinnliche Welt heranzukommen und in ihr heimisch zu werden, bei ihm stärker als bei anderen vorhanden ist. Denn das bleibt ein Grundzug aller Mystik,

daß ihr die irdische Welt zum realen Symbol der überirdischen wird, daß sie durch die sinnliche Welt und ihre Elemente zur übersinnlichen emporsteigt und auf dem Weg einer körperlichen und seelischen Diätetik auf die innere Höhe kommt, in der die Mystik lebt.

Bedeutung der Askese.

Auch darum also, nicht nur wegen des mit ihr verbundenen Verdienstes, ist die Askese die Voraussetzung der Mystik. Sie hält die niederen Triebe im Zaum, reinigt die Seele von ihnen und befreit sie von fremden Gewalten, hebt sie empor, indem sie sie mit Christus verähnlicht und macht sie so fähig, die Kräfte der oberen Welt reicher in sich aufzunehmen. Eben darum verliert die Askese oft genug ganz die krassen und düsteren Züge, die man an ihr zu suchen pflegt: sie ist nicht nur ein Hauptmittel zur Steigerung der inneren Kraft, sondern auch der unentbehrliche Weg zu der Seligkeit, wie sie schon hier empfunden werden kann. Der heilige Franz ist wohl derjenige Heilige, an dem diese Stimmung beständiger und überquellender Seligkeit inmitten und im Gefolge der bittersten Askese am ergreifendsten hervortritt. Aber er ist doch keineswegs der einzige seiner Art.

Und noch eine andere Bemerkung ist zu machen. So wenig die Askese der größten Heiligen eine besonders düstere Seelenstimmung erzeugt oder voraussetzt, so wenig ist damit gerade bei ihnen ein besonderes Pochen auf ihre Verdienste und Rechnen mit ihnen zu beobachten. Was Augustin der Kirche ein für allemal eingeprägt hat, daß das Wesen des sündigen Zustandes die superbia, die Selbstsucht und Selbstüberhebung, das des Christenstandes die humilitas, die Demut sei, das stellt sich ganz besonders gerade bei denen dar, die im Mittelalter seine echtesten Nachfolger gewesen sind. So gewiß die Theologie dem Rechnen mit Verdiensten allen Raum gelassen hat und die vulgäre Praxis, wie sie sich unter den Augen der Kirche abspielt, von ihr voll ist, so gewiß die gemachte und unwahrhaftige Demut immer wieder an den Heiligen niederer Ordnung beleidigt, so gewiß tritt doch jenes Pochen auf die eigene Leistung immer mehr zurück, je weiter man in der Welt der wirklich höchsten Stufe der mittelalterlichen Frömmigkeit kommt. Hier ist unverkennbar — und wiederum wird man den h. Franz als den echtesten Zeugen dafür ansehen dürfen —, daß die innere Demut, wenn auch manchmal in sonderbaren Gebärden, mit der höchsten Gottesliebe zusammengeht und einen Typus von Frömmigkeit schafft, der unter allen Umständen Ehrerbietung fordert.

Unterschied von der weltförmigen Frömmigkeit.

Demgemäß ist nun aber doch diese mönchische Frömmigkeit da, wo sie wirklich vollkommen ausgebildet ist, in einem andern Sinn von der der Laien spezifisch verschieden. Durch seinen Beruf der Welt entnommen, durch seine Askese des Fleisches Herr geworden und für den Zustrom immer neuer Gnaden offen, durch die Schule der mystischen Überlieferungen zur geistigen Sammlung, zur Erforschung des eigenen Innenlebens, zur Versenkung in sich selbst und in Gott angeleitet, erreicht der mönchische Mystiker die unmittelbare und bewußte Gemeinschaft mit Gott

und Christus und genießt sie schon hier bis hinauf zu einzelnen Augenblicken überströmender, ekstatischer Seligkeit. Darin erlebt er das wirklich, was die große Masse nur durch Autorität von außen und darum unsicher und ungenügend kennt.

Die mystische Technik.

Für die mystische Praxis und ihre theoretische Begründung hat das griechische Altertum im Neuplatonismus einen Hauptbestandteil abgegeben. Andere Elemente sind später in der Kirche selbst hinzugekommen: vor allem hat auch hier Augustin eine Fülle von Stoffen geliefert, an denen dann das Mittelalter weiter gearbeitet hat.

Der Neuplatonismus.

Die neuplatonische Mystik hat als ihre Grundlage die transzendentale göttliche Einheit gehabt, aus der in einer unendlichen Reihe von konzentrischen Sphären die kausalen Kräfte und die begrifflichen Einheiten ausstrahlen, die die Fülle und Verworrenheit des einzelnen zusammenhalten, regieren und mit der Gottheit zusammenschließen. Wie sich so von oben herab nach unten durch die Zwischenglieder hindurch fortwährend das göttliche Licht und die göttliche Kraft ergießt, so fluten wiederum alle Einzeldinge durch jenen Zusammenhang gleichsam zurück in die unendliche transzendentale Einheit. Und wie die menschliche Seele durch ihre Natur und ihre Stellung im Ganzen diesen Ausstrahlungen der Gottheit besonders nahe steht, so ist bei ihr der Drang, aus der Gefangenschaft der körperlichen Dinge wieder zu Gott zurückzufinden, besonders stark. Und sie kommt dahin, indem sie durch die Sphären der Außenwelt oder durch den tiefsten Grund ihres eigenen Innern zu der innersten Einheit, Gott, durchdringt und von ihm schließlich in Momenten überschwenglicher Empfindung heimgesucht wird, ihn schauen darf.

Diese Mystik hatte auch Augustin einst vor seiner Bekehrung bis zum letzten Ziel, der Schauung Gottes, durchgemacht; in seiner christlichen Zeit dagegen war sie bei ihm nicht mehr wesentlich hervorgetreten, und seine Anweisungen für die Art, wie man dazu kommen könnte, sind vorerst nicht mehr beachtet worden. So ist sie als ausgebildete mystische Technik im Abendland für Jahrhunderte überhaupt verschwunden.

Gefühlswesen der Mystik seit dem 10. Jhdt.

Dagegen ist die allgemeine gefühlsmäßige Gestaltung der Frömmigkeit bei Augustin auch in seiner christlichen Zeit geblieben. Und sie hat sich dann im Mönchtum des Mittelalters seit der Reformation des 10. Jahrhunderts wieder stark entwickelt: über die eigene und fremde Sünde wie über die göttliche Barmherzigkeit reichlich weinen zu können, galt künftig als besondere Gnade. Und auf diesem Boden stark gesteigerten Empfindens haben sich dann im 12. Jahrhundert zwei Hauptformen der Mystik herausgebildet, für die es besonders bezeichnend ist, daß sich auf ihrem Höhepunkt die Stimmung leidenschaftlicher Zärtlichkeit einstellt, die ihre Farben der erotischen Poesie des Hohenlieds entnimmt. So war es in der neuen Mystik des Neuplatonismus, die durch Hugo von St. Viktor aufgekommen ist, so auch in der Christusmystik, der nach etwas älteren Vorläufern Bernhard von Clairvaux die vollkommene Ausbildung gegeben hat.

Bei Hugo führt der Weg wieder durch die Natur und die Seele, aber auch weiter durch das Gebiet der Offenbarung hinauf zu Gott, und von ihm aus erblickt dann die Seele überall in der Natur und in dem Werk der Erlösung das Walten der unendlichen göttlichen Liebe, das ihr Empfinden in Wallung bringt, sie zu leidenschaftlicher Dankbarkeit und Gegenliebe entflammt. Hugo von St. Viktor und die Erneuerung des Neuplatonismus.

Die Mystik Bernhards dagegen wendet sich ganz dem erniedrigten und leidenden Christus zu. Auf den demütigen Christus hatte auch Augustin immer wieder den Sinn gelenkt, aber nicht um daran eine besondere Mystik zu knüpfen, sondern um Antriebe für seine sittliche Vervollkommnung daraus zu entnehmen. Dieses Motiv ist auch Bernhard nicht fremd: alle Askese erscheint ihm gerade als Verähnlichung mit dem leidenden Christus, als Nachfolge in seinem Leben und Wesen. Aber das, wodurch er am stärksten auf die Folgezeit gewirkt hat und was in den Kirchen des Abendlandes bis auf den heutigen Tag nachwirkt, ist jene gefühlsmäßige Betrachtung, die sich in das Bild des niedrigen und leidenden Christus Zug um Zug, mitleidend und mitleidsvoll versenkt, sich aber auch von der Liebe, die sich darin offenbart, so hinreißen läßt, daß die Seele sich dem Bräutigam Christus in die Arme wirft und ihr überschwengliches Gefühl in den Tönen des Hohenlieds ausklingen läßt. Diese Mystik hat sich dann in mannigfachen Formen fortgepflanzt; auch Franz von Assisi, dem doch eine unendliche Fülle von religiösen Tönen zur Verfügung stand, ist nicht über diese Grundform hinausgekommen. Dabei ist aber das Endziel dieser bernhardinischen Mystik nicht die Person Christi in ihrer menschlichen Erscheinung, sondern die in ihr verborgene Gottheit. Das ist doch wohl die Hauptsache, daß sich in der tiefsten menschlichen Erniedrigung die Gottheit so leicht fassen läßt. Das Leiden des Heilandes wirkt gerade darum, weil es der schärfste Kontrast gegen seine göttliche Hoheit und doch wieder der höchste Ausdruck seiner Liebe ist, mehr als alles andere auf die Seele, und je mehr sie sich in ihn versenkt, um so sicherer führt er sie durch seine Menschheit hindurch zu seiner Gottheit. Ja schließlich hat auch Bernhard den Zug nicht überwunden, der bei Augustin eine deutliche neuplatonische Erinnerung darstellte, daß die letzte und höchste Stufe dieser Verbindung darin liegt, daß die Seele an der Hand Christi über seine Menschheit hinausschreitet, sie hinter sich läßt und sich so in der einsamen Gemeinschaft mit der ewigen, zeitlosen Gottheit findet. Bernhard von Clairvaux und die Christusmystik.

Endlich aber entwickelt sich auf anderer psychologischer Grundlage eine dritte Grundform der Mystik, die nicht in der Betrachtung und der durch sie erregten Wallung des Empfindens, sondern in der Stillung des Willens und damit auch des Gefühls den Weg zur Vereinigung mit Gott sieht. Der Eigenwille als Prinzip der Ichheit ist das, was von Gott scheidet, also muß er überwunden werden und dem göttlichen Willen Platz machen: die Liebe zu Gott aufs höchste zu steigern und dafür das Inter- Die Anfänge des Quietismus.

esse an allem anderen, auch an der eigenen Seele und ihrem Geschick zu ertöten, das ist der Weg des „Quietismus". Dann wird der göttliche Wille Raum gewinnen und Gott selbst in der Seele walten.

In dieser Form tritt der Quietismus um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Laienkreisen Frankreichs und Deutschlands ausgebildet hervor, von Anfang an mit entschiedener Wendung in das Antikirchliche. Er erhält sich namentlich in Deutschland durch das ganze 14. Jahrhundert hindurch in einzelnen Kreisen der Beghinen und Begarden, der sogenannten Brüder und Schwestern des freien Geistes, die einzeln oder gemeinsam ohne feste Formen und Obere, in freiwilliger Armut vom Bettel leben und in Askese und Beschauung die geistliche Vollkommenheit erreichen wollen. Wer von ihnen diese Stufe der Vollkommenheit in der Ertötung des Eigenwillens erreicht hat, ist über die Sünde hinaus und braucht weder gute Werke noch die Autorität und die Gnadenmittel der Kirche. Gott selbst erleuchtet ihn, wirkt in ihm und hebt ihn damit über alles Weltliche und Fleischliche hinaus: das Dogma wie der Kultus der Kirche bestehen für ihn nicht mehr, sie stellen nur äußerlich und symbolisch dar, was er innerlich jederzeit an sich selbst erlebt.

In derselben Grundform begegnet der Quietismus wieder am Anfang des 16. Jahrhunderts besonders in Spanien in Laien- und Ordenskreisen, teilweise noch reicher entwickelt, teilweise aber auch einfacher und vor allem ohne die Absicht, sich von der Kirche zu lösen oder gar ihr entgegenzutreten. Aber für eine durchsichtige Geschichte der Herkunft und der Zusammenhänge dieser Erscheinung fehlen zurzeit, wie es scheint, noch alle Quellen. Erst im Lauf des 16. Jahrhunderts entwickelt sie sich von Spanien aus zu einem einflußreichen deutlichen, aber auch vielgestaltigen Gebilde.

Die „deutsche Mystik".

Man spricht noch viel von einer „deutschen Mystik" wie von einer besonderen Erscheinung und versteht darunter vor allem die Schriften deutscher Dominikaner und Franziskaner des 13. und insbesondere des 14. Jahrhunderts, Männer wie Meister Eckard († 1327), Heinrich Seuse († 1360) und Tauler († 1361), die alle drei dem Predigerorden angehört haben. Aber in Wirklichkeit ist diese Mystik in allen ihren Grundzügen auch außerhalb Deutschlands verbreitet. Jene Schriftsteller tragen nur vorzugsweise einem eng verbundenen Kreis von mystischen Personen, Männern und Frauen der Bettelorden, ihre religiösen Gedanken und Erfahrungen vor, zusammen mit den Elementen der scholastischen, insbesondere der thomistischen Theologie. Alles das aber ist im wesentlichen international; das Besondere ist nur, daß es in deutscher Sprache vorgetragen wird. Man kann aber überhaupt nicht, wie man früher getan hat, von der Mystik als einer Richtung der Theologie im Gegensatz gegen die scholastische sprechen. Mystik ist eben die Frömmigkeit aller Scholastiker, und die Theologie aller Mystiker ist Scholastik. Die Mystik aber als Frömmigkeit

trägt nicht die Züge einer neuen Zeit, sondern stellt nur die tiefste und reichste Entfaltung der antiken und mittelalterlichen Frömmigkeit dar.

Die beiden Stufen der Frömmigkeit im gegenseitigen Urteil.

Schließlich ist noch von Interesse zu sehen, wie die beiden Stände, Laienwelt und Mönchtum, sich gegenseitig beurteilt haben.

Zunächst hat ein wirklicher Gegensatz, wie er etwa in der Kirche des 4. und auch noch des 5. Jahrhunderts zwischen Weltkirche und Mönchtum drohte und hie und da bestand, gar nicht mehr aufkommen können. Die Einheit der Kirche ist viel zu stark, das Bewußtsein, daß jeder in ihr in seiner Weise dem Ganzen zu dienen habe, viel zu entwickelt. Der Unterschied der Stufen ist ja auch seit uralter Zeit vorbereitet: es gibt eine sittliche und religiöse Leistung, die genügt, und eine andere, die darüber hinausgeht; jene wird durch die „Gebote" geregelt, für diese sind die „Ratschläge" gegeben. Darin liegt nicht bloß die Erkenntnis, daß tatsächlich nicht jeder das Maß von Vollkommenheit erreicht, das an sich das Ideal wäre, sondern der bewußte Verzicht darauf, daß dieses Ideal an jeden gebietend herantrete, der Verzicht auf die Absolutheit des göttlichen Willens. Aber auf dieser Ermäßigung der Forderung beruht eben die Möglichkeit, daß die beiden Stufen friedlich nebeneinander in der einen Weltkirche bestehen.

Dazu hat die Theologie längst in aller Klarheit ausgesprochen, daß die Verschiedenheit der Lebensformen in der Welt, im Klerus und im Mönchtum mit zu der harmonischen Fülle der Kirche gehöre. Sie hat dem Weltleben mit allen seinen Gemeinschaftsformen seine feste Stellung in ihrem System angewiesen: es stellt die Unterstufe dar, die vielleicht erst durch die Sünde notwendig geworden ist, aber unter ihrer Herrschaft auch eine wirkliche Wohltat bedeutet. Die natürliche gesellschaftliche Ordnung, die Arbeit in ihrem Bereich, die Sittlichkeit, die in der Welt steht und die Aufgaben des Berufs erfüllt, ist darum schon an sich gut und von Gott gewollt. Solche Aufgaben müssen dann freilich im System der Gnadenordnung an Wert vor den Werken zurücktreten, die sich unmittelbar auf Gott, seine Kirchen und seine Armen beziehen. Aber beide Ordnungen sind so aufeinander angelegt und ineinander verflochten, daß auch der Vollkommenste immer wieder in der Welt seine Aufgaben findet, um eben in diese Welt selbst die Kräfte der höheren Welt hineinzuwirken, die Welt zum Organ Gottes zu machen. Vor allem ist das in der späteren Zeit des Mittelalters klar anerkannt, da auch die Orden mehr und mehr ihre positiven Aufgaben innerhalb der Weltkirche und damit eben in der Welt selbst übernahmen.

Wenn freilich daneben immer wieder die Gefahren des Weltlebens als solche so scharf beleuchtet werden, daß sich daraus eigentlich für jeden, der um seine Seele besorgt ist, die Forderung ergäbe, die Welt aufzugeben, wenn die weltliche Gewalt als die geborene Feindin der Kirche, die Ehe und das Weib als solches oft höchst geringschätzig und gehässig beurteilt

werden, so mag das zunächst als Verallgemeinerung von Spannungen erscheinen, die in bestimmten Zeiten und unter bestimmten persönlichen Verhältnissen entstehen und insbesondere in Gefahren begründet sind, die dem einzelnen von einem bestimmten Punkt her drohen. Man mag darin den Zwiespalt sehen, der sich überall in der Welt findet, zwischen der feineren, abstufenden und verbindenden gelehrten Theorie und der gröberen Praxis, die nur Gegensätze kennt und verschmäht, was sie unter sich sieht. Aber auf der anderen Seite tritt darin doch immer hervor, daß die Versöhnung und Harmonisierung der beiden Stufen nicht bis ins Innerste gedrungen ist, sondern das asketische Element doch immer wieder Anspruch auf alleinige Geltung erhebt und sich die Konzessionen nur abzwingen läßt.

Die Weltleute und das mönchische Ideal.

Auf der Seite der Laien tritt der Zwiespalt in anderer Weise auf. Als die neuen Völker in die Kirche eintraten, brachten sie eine Ethik mit, die auf allen Punkten das Gegenteil der kirchlichen Ideale war. Auf der einen Seite Kraftgefühl und Weltfreudigkeit, auf der anderen Verzagen am eigenen Vermögen und pessimistische Weltbeurteilung. Dort trotziges Pochen auf Recht und Ehre, hier Demut und Selbstverleugnung als höchste Tugend. Dort das ganze Leben beschlossen in den weltlichen Gemeinschaftsformen vom eigenen Haus und der Sippe bis zum Volksganzen, hier die universale Kirche als die oberste Gemeinschaft und in ihr wiederum die höchste Lebensform die, die allen natürlichen Banden entnommen ist; dazu aber die ganze kirchliche Anschauung getragen von der Autorität der Kirche, die zugleich die Inhaberin einer angestaunten und unverstandenen reichen Kultur war, die in schroffstem Kontrast stand zu der Einfachheit des eigenen kulturarmen Lebens.

Im Lauf des Mittelalters wandelt sich dann aber die nationale Sitte und Sittlichkeit zum Teil wirklich durch die Kirche selbst, ihre Erziehung wie ihre Zwangsmittel, und am Ende der Periode ist neben allem Widerstand, der sich in breiten Schichten gegen die Kirche bemerkbar macht, doch unverkennbar, wie die spezifisch kirchlichen Anschauungen und Stimmungen in den Laienkreisen jetzt erst recht durchgedrungen sind und von ihnen selbständig aufgenommen werden. Zugleich findet die Laienwelt ihr Sicherheitsgefühl in der Kirche und die Stelle, an der sie durch die Bruderschaften, den Anteil am Patronat und ähnliche Mittel an ihren Aufgaben mitarbeiten kann. Sie empfindet die alles überschattende und mit ihrer Gnadenordnung umfassende Kraft der Kirche. Sie meldet darum auch ihre Ansprüche an diese Kirche und die anderen kirchlichen Stände, Klerus und Mönchtum, an und beginnt deren Leben und Treiben selbständig zu beurteilen und zu kritisieren. Ja man kritisiert auch die Lebensäußerungen, die aus der hierarchischen Natur und den asketischen Grundsätzen der Kirche unmittelbar hervorgehen, indem man ihnen die Grundsätze der gesunden Laiensittlichkeit entgegenhält. Aber solche Kritik ist doch offenbar nur gelegentlich, bei besonders krassen Erscheinungen. Und schließlich fühlt man sich immer wieder waffenlos gegen-

über den Ansprüchen und Grundsätzen der offiziellen kirchlichen Anschauung, weil man für die eigene Anschauung nirgends eine feste religiöse Unterlage, klare Begründung und sichere Autoritäten findet. Und so bricht immer wieder auch die innere Unsicherheit durch. Man empfindet plötzlich mit aller Gewalt, daß das Leben in der Welt zum Verderben führe, sicheres Heil nur im Mönchtum zu finden sei. Es ist das böse oder unsichere Gewissen, das den Laien der höheren Lebensform des Mönchtums gegenüber doch immer wieder ergreift, das Gefühl, daß er eigentlich doch auch so sein müßte.

Die politische Entwicklung.

XII. Die Ausgänge des Mittelalters. In den beiden letzten Jahrhunderten verschieben sich überall die Grundlagen der bisherigen Machtverteilung wie der Geistesrichtung und bilden sich neue Kräfte und Verhältnisse.

Zunächst auf politischem Gebiet. Während das Deutsche Reich seit dem Untergang des staufischen Hauses an Macht fortwährend verlor, stieg das französische Königtum immer kräftiger empor. Seit dem 12. Jahrhundert hatte es sich aus seiner Ohnmacht herausgearbeitet, die Bistümer unter die Herrschaft der Krone gebracht, die Selbständigkeit der großen Vasallen eingeschränkt, mit ihren Untertanen unmittelbare Verbindung angeknüpft, die aufblühenden Städte unter seinen Schutz genommen, seine Domäne bedeutend erweitert und sich schließlich in seinen römisch-rechtlich geschulten „Legisten“ einen Beamtenstand geschaffen, der unermüdlich an der Durchsetzung und Erweiterung der königlichen Interessen arbeitete. Ein Zweig dieses französischen Hauses, die Anjous, waren in dem sizilischen Reich in das Erbe der Staufer getreten, und nun wußten die beiden französischen Dynastieen schon im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts auf das Papsttum immer größeren Einfluß auszuüben. Und als dann Bonifaz VIII. 1294–1303 die Ansprüche Gregors VII. und Innocenzens III. über alle Reiche der Welt wieder aufnehmen wollte, stieß er vor allem in Frankreich auf so energische Abwehr, daß von da ab die politische Macht des Papsttums immer weiter herabsank. Die Übersiedelung Clemens V. nach Avignon (1305) brachte es vollends in die Gewalt Frankreichs, und der Templerprozeß wie der lange Streit der Päpste Johanns XXII. (1316–1334), Benedikts XII. (1334–1342) und Clemens VI. (1342–1352) machten diese Lage aller Welt offenbar. Vor allem hat ihm dann aber das große Schisma, in dem sich seit 1378 jahrzehntelang zwei Päpste bekämpften und zugleich alle Schäden des Systems mit verdoppeltem Gewicht auf die Kirche drückten, die schwerste Erschütterung gebracht, von der es sich erst seit der Mitte des 15. Jahrhunderts allmählich wieder erholte.

Das Emporkommen Frankreichs.

Bonifaz VIII. und das Ende der päpstlichen Theokratie.

So war die päpstliche Theokratie als Herrschaft über die politischen Reiche zu Grabe gegangen. Rings umher erstanden die weltlichen Mächte immer mehr zu eigenem Leben. Vom Papsttum hatten sie nicht mehr viel zu fürchten, seitdem es von seiner Höhe herabgesunken war und vor allem

sie selbst sich innerlich immer mehr befestigten. Dieser Prozeß aber schritt trotz aller Erschütterungen im 14. und 15. Jahrhundert in den großen westlichen Reichen wie in den kleineren Staatengebilden Italiens immer weiter vorwärts, und am Ende des 15. Jahrhunderts standen die drei großen modernen Monarchieen Frankreich, Spanien und England fertig da, nachdem soeben in jeder von ihnen schwere Katastrophen überwunden und die inneren Kräfte des Landes zu einer machtvollen Einheit unter der Führung der Krone zusammengeschlossen worden waren.

Durch diese innere Befestigung der Staaten oder ihrer regierenden Häuser war aber auch der natürliche Egoismus der einzelnen Mächte außerordentlich gesteigert. Jede verfolgt nur noch ihre eigenen Ziele; der Begriff der allgemeinen Christenheit verblaßt. An Kreuzzüge alten Stils gegen die vordringenden Türken ist nicht mehr zu denken: auch den Päpsten sind die Interessen ihrer eigenen Macht viel wichtiger, als die der Christenheit, und schon beginnen die Verbindungen einzelner christlicher Mächte, ja selbst eines Papstes, Alexanders VI., mit dem Erbfeind der Christenheit.

Anteil des Papsttums an der Politik beim Ausgang des Mittelalters.

In dieser Zeit hat dann das Papsttum noch einmal eine politische Rolle großen Stils zu spielen versucht. Aber gerade dabei zeigte es sich, wie völlig verändert seine Lage war. Seit dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts war eine ununterbrochene Reihe von Päpsten gefolgt, die ganz und gar im Dienst ihrer Familien, ihrer Kinder oder Verwandten wie ihrer eigenen ungebändigten Genußsucht, ihrer Pracht- und Kunstliebe aufgingen und samt ihrem ganzen Hof der Christenheit ein Beispiel gaben, wie sie es bisher noch nicht erlebt hatte.

Dieses Papsttum nun wurde in die Kämpfe der italienischen Staatengesellschaft, dann in die der neuen europäischen Großmächte hineingezogen, indem seine Vertreter entweder, wie Sixtus IV. (1471–1484) und Alexander VI. (1492–1503), nach älteren Vorbildern aus den Adelsherrschaften und städtischen Republiken des Kirchenstaats für ihre Verwandten Fürstentümer zusammenzuschweißen oder, wie Julius II. (1503–1513) und Leo X. (1513–1521), dessen ältere Fürstentümer an die Ihrigen zu bringen suchten, zu diesem Zweck Bündnisse schlossen und zerrissen, die Mächte aneinander hetzten, Kriege um Kriege führten und ihre Söhne und Nepoten mit allen verbrecherischen Mitteln der neuen skrupellosen Staatskunst schalten und walten ließen. So war das Papsttum seiner eigenen Politik nach nicht mehr die theokratische Obergewalt über die Reiche der Christenheit, sondern eine Macht neben den anderen, so selbstsüchtig wie sie, nur ohne die großen Ziele, die sie als die Vertreterinnen ihrer Völker verfolgten. Und wenn die Päpste alle kirchlichen Waffen und die geistliche Phrase immer noch wie ehedem gebrauchten und in den Dienst ihrer selbstsüchtigen Politik stellten, so offenbarte sich darin die furchtbare sittliche und religiöse Fäulnis der ganzen Institution nur um so greller.

Das Papsttum im Innern der Kirche

Ganz anders ist immer noch auch am Ende des Mittelalters die Macht des Papsttums auf dem inneren Gebiet der Kirche. Doch haben sich

auch hier seine Verhältnisse verändert, und insbesondere hat es durch schwere Katastrophen hindurch müssen, aus denen es sich nur langsam wieder emporarbeiten konnte.

Noch nach der Mitte des 14. Jahrhunderts war das Papsttum auf diesem Gebiet fast vollkommen Herr gewesen. Abgesehen von den weltlichen Patronaten verfügte es durch seine „Provisionen“ fast unbeschränkt über die Stellen und Pfründen aller Art, vergab sie gegen schwere Taxen, erhob von ihren Inhabern nach Bedürfnis Zehnten und schuf sich je länger je mehr in den Ablässen eine neue ergiebige Goldgrube. So wurde es die erste Geldmacht der Welt, die alle anderen Geldmächte in Brot hielt. Wie im 10. und 11. Jahrhundert die Eigentümer ihre Klöster und Kirchen als Gutsverbände verschachert und ausgenutzt hatten, so behandelte jetzt das Papsttum die Pfründen fast der ganzen Welt als Renten, die man an Anhänger und Beamte vergab, in den meisten Fällen ohne jede Rücksicht auf den Dienst, für den sie bestimmt waren. So schuf es sich die Mittel, ein unübersehbares Heer von abhängigen Beamten in Rom und in allen Ländern zu halten und Unzählige in seinen gut bezahlten, für jedes Talent aussichtsreichen Dienst zu ziehen. Freilich hat nun diese ungeheuere Zentralisation an vielen Orten die höchste Erbitterung erzeugt, weil sie überall nur die fiskalischen und Machtinteressen gelten ließ, alle Stufen der Organisation durchbrach und jede geordnete Verwaltung der einzelnen Verbände unmöglich machte. Aber die Staaten, auf deren Haltung doch alles ankam, taten nichts, um diese Praxis der Kurie einzuschränken, sondern sorgten nur dafür, daß sie einen möglichst reichlichen Anteil an den finanziellen Erträgnissen bekamen und daß die Päpste bei der Besetzung der Stellen ihre Wünsche berücksichtigten.

am Ende des 14. Jahrhunderts.

Aber nun kamen am Ende des 14. Jahrhunderts, zum Teil in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Schisma, neue Strömungen auf. Zunächst in der theologischen Lehre von Kirche und Papsttum.

Neue Auffassung vom Wesen der Kirche.

Die alte Kirche hatte, wie früher (S. 200 ff.) ausgeführt worden ist, in der Kirche die Behausung Gottes gesehen, die, vom Himmel auf die Erde herabreichend, die Gläubigen in sich aufnimmt, in der aber auch nur die mit der Verwaltung der Geheimnisse Gottes betraute Hierarchie im Namen Gottes zu handeln und zu gebieten das Recht hat. Die Summe und Einheit dieser Vollmachten war die apostolische Gewalt, die zunächst in den Händen der Bischöfe lag. Sie waren daher auf den Synoden erschienen, als die Inhaber der göttlichen Amtsgnade, die zur Regierung der Kirche befähigt und beruft. Vom 11. Jahrhundert an hatte sich dann das römische Papsttum derart an die Spitze dieser Hierarchie geschwungen, daß es den Anspruch hatte erheben und im ganzen auch durchsetzen können, der ursprüngliche und primäre Inhaber der ganzen kirchlichen Regierungsgewalt (potestas jurisdictionis) zu sein, während die Bischöfe ihren Anteil daran für ihre Diözesen nur von ihm empfangen sollten. Auf den großen päpstlichen Synoden des 12. und 13. Jahrhunderts erschien daher der Papst als alleiniger

Gesetzgeber, die Bischöfe nur als seine Ratgeber, an die er nicht gebunden war, oder als die Urkundspersonen, vor denen er seine Entscheidungen kund tat.

Die Kirche als Genossenschaft.

Aber seit dem 12. Jahrhundert bereitet sich eine andere Auffassung vor. Die alte augustinische Bezeichnung der Kirche als der congregatio fidelium wird unter dem Einfluß der juristischen Doktrin so gewandt, daß die Kirche als die große Genossenschaft der Christen erscheint, als eine Parallele zum Volksganzen, das in einem Staatswesen vereinigt ist. Danach erscheinen denn die einzelnen Kirchengruppen sowie die einzelnen Kirchen und kirchlichen Anstalten als die Einheiten, aus denen sich die große Gesamtheit zusammensetzt. Und da die Christenheit auch ihr weltliches Lebensgebiet hat, so erscheint auch dessen Gliederung unter den Fürsten als ein Stück ihrer Gesamtorganisation. Von diesem Gesamtkörper der Christenheit gilt nun aber eben als von einer Genossenschaft, daß er seiner selbst mächtig sei und über seine Interessen selbst oder durch seine Vertretung zu bestimmen habe. Die Vertreterin der allgemeinen Kirche aber ist die ökumenische Synode, und — dieser letzte Schluß liegt nahe genug — eben darum steht sie auch über dem Papst.

Die ökumenische Synode als Vertreterin der allgemeinen Kirche.

Es ist interessant genug, daß der Grund zu dieser Auffassung der allgemeinen Synode von dem gewaltigsten Papst, Innocenz III., eingeführt worden ist. Die letzte Folgerung hat er freilich nicht gezogen. Wohl aber haben das schon Friedrich II., Philipp der Schöne und Ludwig der Baier getan, indem sie ihre Beschwerden und Anklagen gegen die Päpste ihrer Zeit, mit denen sie im Kampf lagen, vor die ökumenische Synode als die berufene richterliche Instanz über dem Papsttum zu bringen beabsichtigten.

In der kirchenpolitischen Literatur des 14. Jahrhunderts, besonders während der Kämpfe zwischen Ludwig dem Baiern und den Päpsten, sind diese Gedanken weiter ausgeführt worden: ihr bedeutendster Vertreter war Wilhelm von Occam (s. S. 227f.), der Bundesgenosse des Kaisers; aber auch bei den strengsten Vertretern der Papstgewalt, Alvarus Pelagius und Augustinus Triumphus, fehlen sie nicht. Und wie nun im Schisma die päpstliche Spitze überhaupt versagte und die Schäden des bisherigen Systems immer bedrohlicher wurden, da nahm zunächst die Literatur vorzüglich im Anschluß an Occam, der als der Schöpfer der neuen nominalistischen Theologie inzwischen zu höchsten Ehren gekommen war, jene Gedanken als das rettende Mittel auf, und schließlich fand man den Mut, die großen universalen Synoden von Pisa (1409), Konstanz (1414–1418) und Basel (1431ff.) auch ohne Papst zu berufen (Pisa) oder, wie die beiden letzteren, ohne ihn wenigstens durchzuführen. Mit diesem Konziliarismus hat sich dann naturgemäß der Episkopalismus der alten Kirche verbunden, demzufolge die Bischöfe auch ihre Regierungsgewalt unmittelbar von Gott haben, der Papst nur primus inter pares sein sollte. In

Konstanz wurde 1415 die konziliaristische Theorie zum Dogma erhoben: der Papst in Sachen der Einheit der Kirche, des Glaubens und der Reformation ist der allgemeinen Synode als der Vertreterin der allgemeinen Kirche untertan. Dabei erscheint zugleich der Vertretungsgedanke immer weiter durchgeführt: der Papst ist nur Vertreter der ersten, mit bestimmten Vorrechten ausgestatteten Kirche, jeder Bischof der der seinigen: aber auch die übrigen größeren Kirchen und kirchlichen Institute, die Orden, die Stifter, die Kapitel, die Universitäten, der gesamte niedere Klerus und endlich selbst die weltlichen Gewalten werden vertreten durch ihre Häupter oder gewählten Abgeordneten. Die Synode von Konstanz und der Konziliarismus.

Damit stellen sich nun am Ende des Mittelalters die beiden großen kirchenpolitischen Systeme einander gegenüber: der Papalismus oder Kurialismus und der Konziliarismus mit dem Episkopalismus. Auf dem Konzil zu Konstanz haben insbesondere die Bischöfe einen Teil ihrer alten, längst verlorenen Rechte zurückzuerobern gesucht, und in Basel haben zugleich die Kapitel und die mittleren Schichten des Klerus überhaupt ihre Interessen gegenüber den Bischöfen verfochten. Aber beide Synoden haben das Papsttum und seine kurialistischen Ansprüche doch nicht niederzuringen vermocht. Nach dem Basler Konzil ist das Papsttum wieder entschieden im Emporsteigen und meldet seine alten Ansprüche auf das unbeschränkte Regiment in der Kirche mehr und mehr wieder an, ohne freilich auch seinerseits den Konziliarismus überwinden zu können. Beide Systeme halten sich nebeneinander.

Auch von ihren praktischen Reformforderungen, insbesondere von dem Streben, die Macht des Papsttums in den nationalen Kirchen einzuschränken und deren Rechte wieder fester zu stellen, haben die Synoden aus eigener Gewalt nicht viel durchzusetzen vermocht. Dauernde Erfolge haben hier nur die weltlichen Gewalten gehabt, die wenigstens zeitenweise mit ihrem nationalen Klerus Hand in Hand gingen. Sie begannen jetzt in anderer Form zurückzuerobern, was ihnen in den letzten Jahrhunderten durch das Papsttum entrissen worden war. Die weltlichen Mächte und ihre Kirchen.

In dieser Beziehung war England allen anderen vorangegangen. Hier haben seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts Lords und Gemeine die alten, nie vergessenen Grundsätze über das Kircheneigentum mit besonderer Kraft erneuert und die Könige gezwungen, sich ihrer anzunehmen. Das ganze 14. Jahrhundert hindurch werden die Gesetze erlassen, die den päpstlichen Provisionen und der päpstlichen Jurisdiktion namentlich in Pfründensachen zu Leibe gehen und die Anfänge des königlichen Plazet begründen. Eine Zeitlang hat hier namentlich Johann von Wiklif (vgl. unten S. 288) mit seiner Publizistik der Krone wertvolle Dienste geleistet. Am Anfang des 15. Jahrhunderts ist die Herrschaft des Königs über die hohen kirchlichen Stellen ebenso festgegründet, wie die maßgebende Gewalt des Adels über seine Patronate. Die englische Kirche ist dem Papst im wesentlichen verschlossen. Englische Kirchenpolitik im 14. und 15. Jahrhundert.

Französische Kirchenpolitik im 14. und 15. Jahrhundert.

Als zweite Macht trat Frankreich in den Kampf. Nach seinem Sieg über Bonifaz VIII. hatte hier das Königtum keinerlei Versuch mehr gemacht, die alten Rechte des Papsttums im eigenen Land einzuschränken. Die nächsten Könige waren nicht die Persönlichkeiten dazu. Aber am Ende des 14. Jahrhunderts, im großen Schisma, übernahm man auch in Frankreich die englische Praxis als Programm einer allgemeinen Kirchenreform. Nur konnten sich die Krone und ihre Anwälte dabei nicht auf das alte, in Frankreich längst vergessene, positive Recht berufen, sondern griffen nach dem angeblichen Naturrecht und vertraten danach die „ursprünglichen" Rechte der Kirchen gegen die „usurpierte" Gewalt des Papsttums. Schon während des Schismas zog man der Finanzpolitik wie der richterlichen Gewalt der Kurie engere Grenzen und begann die nationale Selbständigkeit der französischen Kirchen unter dem Königtum wieder aufzurichten.

Nach dem Konstanzer Konzil machte die Krone noch kräftigere Versuche in dieser Richtung. Aber die schweren Niederlagen im Kriege mit England und die inneren Kämpfe der orléanistischen und burgundischen Partei haben alles wieder vereitelt. Erst nach der siegreichen Wendung des Krieges mit England, die 1429 mit dem Auftreten der Jungfrau von Orléans begonnen hatte, wurde die Lage derart, daß die Krone den neuen Konflikt zwischen Papst Eugen IV. und der Basler Synode kräftig ausnützen und im Einverständnis mit dem nationalen Klerus durch die pragmatische Sanktion von Bourges 1438 die Grundsätze des gallikanischen Kirchensystems feststellen konnte: der Papst unter dem Konzil, die Bischöfe unmittelbar von Gott mit ihrer Gewalt ausgestattet, die französische Kirche aber eine nationale Einheit, in engem Verband mit der Krone und nur in losem Zusammenhang mit dem Papsttum. Kraft dieses Staatsgrundgesetzes wurden die Abgaben, die früher die Kirchen nach Rom zu zahlen hatten, dazu die Gerichtsbarkeit der Kurie über die französischen Kirchen und die päpstliche Besetzung der geistlichen Stellen des Landes sehr stark beschränkt und dafür der Krone umfassende Rechte auf diese Besetzung eingeräumt, so daß sie künftig auf die Hierarchie maßgebenden Einfluß gewinnen konnte. Diese pragmatische Sanktion hat dann schließlich unter Franz I. 1516 einem Konkordat mit Leo X. weichen müssen, dessen Wirkungen aber die nationale Geschlossenheit der französischen Kirche nicht aufzuheben vermochte. Es überließ dem Papsttum wieder die Ernennung der vom König präsentierten hohen Geistlichen sowie die Abgaben, die dabei die neuen Inhaber zu entrichten hatten, die kostbaren Annaten, verminderte dadurch aber den Einfluß der Krone auf die Besetzung der hohen geistlichen Ämter nicht, gestattete ihr die Besteuerung des Klerus nach wie vor und gab ihr außerdem die Möglichkeit, ihre Gerichtsbarkeit über den Klerus noch zu erweitern, insbesondere die wichtige Waffe der appellatio tanquam ab abusu auszubilden, wodurch sie jederzeit als die letzte Instanz hinter allen geistlichen Gerichten angerufen werden konnte.

Pragmatische Sanktion von Bourges 1438.

Konkordat von 1516.

Spanische Kirchenpolitik am Ende des 15. Jahrhunderts.

Ähnlich ging es in dem Land, in dem sich am Ende des Mittelalters neben England und Frankreich die dritte große moderne Monarchie erhob, in Spanien. Hier hat das katholische Königspaar Ferdinand und Isabella, durch dessen Ehe künftig die Kronen von Arragon und Kastilien zu der spanischen Monarchie vereinigt werden sollten, auf Grund eines Konkordats von 1482 sich den maßgebenden Einfluß auf die Besetzung der Bistümer und anderer hoher Stellen gesichert und auf Grund von weiteren päpstlichen Privilegien sich die geistlichen Orden unterworfen und die Inquisition in seine Gewalt gebracht.

Deutschland

Diesen großen Mächten folgten kleinere wie Neapel, und vor allem war in Deutschland die Sehnsucht auf dasselbe Ziel gerichtet. Aber hier hat die Schwäche der Reichsgewalt und die Selbstsucht ihres habsburgischen Trägers, Friedrichs III. (1440–1493), jedes geschlossene Vorgehen verhindert und es dem Papsttum möglich gemacht, alle Versuche zu vereiteln, die gegen seine Eingriffe Schutz gewähren sollten. So wurde jetzt, da die Pforten der andern großen Länder verschlossen waren, Deutschland die goldene Weide des Papsttums und seiner „Kurtisanen". Nur die einzelnen Territorialgewalten, vor allem die Fürsten und Städte, griffen nun in ihrem Bereich dieselbe Aufgabe an, die die großen westlichen Monarchieen für sich zu lösen im Begriff standen. Die Nöte des Papsttums im Schisma und in der nachfolgenden konziliaren Epoche, namentlich in dem neuen Schisma zwischen Papst und Konzil, boten die Gelegenheit, durch Verträge mit dem hilfsbedürftigen Papsttum oder durch eigenmächtiges Zugreifen, durch Reform und durch Ausdehnung ihres Gerichtswesens, durch konsequente Ausnutzung und Erweiterung ihrer Patronats- und Vogteirechte über Stifter, Klöster und Pfarrkirchen und in Norddeutschland selbst über ehemalige Reichsbistümer ähnliche Zustände herbeizuführen, wie in England, Frankreich und Spanien und so den Grund zu Landeskirchen zu legen.

Aus alledem wird klar, wohin die Tendenz dieser neuen Staaten und Territorien geht: überall ist man bestrebt, im eigenen Land die staatlichen Hoheitsrechte zu konzentrieren, vor allem die fürstliche Steuer- und Gerichtsgewalt auf alle Schichten des Landes auszudehnen, auch die Kirchen und kirchlichen Institute dem Land wirklich einzufügen, den Einfluß der ausländischen kirchlichen Oberen bei ihnen nach Kräften abzuwehren und dagegen den der weltlichen Macht zu verstärken, zugleich die ausgebreitete Gerichtsbarkeit der Kirchen einzuschränken und sich so eines der stärksten Hindernisse der staatlichen Konzentration zu erwehren.

In die alte Einheit der abendländischen Christenheit ist schließlich noch ein wirklicher Riß gekommen, indem nicht nur die einzelnen weltlichen Mächte sich viel stärker auseinander entwickelten und in Konkurrenz miteinander traten, sondern auch fast ein ganzes Land aus der Einheit der katholischen Christenheit ausschied.

Wiklif und das Hussitentum in Böhmen.

Johann von Wiklif, theologischer Professor in Oxford († 1384), hatte als Vorkämpfer der Ansprüche, die Krone und Adel von England an das Kirchengut erhoben, begonnen, dann aber auf ältere, auch von den Waldensern vertretene, kirchliche Ideale, eine Kirche ohne festen Besitz, einen Klerus nach apostolischem Vorbilde mit armem Wanderleben zurückgegriffen, schließlich aber alle kirchlichen Institutionen, die nicht im Gesetze Gottes, der Heiligen Schrift, begründet seien, ebenso wie alle sakralen und regimentlichen Handlungen, die derselben Norm nicht entsprächen, für nichtig erklärt und damit Grundsätze aufgestellt, die Papsttum und Hierarchie, Kirchenrecht und Sakralwesen in ihrem Grund erschütterten. In England selbst ist die Bewegung, die daraus entsprungen ist, schließlich nur in engen Grenzen geblieben und unter der Dynastie der Lancaster 1399ff. durch die Inquisition fast vernichtet worden. Aber in Böhmen wurden Wiklifs Gedanken in einem Kreis tschechischer Gelehrten, in dessen Mittelpunkt bald Johann Huß (1369–1415) stand, die furchtbare Waffe, mit der das tschechische Volk gegen das Papsttum und die bisherigen kirchlichen Institutionen ebenso wie gegen die alte überlegene Stellung des Deutschtums in Böhmen zu blutigem Kampf aufgerufen wurde (1419ff.). Aus der hussitischen Revolution erstand die tschechische Nationalkirche der Utraquisten oder Kalixtiner, die getrennt vom Papsttum und der katholischen Christenheit, unter der Herrschaft des Adels sich über den größten Teil Böhmens und Mährens erstreckte und durch kein Mittel der Intrige oder der Gewalt zu überwinden war. Aus ihr aber ist dann wieder die kleine Sondergemeinde der böhmischen Brüder ausgeschieden, die erste Kirche des Mittelalters, die ohne eigentliche Hierarchie und ohne viel sakrales Wesen nur mit einfachem Priestertum und enger Gemeinschaft ihrer Glieder ihren religiösen und sittlichen Idealen lebte.

Ansätze kirchenfreier Frömmigkeit im Volk.

Auch in den unteren Schichten des Volkes treten zumal in Deutschland und England Spuren einer Religiosität auf, die sich von der Kirche losmacht oder ihr feindselig entgegentritt. Aus dem englischen Wiklifismus sind kleine Kreise hervorgegangen, die sich in stiller heimlicher Erbauung an die religiösen Ideen des großen Reformers halten, und in Deutschland erinnert ebenso der mannigfach verbreitete Widerspruch gegen alles sakrale Priestertum an die schärfsten Schichten des Hussitentums, wie die drohende Erregung gegen die Kirche als das große soziale Gebilde, das mit seinem Grundbesitz, seinen herrschaftlichen Rechten und seinen massenhaften Stiftungen drückend auf dem ländlichen und städtischen Grundbesitz lastet und zugleich durch seine unerschütterliche Macht jeder Änderung des gegenwärtigen Besitzstandes im Wege steht.

Anfänge einer neuen Kultur.

Vor allem aber bereitet sich nun eine große Umwälzung in der Einheit der Kultur und der Stellung der Kirche als ihrer alleinigen Inhaberin vor: der Adel und vor allem das Bürgertum schicken sich an, sich eine eigene Kultur zu schaffen, die der kirchlichen überlegen ist.

Auch auf kirchlichem Boden ist mit der Entwicklung des Bürgertums ein neues Element eingetreten. Von Anfang an war es zum großen Teil auf Kosten der Kirchen emporgekommen. Die städtische Autonomie ist in den meisten Fällen den geistlichen Stadtherren abgerungen worden, und im Kampfe gegen die geistliche Steuerfreiheit und Gerichtsbarkeit haben allezeit die Städte vorangestanden. Das Patronatsrecht, das die Bürgerschaften und die verschiedenen Organisationsstufen der städtischen Gewerbe in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters über Kirchen und besonders kleinere Heiligtümer, Stiftungen und Pfründen besaßen, brachte eine Menge geistlicher Personen in Abhängigkeit vom Bürgertum und machte es ihm möglich, auch in den kirchlichen Kämpfen der folgenden Zeit eine entscheidende Rolle zu spielen. Emporkommen des Bürgertums.

Vor allem aber schränkte die höhere Laienbildung, die sich seit dem 11. und 12. Jahrhundert langsam entwickelte, das frühere Monopol von Klerus und Mönchtum ein. Lesen und Schreiben, Kunst und Technik, Latein und literarische Bildung drangen auch in dem Laienstand ein. Das geistige Leben wurde feiner und reicher, und an manchen Punkten waren schon vor der großen Entwicklung der Renaissance die geistlichen Stände von der Laienwelt erreicht und überflügelt. Das bedeutete freilich noch keine Emanzipation von der bisherigen kirchlichen Kultur. Die Laien hatten sich nur eigenen Anteil an ihr erobert und leisteten, was früher nur Kleriker und Mönche hatten leisten können. Ja die kirchliche Kultur drang damit nur um so tiefer in das Volk selbst ein. Laienkultur.

Aber mit der Renaissance und dem Humanismus erhob sich in ganz Westeuropa eine einheitliche Bildung der höchsten Schichten, die in ihren ganzen Grundlagen, Motiven und Zielen aus dem Laienstand erwachsen und auf ihn zugeschnitten war. Sie stand in ausgesprochenem Gegensatze zu der bisherigen, ihrem Wesen und Ursprung nach geistlichen Kultur und kehrte zu der Stimmung zurück, die die alte Welt vor dem Zusammenbruch ihrer politischen, geistigen und sittlichen Kraft erfüllt hatte. Wohl nehmen Klerus und Mönchtum noch einige Generationen lang an ihr teil. Aber Führung und schöpferische Fähigkeit erweist in ihr bald nur noch der Laienstand. Die großen Künstler am Ende des Mittelalters sind überall, in Italien wie im Norden der Alpen, fast nur noch Laien. Die ganze Umformung der geistigen Eigenart, Bedürfnisse und Anschauungen droht die Kirche völlig aus ihrer bisherigen Stellung zu werfen. Renaissance und Humanismus.

Auch in den Wissenschaften erfolgt ein mächtiger Umschwung. Die Herrschaft des Aristoteles in der Philosophie und der Wissenschaft der natürlichen Dinge ist erschüttert. In der Philosophie kommen Plato, neuplatonisch verstanden, die Stoa und der Neupythagoreismus, die jüdische Kabbala und andere Überlieferungsstoffe der antiken Phantastik empor, von denen man eine Bereicherung des Wissens und des Verständnisses der Gottheit und der Welt erwartet. Dazu fangen die Naturwissenschaften, die bisher fast ganz auf die Reproduktion der überlieferten Kenntnisse Anfänge einer neuen Philosophie und Wissenschaft.

angewiesen waren, an, die Flügel zu regen und sich Wege zur Erweiterung ihrer Kenntnisse wie zur Vertiefung ihres Verständnisses zu suchen. Auch die Geschichte strebt empor: die großen Werke der Alten wie des früheren Mittelalters werden hervorgeholt. Die nationalen Erlebnisse der Vergangenheit wie der letztentschwundenen Zeiten werden bekannt und helfen in Verbindung mit den politischen Kämpfen der Gegenwart die nationale Stimmung und das Interesse an den Erlebnissen des eigenen Volks erhöhen. Auch nach dieser Seite hin besinnen sich die Völker auf sich selbst.

Der nationale Faktor in der neuen Kultur.

So wird die kirchliche Universalkultur von den verschiedensten Seiten bedroht. Und wenn auch die Renaissance ihre universale Seite hat, so entwickelt sich doch der nationale Faktor in ihr immer stärker. Ihre Träger sind eben nicht mehr die internationalen geistlichen Stände, sondern die weltlichen, die in jedem Land ihre Eigenart haben. Ihre Sprache ist nicht mehr bloß das universale Latein; vielmehr kommen, zumal in den westlichen Ländern, gerade für die Literaturzweige, die auf die breitere Schichte der Gebildeten zu wirken bestimmt sind, immer mehr die Volkssprachen auf.

Endlich aber eröffnen sich neue Bahnen auch in Religion und Theologie.

Der Humanismus in der Religiosität.

Die mächtige Entwicklung der Persönlichkeit und Individualität, die diese neue bürgerliche Kultur überall mit sich brachte, hatte zur Folge, daß sich der religiös bedürftige Laie, der auf ihrem Boden stand, nicht mehr mit einer Frömmigkeit begnügte, in der er immer unfrei und gebunden blieb und es zu einer wirklichen, bewußten Gemeinschaft mit Gott nicht brachte. Er verlangte nach einer Religion, die ihn auch im Verhältnis zu Gott frei und sicher machen, die ihm in dem unmittelbaren Verkehr mit Gott alles geben sollte, wonach seine Seele verlangte. Die Grenze zwischen der religiösen Oberstufe und der Massenreligion sollte verschoben werden, die Mystik nicht mehr das Privilegium der Asketen sein. Dazu diente in Italien, wo ja die Bewegung begonnen hatte, zunächst die neuplatonische Philosophie und Mystik, die in der kirchlichen Theologie und Mystik längst ihre feste Stelle gehabt hatten. Dann aber griff man zugleich nach Paulus und Augustin, und der größte deutsche Humanist, Erasmus, ist außer auf Paulus wesentlich auch auf den Jesus der Evangelien zurückgegangen und hat damit den Ausgleich zwischen den beiden Religionsstufen vollendet, indem er im Neuen Testament eine Religiosität entdeckte, die so einfach war, daß nicht nur die humanistischen Aristokraten des Geistes, sondern auch der schlichte Mann danach leben und sich einer Frömmigkeit erfreuen konnte, in der er alles hatte und doch selbständig und seines Gottes sicher blieb.

Erasmus (ca. 1466—1536).

Humanismus und Theologie.

Zugleich kündigt sich im Humanismus eine neue Epoche wie der allgemeinen, so vor allem der kirchlichen Wissenschaften an. Die alten Überlieferungen verlieren ihre Autorität, die bisherigen Größen ihr Ansehen. Aus der kritischen Stimmung der Vergangenheit gegenüber, aus dem ge-

schichtlichen Sinn, der die Bewegung begleitet, erwächst die Erkenntnis, daß die Scholastik nicht, wie es bisher für selbstverständlich gegolten hatte, die immer maßgebende Theologie und kirchliche Wissenschaft, sondern nur eine Epoche ihrer Entwicklung darstelle, und zwar eine Epoche barbarischen Verfalls des ganzen geistigen Lebens, weit entfernt von den klassischen Zeiten der Religion wie der kirchlichen Schriftstellerei, des Neuen Testaments und der Väter. Damit ist die Bahn für einen ungeheuren Umschwung frei. Auch hier hat Erasmus das Größte getan.

Stärke der Stellung der Kirche am Ende des Mittelalters.

Aber alles das ist doch nur eine Seite. Gerade am Ende des Mittelalters hat auch die kirchliche Frömmigkeit und die Energie kirchlicher Arbeit wieder einen starken Aufschwung genommen, nirgends mehr als in Deutschland. Die Reform der Klöster und Orden hat zeitenweise glänzende, nur nicht sehr nachhaltige Ergebnisse gehabt. Mit der Zahl der Kirchen und Pfründen hat sich auch die Zahl der Kleriker gewaltig vermehrt. Und wenn auch die große Masse dieser ebenso schlecht gebildeten wie jämmerlich bezahlten „Meßpfaffen“ ein ganz unzuverlässiges, auch sittlich minderwertiges Element darstellt, so ist doch das unaufhörliche Anwachsen der geistigen Stiftungen ein Beweis, in welchem Maße das Leben des Volkes mit der Kirche verwachsen ist. Und auch das stete, von leidenschaftlichen Ausbrüchen begleitete Wachstum der volkstümlichen Religiosität steht im großen ganzen in engem Zusammenhang mit dem kirchlichen Kultus und seinen Anstalten.

Ebenso ist das Einheitsbewußtsein der abendländischen Christenheit zwar durchbrochen, wurzelt aber immer noch tief. Es hat nicht mehr die Macht, sich in politischen Unternehmungen durchzusetzen, aber es lebt auch nicht bloß in den Anschauungen der Theologen und Kirchenmänner. Das böhmische Staatswesen, das sich von der Einheit der katholischen Christenheit losgerissen hat, hat auch nach dem Sieg immer wieder gegen das ganze katholische Abendland um sein Dasein zu kämpfen gehabt. Und so bildet denn auch das Papsttum noch einen Machtfaktor, der nicht bloß für die politische Kombination in Betracht kommt und dem nicht einmal die entsetzliche Entartung der Renaissancepäpste Abbruch tun kann. Man unterscheidet zwischen der Institution und ihren Trägern. Das Papsttum gilt auch der Opposition als unentbehrlich: es soll nur im Sinne des Episkopalismus beschränkt werden. Auch die Hierarchie und die großen Orden stellen immer noch eine universale Organisation dar. So tief auch ihre einzelnen Gruppen in die nationalen Interessenkämpfe verflochten sein mögen, sie sind nicht nur durch reale Interessen, sondern auch durch dieselbe Bildung und die ganze Fülle gemeinsamer Überlieferungen verbunden. Auch die soziale Macht der Kirche ist in allen Ländern noch gewaltig. Durch ihren Grundbesitz und ihre grundherrlichen Rechte ist sie mit der ganzen feudalen Organisation der Gesellschaft verwachsen. Durch ihren Klerus und ihr Mönchtum ragt sie tief in alle Schichten der Bevölkerung hinein. Mit ihrer Liebestätigkeit und ihren

Stiftungen stellt sie immer noch so gut wie die einzige Organisation humaner Zwecke dar. Denn die städtische Armenpflege entwickelt erst ganz am Ende des Mittelalters ihre ersten Triebe.

Vor allem aber ist sie im großen ganzen immer noch die Inhaberin aller religiösen Kräfte und Heilmittel und gilt als solche. Ihr Verfall liegt vor aller Augen, und die eifrigsten Kirchenmänner klagen am schwersten darüber. Aber die Hoffnung auf Besserung bleibt doch lebendig, und alle Gebrechen erscheinen nur als Flecken an der Gemeinschaft, die nach wie vor als göttliche Stiftung und auch mit ihren hierarchischen Ordnungen als für die Ewigkeit bestimmt gilt. Die religiöse und kirchliche Opposition hat bisher fast nirgends neue fruchtbare Gedanken erzeugt, die den großen Massen genügt und durch ihre überlegene Kraft ihnen festen Boden unter den Füßen gegeben hätte. Solange aber das nicht der Fall war, blieb alle Opposition ungefährlich. Der Sturz der mittelalterlichen Papstkirche konnte erst mit dem Augenblicke beginnen, da die Reformation mit ihren neuen religiösen Gedanken am Mittelpunkte einsetzte und alle vorhandenen Strömungen gegen den Bau führte.

Literatur.

Die Arbeit an der Erforschung des kirchlichen Mittelalters reicht schon ins 16. Jahrhundert hinauf mit den großen kirchengeschichtlichen Streitwerken der Magdeburger Zenturien (1559—74) und vor allem ihres Gegners, des Kardinals BARONIUS mit seinen Annales ecclesiastici (1588—1607), die seit 1646 von RAYNALDUS fortgesetzt wurden und je länger je mehr an den Schätzen des vatikanischen Archivs ihre einzigartige Quelle fanden. Die Hauptarbeit aber beginnt im 17. und 18. Jahrhundert. Hier haben die großen Gelehrten dieser Zeit, die Mauriner und Jesuiten (Bollandisten), sowie einzelne Männer der römischen Kirche, daneben Anglikaner und Deutsche, vor allem das Quellenmaterial zusammengetragen und zu bearbeiten begonnen: Schriftsteller, Chroniken, Annalen und Urkunden, teils im allgemeinen, was sich fand, teils für die einzelnen Länder und ihre Kirchen (z. B. Gallia christiana, Italia sacra u. ä.), teils für einzelne Gebiete der ganzen Kirche, die Leben der Heiligen (Acta Sanctorum), die Konzilien (Mansi u. a.), die Orden, die Liturgien u. a. Neben die Quellensammlungen, zum Teil mit ihnen verbunden, traten die gelehrten Bearbeitungen, wiederum fast für alle diese Gebiete. Dazu für einzelne Institutionen wie das Pfründenwesen und damit einen großen Teil der kirchlichen Verfassung (THOMASSIN, gest. 1697), das Bußwesen (MORIN, gest. 1659) u. a. gelehrte Darstellungen, im Stil dieser älteren Zeit, aber bis heute von ausgezeichnetem Wert. Während die Aufklärung dem Mittelalter besonders ungünstig gesinnt war und nur in wenigen Arbeiten, wie J. G. PLANCK, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung (1803—9), Werke von dauerndem Wert erzeugte, brachte ihm die Romantik besonderes Interesse entgegen. Aber die streng geschichtliche Forschung neuen Stils, die sich bald aus ihr entwickelte, kam vielmehr der politischen, der Rechts-, Literatur- und Kunstgeschichte zugute. Die Kirchengeschichte war zwar in GIESELERS Kirchengeschichte mit vortrefflichen Quellenauszügen bedacht, die zum Teil bis auf den heutigen Tag noch nicht genügend ausgeschöpft sind, und in F. W. RETTBERGS Kirchengeschichte Deutschlands (2 Bde., 1846 u. 1848) war ein Werk begonnen, das den höchsten Anforderungen der Zeit an geschichtlicher Kritik und Forschung entsprach. Aber der frühe Tod seines Verfassers (gest. 1849) ließ seine Arbeit nur bis auf Karl den Großen kommen, und im übrigen war das Interesse derjenigen Theologen, die wirklich wissenschaftlich zu arbeiten verstanden, auf die alte Kirche und etwa die Reformationszeit konzentriert. In den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts haben nur die Propheten- und Heiligenbiographien KARL HASES in Jena und einzelne Arbeiten DÖLLINGERS auf die Höhe wissenschaftlicher Arbeit geführt. Und erst in den sechziger und siebziger Jahren beginnt mit H. REUTER u. a. das allgemeinere Interesse auch der Theologen an den kirchengeschichtlichen Problemen des Mittelalters sich zu entwickeln. Seither aber ist die Arbeit in allen Ländern und Lagern lebendig fortgeschritten und hat sich allen Gebieten zugewandt.

Die Darstellung des Mittelalters, die ich auf den vorstehenden Blättern gegeben habe, beruht zum großen Teil auf meiner „Kirchengeschichte", im Grundriß theologischer Wissenschaften Bd. 1 u. 2, 1, 1892 u. 1902. In der ersten Auflage der „Kultur der Gegenwart" waren mir nicht mehr als zwei Bogen Raum bewilligt worden. Für die zweite mußte die Ausführung erweitert werden; aber die Zeit dazu war so kurz bemessen, daß ich trotz allen Entgegenkommens der Redaktion außerstande war, zumal jetzt, da ich dem Mittelalter

lange genug habe fernbleiben müssen, die Arbeit so zu gestalten, wie ich gewünscht hätte. Ich mußte deshalb mich auch auf die Umarbeitung und Neubearbeitung eines Teils beschränken.

Geschichte der abendländischen Kirche überhaupt: J. C. L. GIESELER, Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. 1, 2^4; Bd. 2, 1^4. 2^4. 3^2. 4^1. K. HASE, Kirchengeschichte auf Grund akadem. Vorlesungen Bd. 1 und 2^2 (1885 und 1895). — W. MÖLLER, Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. 1^2 von H. v. SCHUBERT (1902). 2^2 (1893). — K. MÜLLER, Kirchengeschichte Bd. 1 (1892), 2a (1902). — H. v. SCHUBERT, Grundzüge der K.-G. (^{3}1906). — Die historischen Artikel der Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche^3 (im folgenden mit RE^3 zitiert). — Für alle rechtlichen Verhältnisse: P. HINSCHIUS, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten Bd. 1—6a (1869 ff.) — E. TROELTSCH, Die Soziallehren der christlichen Kirchen (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd. 26 f. 1908 f.)

Zu I. A. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (^{2}1906). — V. SCHULTZE, Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums. 2 Bde. (1887 und 92). — G. BOISSIER, La fin du paganisme^4 (1902).

Zu II und III. Für das fränkische Reich und Deutschland: A. HAUCK, K.-G. Deutschlands, bisher 4 Bde., bis zur staufischen Zeit (1887 ff.) — Für die keltischen Inseln: H. ZIMMER, Keltische Kirche (RE^3 10, 204 ff.). — Für England und Frankreich existieren keine genügenden Darstellungen, ebensowenig für die östlichen Länder. Es muß daher im wesentlichen auf die Werke der politischen Geschichte verwiesen werden. — Für die skandinavischen Kirchen: L. N. HELVEG, Den danske kirkeshistorie til reformationen (1857 ff.). A. CHR. BANG, Udsigt over den norske kirkes historie under katholicismen (1887). H. REUTERDAHL, Den svenska kyrkans historia 4. Bd. (1838). H. HILDEBRAND, Sveriges medeltid (1879 ff.).

Entwicklung der Verfassung vom 4. Jahrhundert an: E. LÖNING, Geschichte des deutschen Kirchenrechts Bd. 1 (1878). K. LÜBECK, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts (Kirchengeschichtliche Studien hrsg. von KNÖPFLER, SCHRÖRS und SDRALEK V, 4. 1901), doch im allgemeinen nur für den Osten; dazu HARNACK, Mission^2 1, 373 ff.

Zu IV. Kirche im Urchristentum: R. SOHM, Kirchenrecht Bd. 1 (1892). Über Augustins Kirchenbegriff: H. SCHMIDT, Des Augustinus Lehre von der Kirche (Jahrbücher für Deutsche Theologie 6, 197 ff. 1861). H. REUTER, Augustinische Studien (1887). Das Fortleben von Augustins Gedanken im Mittelalter: K. MIRBT, Die Stellung Augustins in der Publizistik des gregorianischen Kirchenstreits (1888).

Pseudisidor, Ausgabe von P. HINSCHIUS (1863). Über Entstehung, Inhalt, Tendenz, Charakter usw. der Fälschung vortrefflich: E. SECKEL, in RE^3 16, 265 ff. Seither noch P. FOURNIER, Études sur les fausses décrétales (Revue d'histoire écclésiastique. 1906).

Zu V. Eigenkirchenwesen: U. STUTZ, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III. Bd. 1, 1 (1895). — Cluny: E. SACKUR, Die Cluniazenser, 2 Bde. (1892).

Päpstliche Theokratie: A. HAUCK, Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII. (Leipziger Universitätsprogramm. 1904).

Investiturstreit: Im allgemeinen HAUCK, K.-G. Deutschlands, Bd. 3 und 4. G. MEYER VON KNONAU, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V., bisher 6 Bde. (1890 ff.). Über das Wormser Konkordat zuletzt D. SCHÄFER, Zur Beurteilung des W. K. (1905). E. BERNHEIM, Das W. K. und seine Vorurkunden (1906) (in GIERKES Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte Heft 81) und H. RUDORFF, Zur Erklärung des W. K. (in ZEUMERS Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reichs, 1906). — K. MIRBT, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. (1894).

Zu Alexander III: H. REUTER, Geschichte Alexanders III. und seiner Zeit. 3 Bde. Bd. 1^2 und 2 (1860), Bd. 3 (1864).

Zu Innocenz III: A. LUCHAIRE, Innocent III, 6. Bd. (1906—1908).

Zu VI. E. HATCH, The influence of greek ideas and usages upon the christian church[3] (1891), übers. von E. PREUSCHEN u. d. T.: Griechentum und Christentum (1892). — Die Forschungen von H. USENER, A. DIETERICH, E. MAAS, R. WÜNSCH u. a. über den Zusammenhang zwischen antiker und kirchlicher Religion. E. LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (1904). — N. BONWETSCH, Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisziplin (Zeitschr. f. hist. Theol. 43, 203 ff. 1873).

Augustin: F. LOOFS in RE.[3] 1, 257 ff., wo reiche Literaturangaben. Im einzelnen: H. REUTER (s. o.). A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte[3] Bd. 3 (1897). F. LOOFS, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[4] (1906). Seine Entwicklung: A. HARNACK, Augustins Konfessionen 1888 (und seither öfters). Ders.: Die Retraktationen Augustins (Sitzungsberichte der K. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1905). R. SCHMID, Zur Bekehrungsgeschichte Augustins (Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 1897). H. BECKER, Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung (1908). — J. GOTTSCHICK, Augustins Anschauung von der Erlöserwirksamkeit Christi (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1901). O. SCHEEL, Die Anschauungen Augustins über Christi Person und Werk (1901) und in den Theolog. Studien und Kritiken (1904).

Über die fernere Entwicklung des Augustinismus s. A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte[3] Bd. 3. F. LOOFS, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte ([4]1906). R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 1 (1895[2] 1908), Bd. 2 (1898).

Zu VII. Die zuletzt genannten Dogmengeschichten von HARNACK, LOOFS, SEEBERG. — Scholastik: FR. ÜBERWEG, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit ([9] 1905). R. SEEBERG in der RE.[3] 17, 705 ff. Zu Abälard: S. M. DEUTSCH, Abälard, ein kritischer Theologe des 12. Jhdts. (1883). H. DENIFLE, die Sentenzen Abälards und die Bearbeitung seiner Theologie vor Mitte des 12. Jahrhunderts (Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1. 1885). Alexander v. Hales: F. PICAVET, Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la méthode scolastique (Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences religieuses. Bd. 7, 209 ff. 1896). Universitäten: H. DENIFLE, Die Universitäten des Mittelalters Bd. 1 (1885). G. KAUFMANN, Die Geschichte der deutschen Universitäten, bisher 2 Bde. 1888 und 95. H. DENIFLE u. A. CHATELAIN, Chartularium universitatis Parisiensis 4. Bd. 1889 ff. — Neuplatonismus und Aristotelismus in der Scholastik: F. EHRLE, Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 5, 603 ff. 1889). Dieser kurze Aufsatz beherrscht durchaus die Darstellung des Verhältnisses zwischen Neuplatonismus und Aristotelismus in den Arbeiten von SEEBERG (s. o. und u.) und FELDNER (s. u.); er liegt auch meiner Darstellung zugrunde. — Zu Thomas von Aquino s. den genannten Aufsatz von EHRLE. Die übrige Literatur ist unübersehbar gewachsen: vgl. MAUSBACH im katholischen Kirchenlexikon[2] 11, 1626 ff. R. SEEBERG in RE.[3] 19, 704 ff. — Die Minoriten: H. FELDER, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts (1904). Die englischen Minoriten: A. G. LITTLE, the grey friars in Oxford (1892). — Duns Scotus: R. SEEBERG, Die Theologie des Johannes Duns Scotus (1900). — Occam: R. SEEBERG in RE.[3] 14, 260 ff. — Zur Theologie der Scholastik im einzelnen vgl. die Dogmengeschichten.

Zu VIII. Eine wirkliche Gesamtgeschichte des Mönchtums gibt es nicht. Übersicht über die einzelnen Orden bei HEIMBUCHER, Die Orden und Kongregationen der römischen Kirche 3. Bd. ([2]1907 ff.). Die Anschauungen H. WEINGARTENS über den Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter (Zeitschr. f. K.-G. 1 1876) sind heute überwunden; die Abhandlung selbst enthält noch manches Vortreffliche und hat stark auf die Forschung gewirkt. Die Einzelliteratur ist unübersehbar. Vgl. GRÜTZMACHER in RE.[3] 13, 214 ff.

Über die Anfänge im Westen: E. SPREITZENHÖFER, Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien (1894). — Benedikt von Nursia: E. SPREITZENHÖFER, Die historischen Voraussetzungen der Regel des h. Benedikt (1895). GRÜTZMACHER, Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel (1892). L. TRAUBE, Die Textgeschichte der Regel des h. Benedikts (Abhandlungen der k. Bayr. Akademie III. Kl. 21, 599 ff., 1898).

Frauenklöster: K. H. Schäfer, Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter (Kirchenrechtliche Abhandlungen hrsg. von U. STUTZ. H. 3 1907).

Über die Chorherrnstifter: K. SCHÄFER, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter. (Ebendas. 1903).

Ritterorden: H. PRUTZ, die geistlichen Ritterorden. Ihre Stellung zur kirchlichen, politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung des Mittelalters (1908). Untergang des Templerordens: H. FINKE, Papsttum und Untergang des T.-O. 2 Bde. (1907).

Bettelorden: Zu Franz von Assisi und seiner Stiftung: K. HASE, F. v. A. Ein Heiligenbild. 1856 (Ges. Werke 5, 1). K. MÜLLER, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften (1885). H. THODE, Franz von A. und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien. (²1904). P. SABATIER, Vie de St. François d'A. Paris 1894. (Deutsche Übersetzung von M. L[ISCO] 1895.) Seit diesem Werk ist die Literatur außerordentlich angeschwollen. Ich nenne nur G. SCHNÜRER, Franz von Assisi (Weltgeschichte in Charakterbildern 1905) und W. GÖTZ, Assisi (Berühmte Kunststätten. Bd. 44. 1909). — Predigerorden: H. DENIFLE, Die Konstitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228 (Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Bd. 1. 1885).

Zu IX. Über die Messe, Transsubstantiation und Opfer vgl. die Dogmengeschichten. Dazu F. S. RENZ, Die Geschichte des Meßopferbegriffs 2 Bde. (1901 f.). F. LOOFS, Abendmahl, Kirchenlehre in RE.³ 1, 38ff. F. KATTENBUSCH, Messe, dogmengeschichtlich in RE.³ 12, 664ff. Hier auch über die Bedeutung von Missa eine andere Auffassung: Übersetzung von *λειτουργία*. Derselbe: Transsubstantiation ebds. 20, 55ff. Zu Augustins Stellung vgl. auch K. ADAM, Eucharistielehre des h. Augustin (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte hrsg. von A. EHRHARD und J. P. KIRSCH VIII. 1. 1908). — Zur Geschichte der Meßliturgie: L. DUCHESNE, Origines du culte chrétien (³1902). Selbständige Untersuchung und reiche Literaturangaben bei P. DREWS, Messe liturgisch (RE.³, 12, 697ff.). F. X. FUNK, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 3, 85ff. 117ff. (1907).

Feste: H. KELLER, Heortologie (²1906). — Weihnachtsfest: H. USENER, Das Weihnachtsfest (1889) und Sol invictus im Rheinischen Museum N. F. 60. (1905). P. DE LAGARDE, Altes und Neues über das Weihnachtsfest (i. s. Mitteilungen Bd. 4 1891). L. DUCHESNE im Bulletin critique Bd. 11 (1890).

Datierung: GROTEFEND, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. 2 Bde. (1891 f.)

Zu X. Pfarrkirchen: K. SCHÄFER, Pfarrkirche und Stift (s. o.) U. STUTZ, Pfarre. Pfarrer (RE.³ 15, 239ff.). K. MÜLLER, Die Eßlinger Pfarrkirche im Mittelalter (Württemb. Vierteljahrshefte für Landesgeschichte N. F. 16, 237ff. 1907. Auch separat).

Predigt: CH. CRUEL, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (1879). A. LINSENMAYER, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Gr. bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts (1886). L BOURGAIN, la chaire française au 12. siècle (Paris 1879). A. LECOY DE LA MARCHE, la chaire française au moyen âge, specialement au 13. siècle (²1886).

Katechese: F. PROBST, Geschichte der katholischen Katechese (1887). H. HOLTZMANN, Die Katechese des Mittelalters (Zeitschrift für praktische Theologie. Bd. 20. 1898), F. WIEGAND, Das apostolische Symbol im Mittelalter (Vorträge der theologischen Gießener Konferenz, (21. 1904). Ders. Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters Bd. 1 (1894). J. GEFFCKEN, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts und die katechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther (1855). — Zum Mittelalterlichen Schulwesen vgl. u. a. J. KNEPPER, Das Schul- und Unterrichtswesen im Elsaß bis gegen 1530 (1905).

Katharer und Waldenser: CH. SCHMIDT, histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois 2 Bd. (1849). CH. MOLINIER, l'église et la société cathares (Revue historique 1907. Juli). K. MÜLLER, Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts (1886). H. BÖHMER, Waldenser (RE.³ 20, 799ff.).

Sentgericht: A. M. KÖNIGER, Die Sendgerichte in Deutschland Bd. 1 (1907).

Inquisition: H. Ch. Lea, A history of the inquisition of the middle ages (Newyork 1888). Französ. Übersetzung u. d. T.: Histoire de l'inquisition au moyen âge von S. Reinach, (Paris 1900/2). Deutsche Übersetzung von H. Wieck, M. Rachel, J. Hansen Bd. 1 (1905). P. Flade, Das römische Inquisitionsverfahren in Deutschland bis zu den Hexenprozessen (in den Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, hrsg. von Bonwetsch und Seeberg Bd. 9, 1903). H. Ch. Lea, A history of the inquisition of Spain Bd. 4 (1907). Ders.: The inquisition in the spanish dependencies (1908).

Zu XI. Eine Geschichte des religiösen Lebens im Mittelalter gibt es nicht. Vieles bei A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands (s. o.).

Hexenwesen: S. Riezler, Geschichte der Hexenprozesse in Bayern (1896). J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition, Hexenprozeß im Mittelalter (1900). Ders.: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter (1901).

Buße: Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae observata (Paris, 1651). H. Ch. Lea, A history of auricular confession and indulgences in the latin church. 3 Bde. (Philadelphia, 1896). Der Kritik, die F. Loofs in seiner Dogmengeschichte an meiner Auffassung der Entwicklung in den Theologischen Abhandlungen, Karl von Weizsäcker gewidmet (1892) übt, kann ich nicht zustimmen.

Ablässe: H. Ch. Lea, A history of auricular confession and indulgences in the latin church Bd. 3 (1896). Th. Brieger in der Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche[3] 9, 76 ff., wo die weitere Literatur. Zahlreiche Abhandlungen von N. Paulus im Katholik (1898 f.), in der Zeitschrift für katholische Theologie (1899 ff.) und in den Historisch-politischen Blättern (1906). A. Gottlob, Kreuzablaß und Almosenablaß (Kirchenrechtliche Abhandlungen hrsg. von U. Stutz, H. 30/31, 1906). Ders. Ablaßentwicklung und Ablaßinhalt im 11. Jahrhundert (1907). Hiergegen wieder N. Paulus, Mittelalterliche Absolutionen als angebliche Ablässe (Zeitschrift für katholische Theologie 1908). A. M. Koeniger, Ursprung des Ablasses (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München III, 1, 1907.) Der Ursprung der Ablässe ist immer noch nicht ganz klar. Deshalb gebe ich die Auffassung im Text nur sehr mit Vorbehalt. — A. Schulte, Die Fugger in Rom, 2 Bde. (1904).

Mystik: Eine kritische Gesamtgeschichte der Mystik gibt es so wenig als eine solche der Askese. W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, 3 Bde. (1879—93) und O. Zöckler, Askese und Mönchtum[2] (1897) genügen nicht. — Über die „Deutsche Mystik" s. besonders H. Denifle, Meister Eckeharts lateinische Schriften, und die Grundanschauung seiner Lehre (Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Bd. 2. 1886). — Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, herausgegeben von K. Bielmeyer (1907).

Zu XII. J. Loserth, Geschichte des späteren Mittelalters von 1197—1492 (1903). — Über Kirche und Staat am Ende des Mittelalters, namentlich die Entwicklung in England und Frankreich, handelt J. Haller, Papsttum und Kirchenreform Bd. 1 (1903). — Schisma: N. Valois, La France et le grand schisme d'occident, 4 Bde. (Paris 1896—1902).

Kirchenbegriff und Konziliarismus: O. Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht Bd. 3 (1881). A. Hauck, Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter (Historische Vierteljahrsschrift 1907).

Für Wiklif und Huss s. vor allem die Arbeiten Loserths, die in seinem vorhin genannten Buch sowie in seinem Artikel Wiclif und der Wiclifismus (R.E.[3] 12, 225 ff.) verzeichnet sind.

Renaissance und Humanismus: Die bekannten Werke von J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance 2 Bde.[5] (1896) und G. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums 2 Bde.[2] (1880 f.). Über die Bedeutung des Humanismus auf religiösem Gebiete, besonders Erasmus, s. Fr. Seebohm, the Oxford Reformers[3] (1896). P. Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften auf dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte, 1904). H. Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus (1907). Dazu Troeltsch in dem Schlußabschnitt dieses Bandes: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit.

KATHOLISCHES CHRISTENTUM UND KIRCHE WESTEUROPAS IN DER NEUZEIT.

Von
Albert Ehrhard.

Die antikatholische Reform.

Einleitung. Ein Zeitraum von rund tausend Jahren war verflossen, seit die Franken unter der Führung Chlodwigs in die altchristlich-lateinische Kirche mit Rom als ihrem Mittelpunkte eingetreten waren, als jene Bewegung in Deutschland zum Ausbruch kam, welche das religiös-kirchliche Leben des ganzen Abendlandes in eine neue Lage bringen und infolgedessen eine neue, schon durch das Zeitalter des Humanismus vorbereitete Periode der abendländischen Kirchengeschichte herbeiführen sollte.

Wir sind gewohnt, die alte Zeit, während welcher die germanisch-romanischen Völker einträchtiglich im Hause der katholischen Kirche zusammenwohnten und eine einzige kirchliche Familie bildeten, als „Mittelalter“ zu bezeichnen: wir wissen aber, daß dieser an und für sich vieldeutige und darum im Grunde nichtssagende Ausdruck nur dann richtig verstanden wird, wenn er die neue Periode der abendländischen Geschichte bezeichnet, die nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches anhub und ihren spezifischen Charakter erhielt durch die grundlegende Tatsache des allmählichen Eintrittes aller germanischen Stämme, welche die Völkerwanderung überlebten, in die trotz des Wandels der Zeiten fortbestehende altchristlich-lateinische Kirche, die ihnen nicht bloß die christliche Religion predigte, sondern auch das höhere Kulturleben vermittelte, dessen sie entbehrten, als sie katholisch wurden.

Gerade die letztere Eigenschaft der katholischen Kirche als der maßgebenden Führerin der christlich gewordenen Germanen auf allen Gebieten des höheren Kulturlebens gab dem Mittelalter das charakteristische Gepräge, wodurch es sich sowohl von dem christlichen Altertum als von der Neuzeit scharf unterscheidet. Im christlichen Altertum kam der Kirche keine führende Rolle auf den profanen Lebensgebieten zu, wesentlich aus dem Grunde, weil das römische Reich sich im Besitz einer hochentwickelten Profankultur befand, als die Kirche ihren ersten Gang durch die Völkergeschichte antrat. Die Kulturarmut der Germanen (sowie der Slawen und Ungarn) bei ihrem Eintritt in die Kirche gab ihr diese führende Stellung,

deren zeitgeschichtlicher Charakter offen zutage liegt, und die daher wieder in Wegfall kommen konnte, ohne das Wesen der Kirche zu berühren oder ihre eigentliche Mission zu beeinträchtigen. Sie konnte aber nicht nur, sie mußte wegfallen, wenn die Erziehung der mittelalterlichen Völker zum profanen Kulturleben durch die Kirche einen wahren Erfolg haben sollte. Der profankulturelle Emanzipationsprozeß setzte daher schon um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert ein, zuerst in Frankreich, wo er den bekannten Kampf zwischen Bonifaz VIII., dem letzten großen Vertreter der mittelalterlichen Papalhoheit, und Philipp dem Schönen, dem ersten zielbewußten Verfechter der nationalpolitischen Unabhängigkeit, veranlaßte. In Deutschland stellen die bald darauffolgenden Kämpfe zwischen Ludwig dem Bayer und den avignonischen Päpsten die ersten Äußerungen desselben Strebens dar.

Das 14. Jahrhundert sah aber noch einen zweiten Emanzipationsprozeß entstehen, der das religiös-kirchliche Leben selbst erfaßte und im Verlaufe der nächsten Zeit eine doppelte Richtung annahm. Die eine bewegte sich innerhalb der dogmatischen Grundgedanken und im Rahmen der religiös-kirchlichen Institutionen, welche die germanische Welt von der altchristlich-lateinischen Kirche übernommen hatte, und zielte nur darauf ab, dem nationalgermanischen Grundfaktor des Mittelalters eine einflußreichere Stellung in der konkreten Gestaltung des kirchlichen Lebens und der subjektiven Verwirklichung des religiösen zu erobern, als er sie bis zu jenem Zeitpunkt innegehabt hatte. Die typischen Vertreter dieser Richtung sind nach der innerreligiösen Seite hin die deutschen Mystiker und die durch sie ins Leben gerufenen neuen religiösen Vereine der Gottesfreunde und der Brüder vom gemeinsamen Leben: unstreitig die erfreulichsten Erscheinungen der an unerfreulichen so reichen Kirchengeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts. Nach der Seite der kirchlichen Verfassung kam dieselbe Richtung zur Geltung in der Konzilspartei, die sich als die Frucht des großen päpstlichen Schismas einstellte und die sogenannten Reformkonzilien von Konstanz und Basel beherrschte. Beide wollten ein neues, demokratisches Element in die kirchliche Verfassung einführen, das in letzter Linie auf der Erstarkung des nationalgermanischen Faktors des kirchlichen Lebens gegenüber dem altchristlich-lateinischen beruhte. Nachdem aber das Konstanzer Konzil letzterem durch die Beilegung des Schismas einen einheitlichen höchsten Vertreter in der Person des Papstes Martin V. zurückgegeben hatte, geriet das Basler in einen verhängnisvollen Gegensatz zur päpstlichen Zentralgewalt, an dem es elendiglich zugrunde ging. Zu derselben ersten Richtung gehören endlich jene Persönlichkeiten, die der Anblick der Mißstände und Mißbräuche, die sich während des Zeitalters des avignonischen Exils und des päpstlichen Schismas in den meisten Gebieten des praktischen Kirchenlebens breit gemacht hatten, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts dazu veranlaßte, die gescheiterten Aufgaben der Reformkonzilien im kleinen weiterzuführen, die Reform an Haupt und Gliedern der Kirche zu fördern und zu betreiben, jedoch unter Wahrung des Wesens der

kirchlichen Organisation und unter Festhalten an den dogmatischen Lehren und den religiösen Institutionen der Kirche. Die berühmteste unter ihnen war der italienische Dominikaner Girolamo Savonarola, der unglückliche Zeitgenosse des unwürdigsten Papstes des Renaissancezeitalters, Alexanders VI.

Gleichzeitig mit dieser ersten Richtung entfaltete sich aber in der letzten Periode des Mittelalters eine zweite, die von größerem Einfluß auf die Gestaltung der kirchlichen Zukunft des Abendlandes werden sollte als jene. Ihr Leitmotiv war die Forderung der vollen Emanzipation von der katholischen Kirche, gestützt auf die grundsätzliche Ablehnung ihrer Eigenschaft als der alleinberechtigten Führerin des religiösen Lebens der abendländischen Christenheit. Auch diese radikale Reformrichtung erhielt mehrere Vertreter. Innerhalb der niedersten Volksschichten in der Schweiz, in Deutschland, Österreich, Ungarn und Polen wurde sie genährt durch die überlebenden Anhänger der populärsten Bewegung antikirchlichen Charakters aus dem hohen Mittelalter, dem Waldensertum, das durch sein separatistisches Konventikelwesen den kirchlichen Boden unterminierte. Als erster Vorreformator im eigentlichen Sinne des Wortes und ältester Vorläufer Luthers trat aber John Wiclif in England auf, dessen Stellung zur hl. Schrift, zum katholischen Kirchenbegriff, zum Papsttum, zu den Orden, den Sakramenten und dem Ablaß wesentlich identisch ist mit derjenigen, die anderthalb Jahrhunderte später Luther zu denselben Punkten einnehmen sollte. Wiclifs Auftreten war dazu angetan, schon im letzten Drittel des 14. Jahrhunderts England von der römischen Kirche loszureißen; der kräftige Widerstand seitens des englischen Königtums und Episkopates verhinderte jedoch den Ausbruch einer kirchlichen Revolution in dem Lande, aus dem die ersten Vertreter der Reaktion gegen die Hochscholastik, Rogerius Bacon, Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Occam, hervorgegangen waren. Reich an Verheerungen war hingegen die von dem Wiclifitismus innerlich abhängige, von religiös-fanatischen, nationalen und sozialen Kräften getragene Bewegung, die durch den Feuertod ihres Begründers Hus erst recht entfacht wurde, über ganz Böhmen und die Nachbarländer sich ergoß und erst nach den blutigen Hussitenkriegen durch den Religionsfrieden von Kuttenberg (1485) äußerlich beigelegt wurde. Schon vorher waren aber die Bestrebungen von Wiclif und Hus durch eine Reihe von Geistlichen namentlich in Deutschland in verschiedenartiger Weise wieder aufgenommen worden, die man mit Recht als Vorreformatoren bezeichnet, weil sie, wie die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, einer gegen die katholische Kirche gerichteten Reform das Wort redeten. Dazu verleitete sie die Verwechslung von Ideal und Wirklichkeit, Lehre und Leben, Grundsätzen und Personen, die sie dazu führen mußte, die Kirche selbst für die herrschenden Mißbräuche und Mißstände verantwortlich zu machen, statt sie auf ihre wahren Ursachen zurückzuführen. Wenn keiner von ihnen eine religiös-kirchliche Volksbewegung ins Leben rief, so war dies zunächst sowohl in persönlichen als in sachlichen Verhältnissen begründet. Es gebrach ihnen an der nötigen

Energie zur Tat und an dem richtigen Verständnis für die Mittel einer religiösen Agitation, die in erster Linie die breiten Volksschichten ins Auge fassen muß; das Eindringen ihrer Ideen in dieselben verhinderte aber schon die lateinische Sprache, deren sie sich in ihren Schriften bedienten. Die sachliche Lage erhellt am besten aus der Analogie zwischen dem Reiche der Natur und dem des Geistes. Gleichwie dort jedem Sturm Vorboten vorauseilen, bevor er seine ganze Macht entfesselt, so stellen sich auch hier regelmäßig Übergangszeiten ein, die zwischen schroffen Gegensätzen vermitteln. Zu den letzten Vorboten des nahenden kirchlichen Sturmes gehören endlich die Ausläufer der waldensischen und hussitischen Bewegungen sowie eine Reihe von Erscheinungen in verschiedenen Teilen Deutschlands, die ein seltsames Gemisch von religiös-kirchlichen Nöten und sozial-wirtschaftlichen Unruhen darstellen, wie z. B. die Wallfahrt nach Niklashausen im Taubergrund zu dem Hirten und Sackpfeifer Hans Böhm, der sich für einen Propheten ausgab und mit der Predigt gegen den verweltlichten Klerus die Forderung der Gütergemeinschaft verband. So zogen sich von allen Seiten gewitterschwangere Wolken zusammen. Der Ausbruch des kirchlichen Sturmes war unausbleiblich. Er erfolgte im Jahre 1517, als die Vorreformatoren abgelöst wurden durch das energische Auftreten des deutschen Augustinermönchs, dessen Namen mit der kirchlichen Revolution des 16. Jahrhunderts unlöslich verbunden ist. Freilich! auch Dr. Martin Luther war sich nicht bewußt, der erste Fahnenträger dieser Revolution zu werden, als er am 31. Oktober 1517 seine 95 lateinischen Thesen an der Schloß- und Stiftskirche der Universität Wittenberg anschlug; denn diese stellten kein antikirchliches Reformmanifest dar und ihr Urheber sah die Zukunft nicht voraus!

Wenn dieser Thesenanschlag dennoch infolge des dadurch veranlaßten Ablaßstreites, auf den bald Luthers kirchliche Verurteilung und sein Bruch mit Rom folgten, der Ausgangspunkt der größten und verhängnisvollsten religiös-kirchlichen Bewegung wurde, die das Abendland bis zur Stunde erlebt hat und deren Folgen und Früchte bis in unsere Gegenwart hineinragen, so liegt das nicht an Luther allein — bei aller Anerkennung seiner mächtigen Persönlichkeit —, sondern an dem Zusammenwirken von vier übermächtigen Grundkräften, denen sowohl das Luthertum als die übrigen antikirchlichen Reformparteien der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ihre Entstehung und ihr Wachstum verdankten, und auf die der schließliche Erfolg derjenigen unter ihnen, die stark und besonnen genug waren, um bleibende Kirchengebilde zu schaffen, zurückgeführt werden muß. Die erste dieser Grundkräfte war unstreitig religiös-kirchlicher Natur; denn sie bestand einerseits in dem durch die Organe der katholischen Kirche nicht befriedigten Drange der abendländischen Christenheit nach der Besserung der kirchlichen Gesamtlage, anderseits in der subjektiven Befriedigung dieser Reformforderung, welche die antikatholischen Reformparteien weiten Volkskreisen brachten. Mit dieser ersten Kraft ver-

band sich eine nationale, die der Betrachtung ebenfalls zwei Seiten bietet; denn sie offenbarte sich sowohl in dem Unwillen gegen die romanischen Träger der höchsten kirchlichen Autorität, der in der 'Gravamina' der deutschen Nation gegen den römischen Hof wiederholt zum Ausdruck kam, als in dem Streben nach Befreiung von der weitgehenden kirchenrechtlichen Abhängigkeit der Kirche Deutschlands von Rom, die schon auf den Reformkonzilien versucht worden war. Die dritte Kraft lag auf politisch-sozialem Gebiete: die Ohnmacht des Kaisertums Karls V., die partikularistischen Bestrebungen der deutschen Fürsten und freien Reichsstädte, die Macht der politischen Faktoren in kirchlichen Dingen, die der Grundsatz: *Cujus regio, illius et religio* aussprach, nicht zuletzt die Aussicht auf die Sanierung wirtschaftlicher Nöten durch die Säkularisation der überaus zahlreichen Kirchengüter. Als allgemeine kulturelle Kraft gesellte sich hinzu die durch die Erfindung der Buchdruckerkunst ermöglichte Raschheit und Leichtigkeit der Anteilnahme der weitesten Volkskreise an den religiösen Kontroversen, die psychologische Überlegenheit der Vorkämpfer des neuen Evangeliums gegenüber den Verteidigern des alten Glaubens, endlich die Begünstigung der Reformparteien durch den subjektivistisch und individualistisch gestimmten Zeitgeist, den das vorausgegangene Zeitalter des Humanismus und der Renaissance großgezogen hatte.

Angesichts dieser Sachlage kann es nicht wundernehmen, daß schon vor Ablauf eines halben Jahrhunderts die religiös-kirchliche Spaltung Deutschlands eine vollendete Tatsache war, die durch den vorläufigen Augsburger Religionsfrieden feierlich anerkannt wurde. Der Reichstagsabschied vom 25. September 1555 proklamierte die Gleichberechtigung der Anhänger der alten Religion und der Stände, „so der Augspurgischen confession verwandt", um die deutsche Nation „vor endlichem vorsteenden undergang zu verhütten und damit man desto ehe zu christlicher, freuntlicher und entlicher vergleichung der spaltigen religion kommen könne": eine Hoffnung, die leider nicht in Erfüllung gehen sollte! Um dieselbe Zeit hatten die religiös-kirchlichen Neuerungen das ganze übrige Abendland erfaßt und der katholischen Kirche schwere Verluste beigebracht. Das Luthertum herrschte unbestritten in den skandinavischen Reichen. In der deutschen Schweiz war die kirchliche Spaltung schon 1531 eingetreten, und für die katholische Kirche bedeutete es keinen Gewinn, wenn der Zwinglianismus um 1555 nahe daran war, auch in den deutschen Teilen des kleinen Landes durch den Calvinismus verdrängt zu werden. Dieser erwies sich, allerdings unter Preisgabe seines politisch-religiösen Theokratismus, als der mächtigste Konkurrent des Luthertums unter sämtlichen antikatholischen Reformparteien; denn er siegte über letzteres in England und Schottland und machte ihm das Terrain streitig in Polen, Ungarn und Siebenbürgen. In Frankreich, wo Franz I. das Eindringen des Luthertums mit Gewalt zurückgedrängt hatte, war eine calvinische Kirche in der Bildung begriffen, die 1559 ihre erste Generalsynode abhalten

konnte. In den von Spanien abhängigen Niederlanden konsolidierte sich der Calvinismus im Gegensatze zu den spanischen Machthabern. Selbst in Italien hatte er neben dem Luthertum begeisterte Anhänger gefunden, bis mit Paul III. die katholische Reaktion im Jahre 1542 einsetzte. Im ganzen Umfange des Abendlandes gab es um die Mitte des 16. Jahrhunderts nur zwei Länder, in denen weder das Luthertum noch der Calvinismus sich hatte festsetzen können: Irland und Spanien. Auf der 'Insel der Heiligen' setzten Klerus und Volk, mit Ausnahme des Erzbischofs Brown von Dublin, eines Engländers, der Reformierung unter Eduard VI. einen unbeugsamen Widerstand entgegen; die vorübergehende Restauration unter Maria der Katholischen wurde daher von den Irländern enthusiastisch begrüßt. In Spanien hatte Karl V. von Anfang an der Verbreitung des Luthertums mit Hilfe der Inquisition entgegengearbeitet und sein Sohn, Philipp II., stand im Begriffe, die ganze Bewegung mit Gewalt zu unterdrücken.

Diese Skizze der Vorgeschichte der antikatholischen Reformation, ihres Ausbruches und ihres ersten Siegeslaufes durch die christliche Völkerfamilie des Abendlandes mußte vorausgeschickt werden, um den Ausgangspunkt der neuzeitlichen Entwicklung der katholischen Kirche richtig beurteilen zu können. Diese Entwicklung selbst vollzog sich von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart in den drei Zeitaltern, deren Betrachtung in ihren charakteristischen Momenten und wesentlichen Zügen unsere Aufgabe bildet.

A. Die Zeit der kirchlichen Reform und der Gegenreformationen. (1555—1648.)

Die Stellung der kirchlichen Organe zur Reformbewegung.

Es bedarf nicht vieler Worte, um begreiflich zu machen, daß die Lage der katholischen Kirche um die Mitte des 16. Jahrhunderts eine sehr ungünstige war. Was aber noch mehr bedeutet und auch von dem katholischen Historiker anerkannt werden muß: an dem Eintritt dieser Lage waren die Organe der katholischen Kirche selbst nicht schuldlos. Ein volles Jahrhundert hindurch war der Ruf nach der „Reform der Kirche an Haupt und Gliedern“ immer greller im Schoße der Kirche erschollen und drängte immer energischer zur Durchführung einer gründlichen Besserung der kirchlichen Gesamtverhältnisse. Eine große Reformaktion, die von den Päpsten ins Leben gerufen und von dem Klerus bis in die niedersten Volksschichten hineingetragen worden wäre, kam aber nicht zustande, trotzdem der Niedergang des religiös-kirchlichen Lebens in Klerus und Volk tagtäglich dazu mahnte. Die Schwierigkeiten, die sich einer solchen Reformaktion entgegenstellten, dürfen freilich nicht übersehen werden. Die den kirchlichen Reformen ungünstige politische Weltlage des Abendlandes überhaupt, die Notwendigkeit, in welche die Päpste sich versetzt sahen, gegenüber den Bestrebungen der Konzilspartei, ihre kirchliche Zentralautorität und zugleich bei den schlechten Verhältnissen des Kirchenstaates und den politischen Wirren Italiens ihre weltliche

Macht zu stärken, die intensive Anteilnahme der meisten unter ihnen an den profankulturellen Arbeiten der Renaissance und die dadurch verursachte Ablenkung derselben von ihrer religiös-kirchlichen Aufgabe, endlich die Unfähigkeit der übrigen Glieder des Welt- und Ordensklerus, angefangen vom Kardinalskollegium selbst, an der großen Reformaufgabe mitzuarbeiten: das sind ebensoviele Ursachen, welche das Ausbleiben der Reformaktion erklären. Sie rechtfertigen aber dieses Ausbleiben nicht und können die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß die konkreten Organe der Kirche im 15. Jahrhundert die Aufgabe nicht gelöst haben, welche die Nöten der Zeit an sie stellten. Dadurch haben sie aber die falsche Lösung der Reformfrage, die mit dem Auftreten Luthers einsetzte, mit verursacht und daher objektiv mit verschuldet.

Zu dieser ersten Tatsache gesellte sich eine zweite, die ebensowenig in Abrede gestellt werden kann. Hatten sich die Organe der Kirche als unfähig erwiesen, die kirchliche Revolution zu verhüten, so trat während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ihre Unfähigkeit, sie nach ihrem Ausbruche zu besiegen oder auch nur einzudämmen, in einem erschreckenden Maße an den Tag. Es fehlte allerdings in den Reihen des Welt- und Ordensklerus nicht an mutigen Verteidigern des alten Glaubens; sie waren sogar zahlreicher, als die bisherigen Gesamtdarstellungen der Reformationsgeschichte es ersehen lassen. Ihre Einzelerfolge waren aber gering und auf den Gang der Ereignisse blieben sie ohne nennenswerten Einfluß. Weit zahlreicher waren die Geistlichen, die nicht bloß dem Volke mit dem Beispiel des Abfalls von der katholischen Kirche vorangingen, sondern sich auch in den Dienst der Verbreitung des neuen Evangeliums stellten. Unter den ersten Herolden des Luthertums waren fast alle Orden vertreten, in erster Linie die Augustiner, Franziskaner und Benediktiner, von den Weltgeistlichen ganz zu schweigen, die den Ausbruch der religiös-kirchlichen Wirren dazu benutzten, um sich von lästigen Fesseln zu befreien, weil sie aus kleinmenschlichen Motiven in den geistlichen Stand getreten und darum den hohen sittlich-religiösen Forderungen desselben innerlich fremd gegenüber gestanden waren, wenn sie die Pflichten, die er ihnen auferlegte, nicht positiv verletzt hatten. Der deutsche Episkopat blieb im großen und ganzen der Kirche treu; nur zwei Mitglieder desselben, die Bischöfe E. Queis von Pomesanien und G. Polenz von Samland, fielen schon in den zwanziger Jahren zum Luthertum ab. Er leitete aber keine gemeinsame Gegenaktion in die Wege, und aus seiner Mitte erstand Luther kein einziger ebenbürtiger Gegner. Der Erzbischof Albrecht von Mainz machte anfangs aus seiner Sympathie für ihn kein Hehl und ließ den Ereignissen, die zur Reformierung des Erzstiftes Magdeburg und des Bistums Halberstadt führten, freien Lauf. Der Übertritt des Hochmeisters der Deutschherren zum Luthertum (1525) zog den Verlust des Ordenslandes Preußen nach sich, und bekanntlich hätte der Kurfürst von Köln, Hermann von Wied, die Reformierung seines Territoriums durchgeführt,

wenn er nicht im Kölner Domkapitel und in dem Rate der Stadt Köln eine Opposition gefunden hätte, die durch seine Absetzung zum Siege geführt wurde. Auch das Stift Münster schwebte einen Augenblick in der Gefahr, durch den Bischof Franz von Waldeck von der Kirche losgerissen zu werden.

Die Inhaber der höchsten kirchlichen Autorität konnten den ersten Siegeslauf der kirchlichen Revolution, die sie in erster Linie in Mitleidenschaft zog, ebensowenig aufhalten als die übrigen Glieder der Hierarchie. Leo X., der letzte Renaissancepapst und größte Kunstmäcen seiner Zeit, stand zu religiös-kirchlichen Fragen in einem viel zu äußerlichen Verhältnis, um die neue Bewegung in ihrer wahren Tragweite erkennen zu können und mag sich der Hoffnung hingegeben haben, daß die Verurteilung von 41 Sätzen Luthers und seine Exkommunikation genügen würden, um sie zum Stillstand zu bringen, zumal er noch die Verhängung der kaiserlichen Acht über ihren Hauptträger erlebte. Sein Nachfolger Hadrian VI., der letzte deutsche Papst, hatte ein volles Verständnis für die schwierige kirchliche Lage und war von dem ernstesten Willen beseelt, die schwere Arbeit der Reform der Kirche an Haupt und Gliedern auf sich zu nehmen. Zeuge dessen ist die Instruktion für seinen Legaten Chieregati, den er zum Nürnberger Reichstag (1522/23) entsandte. Nach der Darlegung der Gründe, weshalb der Papst die deutschen Fürsten aufforderte, gegen die lutherische Bewegung vorzugehen, heißt es hier: „So wirst du auch sagen, daß wir offen bekennen, Gott habe diese Verfolgung seiner Kirche erlaubt wegen der Sünden der Menschen, vornehmlich der Priester und Prälaten der Kirche ... Wir wissen, daß schon etliche Jahre viele Abscheulichkeiten sich auf dem Heiligen Stuhl zugetragen haben *(in hac sancta sede aliquot jam annis multa abominanda fuisse)*, Mißbräuche in geistlichen Sachen, Exzesse gegen die Gebote, und daß alles sich zum Schlechten gewendet hat, so daß es nicht wundernehmen kann, wenn die Krankheit von dem Kopfe auf die Glieder, von den Päpsten auf die untergeordneten Prälaten sich ausdehnte ... Was nun unsere Person betrifft, so wirst du das Versprechen abgeben, daß wir uns alle Mühe geben werden, damit unsere Kurie, von der vielleicht dieses ganze Übel hervorgegangen ist, zuerst reformiert werde, damit, wie von hier aus das Verderbnis alle Untergebenen erfaßt hat, so auch von hier aus die Gesundung und Besserung aller ausgehe. Wir halten uns dazu um so strenger verpflichtet, je größer das Verlangen nach einer solchen Reform sich in der ganzen Welt uns kundgibt ... Freilich wird sich niemand wundern dürfen, wenn er nicht gleich alle Irrungen und Mißbräuche von uns gebessert sieht, denn die Krankheit ist allzusehr eingewurzelt und ist zudem nicht einfach, sondern verschiedenartig und vielfältig. Es muß daher in der Heilung derselben Schritt für Schritt vorgegangen werden, so zwar, daß zuerst den ernsteren und größeren Gefährlichkeiten begegnet wird, damit wir nicht bei dem Willen, alles auf einmal zu reformieren, alles in Verwirrung

bringen." Dieses offene Geständnis gereicht Hadrian VI. zur größten Ehre und die ganze Instruktion bildet den unumstößlichen Beweis für sein ernstes Vorhaben, die kirchliche Reform in energischer und zugleich besonnener Weise durchzuführen. Leider war ihm nur eine kurze Regierungszeit beschieden, während welcher er nur bittere Enttäuschungen erlebte. Er starb schon am 14. September 1523, als er eben im Begriffe stand, die Reformarbeit zu beginnen.

Mit Clemens VII., aus der Familie der Medici, erfolgte ein beklagenswerter Rückschlag. Der neue Papst war wohl viel kirchlicher interessiert als sein Vetter Leo X.; noch viel stärker waren aber seine politischen Interessen, die ihn mit Karl V. entzweiten und den berüchtigten „Sacco di Roma" (1527) veranlaßten. Es muß ihm insbesondere zur Last gelegt werden, daß er nicht zu bewegen war, das von Hadrian VI. in Aussicht gestellte allgemeine Konzil einzuberufen; auf der anderen Seite muß aber zu seiner Entlastung geltend gemacht werden, daß der Nürnberger Reichstag des Jahres 1524, gleich zu Beginn seiner Regierung, seinen Bestrebungen, die er durch den Legaten Campegio darlegen ließ, kein Gehör schenkte. Sein Nachfolger, Paul III., führte allerdings, wie wir gleich sehen werden, den Konzilsgedanken zur Verwirklichung; gerade in einem entscheidenden Zeitpunkte, als Karl V. die Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes in ganz Deutschland mit Ausnahme von Magdeburg besiegt hatte, erneute sich aber der Zwist zwischen Kaiser und Papst (1547) und erschwerte den Versuch des ersteren, die religiös-kirchliche Neuerung rückgängig zu machen. Bald darauf erfolgte der Umschlag der politischen Lage zugunsten des Luthertums, der zu dem Augsburger Religionsfrieden und mit diesem zur bleibenden religiös-kirchlichen Spaltung führte.

Die Entstehung der katholischen Reaktion.

Die durch alle diese Tatsachen bekundete Unzulänglichkeit der großen Mehrheit der Organe der katholischen Kirche ihrer neuen Aufgabe gegenüber muß zu den oben (S. 301) angedeuteten Gründen hinzugezählt werden, weshalb die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts der katholischen Kirche eine Niederlage nach der anderen brachte, und es so lange dauerte, bis es zu einer katholischen Reaktion kam. Diese Reaktion war unausbleiblich, schon infolge des großen Gesetzes, das die ganze Weltgeschichte beherrscht und ihren konkreten Verlauf regelt. Jetzt mußte dieses Gesetz um so mächtiger wirken, als sich je länger desto klarer herausstellte, daß die von den Reformatoren vorgenommene Lösung der kirchlichen Hauptaufgabe, die das ausgehende Mittelalter dem neuen Jahrhundert als verhängnisvolles Erbe übermacht hatte, keinen Anspruch auf eine allgemeine Anerkennung erheben konnte. Sie stand mit der unmittelbaren kirchlichen Vergangenheit in einem allzu schroffen Gegensatz, um ohne erfolgreichen Widerspruch zu bleiben. Harten, ja feindseligen Widerspruch mußten vielmehr die Reformparteien früher oder später wecken, weil sie alle im Zeichen der kirchlichen Revolution standen; die Revolution ist aber un-

verträglich mit dem absoluten Charakter des Christentums, der sich nicht festhalten läßt, wenn seine konkrete Verwirklichung jahrhundertelang in einen wesentlichen Gegensatz zu seinen Grundgedanken geraten kann. Ihr zweites gemeinsames Merkmal war ein extremer religiöser Subjektivismus; dieser stand aber in einem unversöhnlichen Gegensatz mit der objektiv gültigen kirchlichen Ordnung, die eine notwendige Folge des Offenbarungscharakters des Christentums darstellt. Dazu traten die fundamentalen Verschiedenheiten zwischen Luthertum, Zwinglianismus, Calvinismus, Wiedertäufertum, Schwenkfeldianismus, Sozinianismus, die ebensoviele religiöse Grundauffassungen bedeuten, während die Einheit der Glaubenslehre, des Kultus und der Verfassung von jeher als die Merkmale der wahren Kirche Christi angesehen worden waren. Durch ihren ausgesprochenen nationalen Partikularismus hatten sie sich endlich in Gegensatz zu dem Universalismus gestellt, der von der christlichen Religion unzertrennlich ist, weil sie ja die Aufgabe hat, alle Kinder Gottes auf Erden zu sammeln, trotz der gegensätzlichen realen Daseinsbedingungen, die sie voneinander trennen. Noch unmittelbarer und kräftiger als diese Gegensätze zwischen den charakteristischen Merkmalen der Reformparteien und wesentlichen Forderungen des Christentums mußte indes die unleugbare Tatsache auf viele Zeitgenossen wirken, daß die antikatholische Reformation für das religiöse und sittliche Leben weit weniger hielt als sie versprochen hatte. Daß ihr erster Gang durch die deutschen Lande die lang ersehnte kirchliche Besserung mit sich gebracht und den Beginn einer neuen religiösen Blütezeit bezeichnet hätte, wird auch ihr begeistertster Lobredner nicht zu behaupten wagen. Der Anblick seiner ersten Früchte genügte schon, um viele zu ernüchtern, die Luther mit Jubel als den Retter in der Not begrüßt hatten, und Luther selbst war davon sehr wenig erbaut. Und als die erste Hochflut der kirchlichen Revolution abgeflaut war, wurde es nicht besser. „Von Anfang an mußte in der deutschen Reformationskirche über sittliche Laxheit und mangelnden Ernst in der Heiligung geklagt werden. Das Wort 'Liebet ihr mich, so haltet meine Gebote' trat ungebührlich zurück. Erst der Pietismus hat wieder seine zentrale Bedeutung erkannt“ (Harnack, Das Wesen des Christentums, S. 180). Der Pietismus trat aber erst im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts auf den Plan! Um die Mitte des 16. Jahrhunderts bildeten die theoretische und praktische Intoleranz, die Tausende von Menschen in ihren heiligsten Gefühlen ruchlos verletzte, die Erniedrigung der Religion unter kleinmenschliche Interessen aller Art die Signatur des religiös-kirchlichen Lebens!

Je mehr unter solchen Umständen die Einsicht nahegelegt wurde, daß die Reformation die wahre Reform nicht gebracht habe, um so dringender trat an die treugebliebenen Organe der katholischen Kirche die Forderung heran, der verfehlten Reform die richtige entgegenzustellen. Als sie, aufgerüttelt durch die Verheerungen der unmittelbaren Vergangenheit, endlich

erstarkten und anfingen, die Fehler ihrer Vorgänger gutzumachen, da schlug die Stunde der Reaktion und es begann für die katholische Kirche ein neues Zeitalter, das wir auf Grund seiner Haupterscheinungen als das Zeitalter der kirchlichen Reform und der Gegenreformationen bezeichnen im Gegensatze zum Zeitalter der Glaubensneuerung und Kirchenspaltung, das sich vom Auftreten Luthers bis zum Augsburger Religionsfrieden ausgewirkt hatte.

Ein voller Sieg über die antikatholische Reform und ihre neuen kirchlichen Schöpfungen war der katholischen Reaktion nicht beschieden. Um dieses Ziel, das der abendländischen Christenheit ihre verlorene kirchliche Einheit zurückgegeben hätte, in vollem Maße zu erreichen, hätte sie viel früher einsetzen müssen, als jene realen Mächte noch nicht in den Dienst der religiös-kirchlichen Bewegung getreten waren, die nunmehr das größte Interesse hatten an dem Fortbestande der kirchlichen Spaltung und der daraus hervorgegangenen Reformationskirchen. Trotzdem waren die Resultate der katholischen Reaktion sehr bedeutend und zwar sowohl nach innen als nach außen. Nach innen führte sie wenigstens einen Teil jener Reformen herbei, die mehr als ein Jahrhundert lang nicht zustande gekommen waren, und die tatsächliche Durchführung derselben hatte einen inneren Aufschwung zur Folge, wie ihn die katholische Kirche seit dem 13. Jahrhundert nicht mehr erlebt hatte. Ihre äußeren Erfolge bestanden aber in der Rückeroberung mancher Gebiete, die sie im Abendlande verloren hatte, und in der Angliederung großer Länder der neuen Welt an ihre Organisation, deren weltumfassender Charakter sich gerade während dieses Zeitalters in höherem Maße verwirklichte als während des ganzen Mittelalters.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die Kräfte, welche die katholische Kirche in ihren Dienst zu stellen wußte, und die den Aufschwung ihres inneren Lebens begründeten.

Das Konzil von Trient.

I. Die Hauptträger der kirchlichen Reform. 1. An der Spitze der kirchlichen Reformkräfte steht unstreitig das Konzil von Trient, dessen Vorgeschichte bis zum Jahre 1537 zurückreicht. Von den ersten Anfängen der neuen religiös-kirchlichen Bewegung an erschien ein allgemeines Konzil als das einzige Mittel zur Rettung der kirchlichen Einheit. Schon 1518 hatte Luther „von dem nicht recht beratenen Leo X. an das zukünftige, an einem sicheren Orte zu versammelnde Konzil“ appelliert, und der Reichstag zu Nürnberg 1522/23 forderte ein Konzil auf deutschem Boden schon für das folgende Jahr. Der Speyerer Reichstagsabschied vom 27. August 1526 wiederholte dieselbe Forderung: „Damit in solchem ein einhelliger gleichmäßiger Verstand in dem christlichen Glauben gemacht, auch Fried und Einigkeit in teutscher Nation zwischen allen Ständen gepflanzt und erhalten werde, so haben wir, auch Churfürsten, Fürsten und Stände solches nicht fruchtbarer, besser, angenehmer und geschicklicher zu beschehen ermessen

und befinden mögen dann durch ein frey Generalconcilium oder aufs wenigst Nationalversammlung, welche in einem Jahr oder anderthalben aufs längst in teutschen Landen fürgenommen werden soll.“ Clemens VII. stellte sich aber nur einen Augenblick günstig zum Konzilsgedanken, als er sich im Juni 1529 mit dem Kaiser versöhnt hatte, der die Abhaltung eines allgemeinen Konzils eifrig betrieb. Nachdem jedoch die Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes auf dem Reichstage zu Regensburg 1532 ein freies gemeines Konzil in Deutschland gefordert hatten, auf dem allein nach Gottes Wort entschieden würde, verhielt sich der Papst ablehnend bis zu seinem Tode. Sein Nachfolger Paul III., der schon als Kardinal für den Konzilsgedanken gewonnen worden war, begann die Vorbereitungsarbeiten für die Verwirklichung desselben bald nach seiner Wahl und berief es tatsächlich auf den 23. Mai 1537 nach Mantua; es konnte aber erst am 13. Dezember 1545 in Trient eröffnet werden. Jetzt kam es aber zu spät, um seinen ursprünglichen Zweck, wie ihn der Reichstagsabschied von Speyer im Jahre 1526 ausgesprochen hatte, die Beilegung der religiös-kirchlichen Wirren durch die Herstellung eines einhelligen gleichmäßigen Verstandes in dem christlichen Glauben, erreichen zu können. Während bei seiner ersten Berufung die gemäßigteren unter den Protestanten sich für die Beteiligung an demselben ausgesprochen, und Luther auf Anregung des Kurfürsten von Sachsen, der wissen wollte, woran man festhalten, und worin man nachgeben könne, die dreiundzwanzig Schmalkaldischen Artikel abgefaßt hatte, lehnten sie auf dem Reichstage zu Worms 1545 jede Teilnahme an demselben einmütig ab. Infolgedessen blieb das Konzil von Trient ohne jede Einwirkung auf den Fortgang der Reformbewegung; vielmehr geriet es in bezug auf seinen äußeren Verlauf in eine wesentliche Abhängigkeit von den Schwankungen der kirchenpolitischen Lage.

Der Verlauf des Konzils.

Dieser äußere Verlauf kann hier nur kurz skizziert werden. Er verlief in drei Stadien, von denen das erste die ersten acht Sitzungen umfaßt, vom 13. Dezember 1545 bis zum 11. März 1547. An diesem Tage stimmte die Mehrheit der Konzilsväter, deren Zahl allmählich auf 56 gestiegen war, der von Paul III. verfügten Verlegung des Konzils nach Bologna zu. Das Vorgehen des Papstes wurde durch den Sieg Karls V. über den Schmalkaldischen Bund veranlaßt und wollte der Einflußnahme des siegreichen Kaisers auf die Arbeiten und Entscheidungen des Konzils begegnen. Es muß als ein großer Fehler bezeichnet werden; denn nicht nur kam der Papst dadurch den Protestanten indirekt zur Hilfe, deren politische Niederlage bei dem damaligen Zusammenhang zwischen Politik und Religion auch ihre kirchliche Besiegung nach sich ziehen konnte; er zerrüttete auch das kaum begonnene kirchliche Reformwerk. In seiner Erregung ging der Kaiser selbständig vor mit dem Versuche, durch das sogenannte Augsburger Interim und das kaiserliche Reformdekret für die katholischen Stände (beide vom 30. Juni 1548) die religiös-kirchlichen Verhältnisse in Deutschland zu regeln. Noch mehr! er nötigte einen Teil der Bischöfe in Trient zu bleiben

und ließ in Bologna eine förmliche Anklageschrift gegen den Papst zur Verlesung bringen. Jetzt brauchte nur noch die Trienter Partei die Fortsetzung des Konzils in Trient zu dekretieren und die alten Fehden zwischen Konzil und Papst wiederholten sich! Die Bischöfe in Trient waren jedoch besonnen genug, um einen solchen Schritt nicht zu tun, und in Bologna wurden nur zwei Sitzungen (die neunte und zehnte) abgehalten, die lediglich Prorogationsdekrete publizierten. Am 14. September 1549 schloß Paul III. das Konzil in Bologna und begann eigene Reformen in Rom. Damit waren jedoch die Bischöfe in Trient nicht einverstanden und machten geltend, daß die wahre Reform nur von der ganzen Kirche ausgehen könne. Dieser gefährlichen Lage machte der Tod Pauls III. am 10. November desselben Jahres ein Ende, und da der erste Präsident des Konzils, Kardinal del Monte, als Julius III. aus dem Konklave hervorging, so war die Fortsetzung desselben in Trient gesichert. Die zweite Periode seiner Tätigkeit dauerte aber nur ein Jahr, vom 1. Mai 1551 bis zum 28. April 1552. Was sie von den zwei anderen besonders unterscheidet, das war die Anwesenheit der Abgeordneten des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, des Herzogs von Württemberg, Sleidans als Vertreter der freien Reichsstädte Straßburg, Lindau, Biberach, Eßlingen, Ravensburg und Reutlingen, endlich der Abgeordneten des Kurfürsten von Sachsen. Karl V. hatte die Beteiligung der Protestanten durch weitgehende Versprechungen erwirkt und diese traten mit noch weitergehenden Forderungen auf. Die sächsischen Abgeordneten verlangten die erneute Untersuchung aller früheren Entscheidungen, soweit sie von der Confessio Augustana abwichen, die Entbindung aller Bischöfe und Theologen von dem Eide der Treue dem Papst gegenüber, damit ein wahrhaft freies Konzil entstehen könne, und einen neuen Geleitbrief für die Protestanten. Die Konzilsmitglieder, unter denen sich die geistlichen Kurfürsten von Köln, Trier und Mainz befanden, versprachen alle Forderungen in reifliche Erwägung zu ziehen. In der 5. Sitzung vom 25. Januar 1552, der 15. der ganzen Synode, wurde der neue Geleitbrief für die Protestanten erlassen. Über die übrigen Forderungen kam es aber zu keiner Entscheidung; denn die neue politische Lage, die durch den Verrat des Kurfürsten Moritz von Sachsen an dem Kaiser geschaffen wurde, führte die Vertagung des Konzils auf zwei Jahre herbei.

In dem Suspensionsdekret vom 28. April (16. Sitzung) wurde die Hoffnung ausgesprochen, es würden die Hindernisse, welche die Fortsetzung des Konzils unmöglich machten, noch vor Ablauf von zwei Jahren weggeräumt sein. Bei der Wiedereröffnung des Konzils am 18. Januar 1562 (17. Sitzung) waren aber nicht zwei, sondern fast zehn Jahre verflossen, und während dieses Dezenniums hatten sich die Verhältnisse so gründlich geändert, daß das Konzil in seiner dritten Periode (vom 18. Januar 1562 bis 4. Dezember 1563) eine rein innerkatholische Angelegenheit wurde, wenn auch in der 18. Sitzung vom 26. Februar 1562 eine sehr warm gehaltene Einladung an die Protestanten zur Teilnahme an demselben gerichtet und

am 14. März ein Geleitbrief für die deutschen Protestanten ausgestellt und durch den päpstlichen Legaten auf die übrigen Nationen ausgedehnt worden war. Die lange Unterbrechung des Konzils war in erster Linie die Folge der ablehnenden Haltung, die Julius III. nach der Vertagung desselben einnahm bis zu seinem Tode (23. März 1555). Paul IV. (1555–59) wollte überhaupt nichts davon wissen; im Gegensatze zu seiner früheren Stellung zur Reformfrage als Mitglied des Oratoriums, zeigte er sich als Papst mehr für Gewaltmittel eingenommen. Er verstärkte die Inquisition und erließ 1559 sogar eine Bulle, welche die protestantischen Fürsten ihrer Rechte und Würden für verlustig erklärte und die rechtgläubigen aufforderte, sich ihrer Territorien zu bemächtigen! Dem konzilianten Charakter seines Nachfolgers, Pius' IV. (1559–1565), ist es zu verdanken, daß das Konzil fortgesetzt wurde; denn es stellten sich der Fortsetzung desselben von katholischer Seite selbst große Schwierigkeiten entgegen. Über die Frage, ob neues Konzil oder Fortsetzung des alten, mit der auch die Ortsfrage zusammenhing, über die Geltung der bisherigen Beschlüsse und das Maß des Entgegenkommens den Protestanten gegenüber wurde lange und heftig gestritten, bis der Papst via facti zugunsten der Fortsetzung in Trient entschied. Weitere Schwierigkeiten stellten sich während der Verhandlungen selbst immer wieder ein, so daß, abgesehen von dem Dekret der 18. Sitzung, *„de librorum delectu et omnibus ad concilium fide publica invitandis"*, erst von der 21. Sitzung an wieder sachliche Arbeit geleistet werden konnte. In der langen Zwischenzeit zwischen der 22. und der 23. Sitzung (17. September 1562 bis 15. Juli 1563) war sogar die Gefahr der Auflösung des Konzils mehr als einmal sehr nahe gerückt. Das vom Kaiser Ferdinand I. am 7. Juni 1562 eingereichte Reformlibell, die Führung der Verhandlungen zum Teil in Rom, zum Teil in Innsbruck, wo der Kaiser eine Art Nebenkonzil um sich versammelt hatte, innere Schwierigkeiten verschiedener Art hätten diesen verhängnisvollen Ausgang herbeigeführt, wenn es dem Kardinal Morone nicht gelungen wäre, die Sache wieder ins Geleise zu bringen. So konnten die drei letzten Sitzungen die dringendsten Arbeiten erledigen. Die 25. Sitzung nahm zwei volle Tage in Anspruch (3. und 4. Dezember 1563) und richtete in ihrem Schlußdekret die Bitte um Bestätigung des ganzen Konzils an den Papst. Diese erfolgte am 26. Januar 1564 und durch eine Reihe weiterer päpstlicher Maßnahmen wurde freie Bahn geschaffen für die tatsächliche Durchführung seiner Beschlüsse.

Diese zerfallen in zwei inhaltlich sehr verschiedene Gruppen, in dogmatische Entscheidungen und praktisch-kirchliche Reformdekrete.

Die dogmatischen Entscheidungen richteten sich gegen die Glaubensneuerungen der Reformation und beanspruchen einen absoluten Wahrheitswert für ihren Inhalt. Sie bewegen sich alle, mit Ausnahme der Fixierung der Glaubensquellen im Gegensatze zu dem sogenannten Formalprinzip des Protestantismus, auf dem Gebiete der Gnaden- und Erlösungslehre, da keine genügende Veranlassung gegeben war, den trinitarischen und christo- Die dogmatischen Entscheidungen.

logischen Dogmenzyklus zum Gegenstande neuer Entscheidungen zu machen. Luther hatte die „hohen Artikel der göttlichen Majestät", wie er sich in den Schmalkaldischen Artikeln ausdrückte, unangetastet gelassen; den vereinzelten Antitrinitariern schenkte aber das Konzil keine Aufmerksamkeit und der Sozinianismus gewann seine Ausbildung erst später. In der dritten Sitzung wurde daher nur das Nicänische Glaubensbekenntnis „totidem verbis, quibus in omnibus ecclesiis legitur", feierlich wiederholt. Bevor an die Untersuchung der obschwebenden Glaubensfragen herangetreten werden konnte, mußte das Konzil feststellen, welcher Beweis- und Hilfsmittel es sich bedienen würde sowohl um die Glaubenslehren zu erhärten als um die Sittenreform durchzuführen. Schon bei dieser ersten Aufgabe stellte sich heraus, daß die Konzilsmitglieder namentlich wegen des Gegensatzes zwischen den zwei theologischen Hauptschulen, der thomistischen und der scotistischen, in bezug auf sehr viele Einzelfragen nicht einig waren. Das führte zu dem methodologischen Grundsatze der Ausscheidung aller innerkatholischen Kontroversfragen aus den dogmatischen Dekreten, der während des ganzen Konzils beobachtet wurde. Um sicher vorzugehen, wurden drei Ausschüsse gebildet, zwei für die dogmatischen Fragen und einer für die Reformdekrete, die in Einzelsitzungen die einschlägigen Punkte zu untersuchen hatten. Waren diese mit ihrer Arbeit fertig, so wurden gemeinsame Sitzungen der Ausschüsse abgehalten, deren Aufgabe darin bestand, die Resultate der Einzelausschüsse zu definitiven Beschlüssen zu erheben. Nur diese wurden sodann in den feierlichen öffentlichen Sitzungen als Konzilsbeschlüsse proklamiert. Von dem Ernste, mit welchem die Vorarbeiten betrieben wurden, zeugt z. B. der Umstand, daß vor der Publizierung des wichtigen Dekretes über die Rechtfertigungslehre zwischen der 5. und 6. öffentlichen Sitzung nicht weniger als 16 Sitzungen der „*praelati theologi*", einige 20 der „*theologi minores*", 61 Generalsitzungen der Ausschüsse und 8 der Kommission für die sprachliche Abfassung des Dekretes stattfanden. Eine inhaltliche Würdigung dieser Vorarbeiten verbietet sich daher von selbst. Der Inhalt der aus diesen Vorarbeiten hervorgegangenen dogmatischen Dekrete kann hier auch nicht ausführlich mitgeteilt werden; denn diese umfassen die grundlegenden Punkte der katholischen Lehre von der Schrift und der Überlieferung als der zwei gleichberechtigten Glaubensquellen, von der Erbsünde, der Rechtfertigung, den sieben Sakramenten und dem Meßopfer. In der erstmaligen dogmatischen Fixierung dieser Glaubenslehren liegt daher die dogmengeschichtliche Bedeutung des Konzils von Trient, sowie seine zentrale Stellung zwischen der mittelalterlichen Scholastik, die es voraussetzt und von deren spezifischen Arbeitsresultaten es einen großen Teil zu kirchlichen Glaubenslehren erhob, und den späteren theologischen Streitigkeiten, die es durch die offengelassenen Fragen veranlaßte. Die kirchenhistorische Tragweite seiner dogmatischen Entscheidungen bestand aber in der Aufrichtung eines unüberbrückbaren inneren Gegensatzes zwischen dem Katholizismus und dem Protestantismus

als zweier grundverschiedener Auffassungen des Christentums, der sich damals allerdings noch auf die Lehre von den Glaubensquellen und dem subjektiven Erlösungswerke beschränkte, der sich aber in der Folgezeit auf alle übrigen Glaubenslehren ausdehnen sollte. Insofern bildet das Konzil von Trient den eigentlichen Markstein in der kirchlichen Entwicklung der abendländischen Christenheit, die damals ihre einstige religiöse Einheit verloren und seitdem nicht mehr zurückgewonnen hat. Die Verantwortung dafür trägt aber nicht das Konzil von Trient, sondern die kirchliche Revolution, gegen die es seine dogmatischen Entscheidungen richten mußte, wenn es der Vergangenheit treu bleiben wollte.

Die Reformdekrete.

Weit zahl- und umfangreicher sind seine praktisch-kirchlichen Reformdekrete, die für das katholische Kirchenrecht dieselbe Bedeutung besitzen wie die dogmatischen Beschlüsse für die katholische Glaubenslehre. Sie erfolgten allerdings nicht in der Gestalt eines einheitlichen kirchenrechtlichen Systems; das Konzil griff vielmehr jeweils diejenigen Seiten des kirchlichen Lebens heraus, deren Besserung am dringendsten erschien oder die mit den zugleich behandelten dogmatischen Fragen im Zusammenhang standen. Der Verlauf des Konzils in drei Zeitabschnitten spiegelt sich auch in der Tatsache wider, daß wiederholt dieselben Fragen zur Verhandlung kamen, somit verschiedene Dekrete sich auf denselben Gegenstand beziehen, wobei die späteren sich von den früheren durch eine eingehendere, vielfach auch durch eine schärfere Formulierung der Forderungen des Konzils unterscheiden. Im ganzen wurden zwölf ‚Decreta de reformatione' erlassen, von denen drei auf die erste, zwei auf die zweite, die übrigen auf die dritte Periode des Konzils entfallen. Es ist ein erfreuliches Zeichen für den Geist, der das Konzil beseelte, daß das erste Reformdekret, das es erließ, den Unterricht in der Heiligen Schrift und die Verwaltung des Predigtamtes betraf. Es verordnete u. a., daß an allen Metropolitan-, Kathedral- und größeren Kollegiatkirchen sowie an allen Universitäten unter allen Umständen ein Lehrstuhl für die Erklärung der Heiligen Schrift errichtet werden müsse, falls ein solcher noch nicht vorhanden sei. An den kleineren Kirchen, die wenig Einkünfte und eine geringere Seelenzahl haben, solle wenigstens ein Lehrer der Grammatik angestellt werden, der die Kleriker und andere Scholaren unentgeltlich in der Grammatik unterrichten würde, damit sie später zum Studium der Heiligen Schrift übergehen könnten. Die Verwaltung des Predigtamtes wurde den Bischöfen als ihre Hauptaufgabe eingeschärft und die Pfarrgeistlichkeit unter Androhung strenger Strafen verpflichtet, wenigstens an allen Sonn- und Festtagen zu predigen. In sehr scharfen Ausdrücken, offenbar in der Erinnerung an die Ereignisse zu Beginn der Reformation, wurde den Ablaßpredigern verboten, in Zukunft das Predigtamt, sei es selbst oder durch andere, auszuüben. Mit der ausdrücklichen Begründung, daß der Anfang mit den Vorstehern der größeren Kirchen gemacht werden müsse, wenn die verfallene kirchliche Disziplin wiederhergestellt und die

schlechten Zustände in Klerus und Volk gebessert werden sollten, behandelten die zwei folgenden Dekrete die Residenzpflicht der Bischöfe und der übrigen Inhaber kirchlicher Benefizien und die Hindernisse, die einer ersprießlichen Ausübung des bischöflichen Amtes entgegenstanden, insbesondere den sogenannten *cumulus beneficiorum* und die Exemptionen von der bischöflichen Visitation. Das erste Reformdekret der zweiten Konzilsperiode verfolgte den Zweck, den Bischöfen die Ausübung ihrer Residenzpflicht zu erleichtern und ihre Autorität gegenüber ihren Untergebenen zu stärken. Daher wurde das Appellationsrecht einer Revision unterzogen, von der Erwägung aus, daß manche Kleriker nur davon Gebrauch machten, um der gerechten Bestrafung durch den Bischof zu entgehen oder den von ihm gegen sie angestrengten Prozeß hinzuhalten. Da die von einem Bischofe bestraften Kleriker es liebten — so wird im 6. Kapitel des Dekretes konstatiert —, demselben fälschlicherweise Verbrechen anzudichten, um ihm Schwierigkeiten zu bereiten, und da infolgedessen die Bischöfe geringeren Eifer in der Bestrafung ihrer Untergebenen an den Tag legten, so wurden genaue Bestimmungen über die Anklagen gegen Bischöfe getroffen. Mit dem zweiten Dekret wurde die Neuregelung der Verhältnisse des Klerus, insbesondere des Seelsorgeklerus begonnen. Den zahlreichen kirchenrechtlichen Bestimmungen desselben steht als Leitgedanke voran, daß es Aufgabe der Bischöfe sei, dafür zu sorgen, daß der Klerus ein unbescholtenes Leben führe. Denn, argumentiert das Konzil, geben die Bischöfe zu, daß die Kleriker einem schlechten Leben frönen, wie werden sie die Laster der Laien zu rügen vermögen, da ja diese antworten können, die Kleriker seien noch viel schlechter als sie selbst? Die Bischöfe seien daher verpflichtet, ihre Kleriker zu ermahnen, in Handel und Wandel, durch Wort und Wissen dem ihnen anvertrauten Volke mit dem guten Beispiel voranzugehen. Die einzelnen Vorschriften, die sich gegen mannigfache Mißstände und Mißbräuche richten, sollten aber die Bischöfe in die Lage versetzen, diese Haltung des Klerus mit Erfolg herbeizuführen. Zu diesem Zwecke wurde auch das Patronatsrecht neu geregelt.

Als das Konzil seine Arbeiten wieder aufnehmen konnte, setzte es zunächst die Reform des Klerus in zwei sehr inhaltreichen Dekreten fort, deren wichtigste Bestimmungen sich auf den vor der Zulassung zur Weihe zu sichernden Lebensunterhalt der Diener der Kirche beziehen, da es sich nicht zieme, daß sie betteln oder ein schmutziges Gewerbe treiben müßten, auf die Errichtung neuer Pfarreien und die Entfernung unwissender und unerfahrener Seelsorgegeistlichen sowie solcher, die einen ärgerlichen Lebenswandel führten, auf die Verwaltung der Kirchengüter, Leihanstalten und Wallfahrtsorte. Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß in der 21. Sitzung die Almosensammler, denen schon in der 5. das Predigen verboten worden war, gänzlich abgeschafft wurden (*eorum nomen atque usus penitus aboleatur*) mit der Begründung, daß die Versuche früherer Konzilien, die Mißbräuche derselben zu heben, nichts genützt hätten, so

daß keine Hoffnung auf Besserung mehr vorhanden sei, vielmehr ihre Bosheit täglich wachse zum großen Ärgernis aller Christen. Das Reformdekret der 23. Sitzung regelte die praktischen Fragen, die mit dem Sakramente der Priesterweihe zusammenhängen, das in derselben Sitzung dogmatisch behandelt wurde: die Bedingungen für die Erteilung und für den Empfang der einzelnen Weihen von der bischöflichen Konsekration bis herab zur „*prima tonsura*". Auch wurde die Residenzpflicht nochmals näher umschrieben im Sinne einer Verschärfung der Bestimmungen der 6. Sitzung. Die bekannteste Verfügung der 23. Sitzung ist aber das vielgenannte Seminardekret, wodurch alle bischöflichen, erzbischöflichen und noch in höherem Rang stehenden Kirchen verpflichtet wurden, nach Maßgabe ihres Vermögens und des Umfanges der einzelnen Diözesen eine Anzahl von Knaben aus der Bischofsstadt oder Diözese bzw. aus der Kirchenprovinz in einem Kollegium, das eine fortdauernde Pflanzschule der Diener der Kirche werden sollte, zu unterhalten, religiös zu erziehen und in den kirchlichen Disziplinen zu unterrichten. Die Behauptung, daß das Konzil mit diesem Dekret sich gegen die Universitätsstudien des katholischen Klerus richten wollte, ist oft ausgesprochen worden, entbehrt aber jeder Grundlage. Der Wortlaut des Dekretes stellt es außer jeden Zweifel, daß das Konzil mit dem neuen Institute nicht das Ideal der Erziehung und wissenschaftlichen Ausbildung des Klerus aufstellen, sondern lediglich ein Organ schaffen wollte, das geeignet war, allen Klerikern ein Minimum an geistiger und sittlicher Bildung zu vermitteln. Ein solches Organ war bis zu jener Zeit nicht vorhanden; denn die Universitäten waren nicht die Bildungstätte sämtlicher Mitglieder des Klerus, sondern der Bevorzugten unter ihnen. Das Seminardekret bedeutete daher nur den Anfang einer Besserung der Erziehungsverhältnisse des Klerus, und über diesen Anfang sind unsere heutigen Priesterseminarien selbst weit hinausgewachsen; denn dieselben nehmen keine Knaben mit 12 Jahren auf, die bloß des Lesens und Schreibens in annehmbarem Maße kundig sind: das war aber neben der ehelichen Geburt die Bedingung, die das Seminardekret für die Aufnahme in das Seminar stellte. Dem entsprach auch die Lehraufgabe, die es ihm vorschrieb: Grammatik, Gesang, Einführung in den kirchlichen Kalender, Erlernung der Heiligen Schrift, der Kirchenbücher, der Homilien der Kirchenväter, der Form der Sakramentenspendung, insbesondere dessen, was zum Beichthören erforderlich ist, endlich der Riten und Zeremonien. Nichts ist aber leichter als der Beweis, daß das Konzil, dessen weitaus größte Mitgliederzahl an Universitäten studiert hatte, die Universitäten bzw. die theologischen Fakultäten durch das neue Institut weder ausschließen noch beeinträchtigen wollte; denn nicht weniger als zwölf Stellen der Reformdekrete erteilen ihnen Privilegien oder setzen das Studium an denselben voraus bzw. fordern die von den Universitäten erteilten akademischen Grade für den Bischof, den Großpönitentiar, die Archidiakone, die Dignitäre und wenigstens die Hälfte der Kanoniker an den Kathedralen und größeren Kollegiat-

Das Seminardekret.

kirchen, die Kapitularvikare und die Synodalexaminatoren (vgl. sess. 5 c. 1; sess. 7 c. 13; sess. 14 c. 5; sess. 22 c. 2; sess. 23 c. 6; sess. 24 c. 8, 12, 16, 18; sess. 25 c. 6, 9; sess. 25 de regular. c. 4). In dem Seminardekret selbst (sess. 23 c. 18) wird verordnet, daß die Domscholasterien in Zukunft mit Doktoren oder Magistern oder Lizentiaten der Heiligen Schrift oder des kanonischen Rechtes besetzt werden sollten, um an den Seminarien Unterricht zu erteilen. Die Hochachtung des Konzils vor den Universitäten kommt endlich auch darin zum Ausdruck, daß es keinerlei spezielle Reformdekrete für sie erließ, sondern die Untersuchung, inwieweit sie reform- und besserungsbedürftig seien, den zuständigen Stellen überwies (sess. 25 c. 2).

Die zwei letzten Sitzungen des Konzils wurden fast ausschließlich den Reformarbeiten gewidmet. Im Anschluß an die dogmatische Lehre von dem Sakramente der Ehe wurde in der 24. Sitzung ein eigenes *Decretum de reformatione matrimonii* erlassen, dessen bekannteste Bestimmung die Eheschließung vor dem zuständigen Pfarrer und 2—3 Zeugen forderte und die sogenannten klandestinen Ehen als ungültig erklärte. In der 25. erfolgte auch ein eigenes Dekret zur Regelung der Verhältnisse der Männer- und Frauenklöster, das u. a. zur strikten Beobachtung der Ordensregel ermahnte, das Armutsgelübde einschärfte, die Wahl der Oberen ordnete, die persönliche Freiheit der Frauen beim Eintritt in ein Kloster wahrte und das Commendenwesen aufhob. Neben diesen Spezialdekreten wurden in beiden Sitzungen zwei umfangreiche allgemeine Reformdekrete publiziert, die zum Teil auf schon behandelte Punkte zurückkamen, wie z. B. auf die Bischofswahlen, die Kirchenvisitationen, die Predigtpflicht, die kirchlichen Dignitäten, die Errichtung und Besetzung der Pfarreien, den Cumulus beneficiorum, das Patronatsrecht, zum Teil neue wichtige Bestimmungen trafen. Zu diesen gehören die Aufhebung der Exspektativen und Reservationen, die Vorschriften über die Abhaltung von Provinzialkonzilien zunächst innerhalb eines Jahres und sodann jedes dritte Jahr sowie von jährlichen Diözesansynoden, über die Ablegung der Professio fidei, gegen den Nepotismus der Kardinäle, Bischöfe und aller übrigen Inhaber von kirchlichen Benefizien, gegen das Verpachten von Kirchengütern zum Schaden der Nachfolger im Amte, gegen die Konkubinarier und deren Söhne, gegen den häufigen Gebrauch der Exkommunikation, gegen das Dispensunwesen, endlich das Verbot des Duells, dieses abscheulichen Brauches, der aus der christlichen Welt ausgerottet werden müsse.

Zu den Reformdekreten gehören in einem gewissen Sinne auch die in der letzten Sitzung erlassenen Dekrete über das Fegfeuer, die Anrufung und Verehrung der Heiligen, ihrer Bilder und Reliquien, sowie über die Ablässe, weil diese keine neuen dogmatischen Entscheidungen verkündeten, sondern die darauf bezüglichen aus den früheren Zeiten in Erinnerung brachten, und weil ihr Schwergewicht in der Aufzählung und scharfen Zurechtweisung der Mißbräuche liegt, die sich auf diesen Gebieten breitgemacht hatten. Besonders scharf lautete das absolute Verbot

der mit den Ablässen verbundenen Geldgeschäfte, die ausdrücklich als die ausgiebige Quelle von Mißbräuchen im christlichen Volke bezeichnet wurden (*pravos quaestus omnes, unde plurima in christiano populo abusuum causa fluxit*). Jeder Bischof wurde aufgefordert, die in seiner Diözese bestehenden Mißbräuche in der ersten Provinzialsynode, die innerhalb Jahresfrist abgehalten werden sollte, zur Kenntnis zu bringen, und diese sollten sofort (*statim*) dem Apostolischen Stuhle gemeldet werden, damit dieser verfüge, was notwendig sei, um einen frommen, heiligen, unverfälschten Gebrauch der Ablässe zu sichern.

Überblickt man die große Reihe der tridentinischen Reformdekrete, von denen im vorstehenden nur die wichtigsten Gegenstände angedeutet werden konnten, so unterliegt freilich keinem Zweifel, daß das Konzil eine sehr konservative Richtung einhielt und von keinem einzigen Grundsatz der geltenden kirchlichen Disziplin abwich. Es konnte sich z. B. nicht dazu entschließen, zu der Kelchforderung Stellung zu nehmen, sondern überwies die Frage, ob die Gründe für die Kommunion unter der Brotesgestalt derart seien, daß der Gebrauch des Kelches absolut zu verweigern sei, oder ob nicht vielmehr der Kelch einer Nation aus ehrbaren und der christlichen Liebe entsprechenden Gründen gewährt werden könne, in der 22. Sitzung dem Apostolischen Stuhle zur Entscheidung. Notwendig war diese konservative Haltung des Konzils nicht; denn bei dem wesentlichen Unterschiede zwischen absolut gültigen Glaubensentscheidungen und zeitgeschichtlich bedingten Disziplinarvorschriften hätten die Reformdekrete sich in manchen Punkten beträchtliche Neuerungen erlauben können. Es ist jedoch eine müßige Frage, ob diese Neuerungen in der Disziplin und in der kirchlichen Lebenspraxis den Abgrund zwischen der katholischen Kirche und dem Protestantismus ausgefüllt, oder ob sie nicht vielmehr, ohne Erfolg bei den Protestanten, die katholisch gebliebenen Länder in einen gewissen Gegensatz zueinander gebracht hätten, da sie ja nur in den gemischten Gegenden Anklang hätten finden können. Der Historiker muß die Reformen des Konzils nehmen und beurteilen, wie sie liegen; denn als solche haben sie gewirkt. Als solche stellen sie aber sicher eine große Leistung dar im Sinne der Besserung der Verhältnisse innerhalb der katholischen Kirche selbst. Sie umfassen das ganze Gebiet des kirchlichen Lebens und wenn auch die Neuregelung der Eheschließung die einzige Maßregel war, welche die breiten Volksschichten unmittelbar berührte, so bezweckte doch die ganze Reformarbeit die Besserung und Hebung des religiösen Volkslebens. Auch ihre fast ausschließlich kirchenrechtliche Fassung darf nicht trügen; denn den einzelnen juristischen Bestimmungen lag eine hohe Auffassung der religiösen Aufgabe des Klerus zugrunde und die Motive der einzelnen Reformdekrete, die zum Teil unmittelbar der Heiligen Schrift entnommen sind, sind durchwegs von einem ernsten, sittlich-religiösen Geiste durchdrungen. Manche dieser Einzelbestimmungen tragen allerdings den Stempel ihrer

Zeit, wie z. B. die Vorschrift über die Absonderung eines Drittels des Einkommens sämtlicher Benefizien an Kathedral- und Kollegiatkirchen, um daraus Präsenzgelder zu schaffen, die genügend wären, um die Kanoniker zur regelmäßigen Teilnahme am Gottesdienste zu bewegen (sess. 17 c. 3). Andere eilten ihrer Zeit voraus, wie das Verbot des Cumulus beneficiorum, der erst seit der Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse zu Beginn des 19. Jahrhunderts völlig verschwunden ist, und die Verordnung von Provinzial- und jährlichen Diözesansynoden, die bis zur Stunde nicht verwirklicht wurde. Als Ganzes war aber das Reformwerk des Konzils geeignet, der katholischen Kirche bessere Tage zu schenken, vorausgesetzt, daß es in genügendem Maße ins reale Leben übersetzt würde. Zu diesem Zwecke mußten weitere reale Reformkräfte sich in den Dienst der grundsätzlichen Kirchenreform stellen, von deren größerer oder geringerer Energie der Erfolg des Konzils abhängig war.

Das nachtridentinische Papsttum und der katholische Episkopat.

2. Die Päpste als die Inhaber der obersten kirchlichen Autorität waren in erster Linie dazu berufen, die tridentinische Reform zur tatsächlichen Anerkennung und praktischen Anwendung innerhalb der katholischen Kirche zu führen. Schon auf dem Konzil selbst hatten sie, im Gegensatze zu den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts, eine ausschlaggebende Stellung eingenommen; denn ihre Legaten waren die Präsidenten des Konzils und hatten das alleinige Recht, die Tagesordnung der Sitzungen zu bestimmen, und der ganze äußere Verlauf des Konzils hing noch mehr von ihrem Willen ab als von den kirchenpolitischen Ereignissen. Daß der frühere Gegensatz zwischen dem Papsttum und einer antipäpstlich gesinnten Konzilspartei nicht mehr bestand, das beweist sowohl die innere Organisation und die Geschäftsordnung des Tridentinums, die keine Spur von den spezifischen Einrichtungen der Konzilien von Konstanz und Basel zeigt, als das Schlußkapitel des letzten Reformdekretes, mit der ausdrücklichen Versicherung, daß durch alle Dekrete über die Reform der Sitten und der kirchlichen Disziplin, die unter Paul III., Julius III. und Pius IV., also während der ganzen Dauer des Konzils, erlassen worden seien, die Autorität des Apostolischen Stuhles in allem gewahrt bleiben solle, endlich seine letzte Maßnahme, die, wie schon erwähnt (S. 311), in der Bitte um die päpstliche Bestätigung seiner sämtlichen Beschlüsse bestand.

Das Konzil ging noch weiter, indem es dem Apostolischen Stuhle nicht bloß die Entscheidung der Kelchfrage und die Abstellung der Ablaßmißbräuche, sondern auch eine Reihe von Arbeiten überwies, die es nicht vollenden konnte. Dadurch setzte es ihn gleichsam zu seinem Erben und zum Fortsetzer seiner Reformarbeit ein. Es gereicht den nachtridentinischen Päpsten zur Ehre, daß sie dieses Erbe hochhielten und die Reformarbeit fortsetzten. Im Gegensatze zu den Päpsten der Renaissancezeit standen die kirchlichen Interessen im Vordergrunde der Wirksamkeit der vierzehn Päpste, die von Pius IV. bis zu Innocenz X.

den Stuhl Petri inne hatten, wenn auch der Intensivitätsgrad ihrer kirchlichen Arbeit von Person zu Person und unter dem bald fördernden, bald hemmenden Einflusse der politischen Lage wechselte. Auch regierten einige unter ihnen zu kurze Zeit, um Erhebliches leisten zu können, während andere sich durch politische Angelegenheiten oder durch Familieninteressen gefangen nehmen ließen.

Am stärksten wirkte der Reformeifer, den das Konzil von Trient entfaltet hatte, unter Pius IV. und Pius V. nach. Der erstere begnügte sich nicht mit der Bestätigung des Konzils; er bestimmte den 1. Mai 1565 als Zeitpunkt für die Geltung seiner Dekrete, setzte eine eigene Kardinalskongregation von acht Mitgliedern ein zur Überwachung der Ausführung und zur Interpretation der Reformdekrete, und widerrief sämtliche Privilegien, Immunitäten, Indulte und ähnliche Gnadenerweise, die mit den Dekreten des Konzils in Widerspruch standen. Als Fortführung der Arbeiten des Konzils selbst erließ er die Confessio tridentina (18. Nov. 1564), die bei der von dem Konzil allen Inhabern kirchlicher Benefizien vorgeschriebenen Ablegung des Glaubensbekenntnisses (sess. 24 c. 12 und sess. 25 c. 2) als Formel dienen sollte, und publizierte den ersten Index der verbotenen Bücher (24. März 1564) nach Maßgabe der von dem Konzil entworfenen Indexregeln. Sein Nachfolger, Pius V. (1566–1572), der von dem Geiste strenger Aszese erfüllt war und die praktische Durchführung der kirchlichen Reform mit großer Energie, ja mit Schroffheit betrieb, brachte drei weitere Arbeiten zur Vollendung, die das Konzil in Aussicht genommen hatte, durch die Herausgabe des Catechismus romanus (1566) und die Verbesserung des Breviers (1568) und des Missale (1570). Aus dem Umstande, daß drei von den vier Theologen, welche den für den Seelsorgeklerus bestimmten Katechismus ausarbeiteten, Dominikaner waren, erklärt sich seine thomistische Richtung. Inhaltlich zerfällt er in vier Teile, die von dem apostolischen Glaubensbekenntnis, den Sakramenten, dem Dekalog und dem Gebete handeln, und er stützt sich in seiner Beweisführung in erster Linie auf die Heilige Schrift. Das neue römische Brevier sollte an die Stelle der vielen älteren treten, von denen nur diejenigen beibehalten werden durften, die ein Alter von mehr als 200 Jahren aufweisen konnten. Es besaß den älteren gegenüber manche Vorzüge; die Aufnahme von unhistorischen Märtyrerlegenden und Auszügen unechter Väterhomilien in dasselbe kann der Kommission in den meisten Fällen nicht zur Last gelegt werden, da sie damals noch nicht als solche erkannt waren. Wohl aber hätte sie besser daran getan, alle alten Hymnen beizubehalten, statt viele derselben durch neue zu ersetzen, deren poetischer Wert und religiöser Gehalt hinter den entfernten weit zurücksteht. Das neue römische Meßbuch war bestimmt, die Mißbräuche zu entfernen, über die man sich zum Teil in der Schrift von Ad. Franz über die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg 1902) unterrichten kann, und zugleich die römische Liturgie zur universalen Geltung zu bringen. Es liegt in der

Eigenart dieses Kirchenbuches begründet, das wesentlich aus Stellen aus der Heiligen Schrift und aus Gebetsformeln besteht und keine historischen Texte enthält, wenn das Missale schon bei dieser ersten Besserungsarbeit eine vollkommenere Gestalt erhielt als das Brevier.

Erst unter Sixtus V. (1585–1590) und Clemens VIII. (1592–1605) wurde die letzte, aber auch schwierigste der vom Trienter Konzil beschlossenen Arbeiten in Angriff genommen: die Herstellung einer offiziellen Ausgabe der Vulgata. Chronologisch war dies die älteste der vom Konzil geforderten Verbesserungen der Kirchenbücher; denn schon die 4. Sitzung vom 8. April 1546 hatte in dem *Decretum de editione et usu librorum sacrorum* bestimmt, „daß in Zukunft die Heilige Schrift, besonders aber die alte Vulgata so fehlerfrei als möglich gedruckt werden sollte", und zu diesem Zwecke war eine eigene Kommission eingesetzt worden. Bei den wechselvollen Schicksalen des Konzils konnte aber eine solche Riesenaufgabe nicht gelöst werden. Daß sie auch unter den genannten Päpsten nicht gelöst wurde, kann bei dem damaligen Zustande der Textkritik nicht wundernehmen. Die erste offizielle Ausgabe vom Jahre 1590 war aber auch für die damaligen Verhältnisse vollständig ungenügend. Die Kommission war sich der Größe ihrer Aufgabe nicht bewußt, wenn sie glaubte innerhalb zweier Jahre (1588–1590) einen fehlerlosen Text herstellen zu können. Dazu kam, daß Sixtus V. ohne genügende Schulung die Arbeit der Kommission selbst revidierte und nach Gutdünken korrigierte. Clemens VIII. setzte daher eine neue Kommission ein, an deren Spitze Kardinal Bellarmin stand. Ihre erste Ausgabe vom Jahre 1592 verbesserte rund 2000 Stellen; fehlerlos war sie aber bei weitem nicht, ebensowenig als die Ausgaben der Jahre 1593 und 1598. Clemens VIII. ließ auch eine Revision des Breviers und des Missale vornehmen, ebenso Urban VIII. (1623–1644). Die Brevierrevision des letzteren war jedoch wenig glücklich; denn sie beseitigte noch manche alte Hymnen, die früher beibehalten worden waren. Eine einwandfreie Gestaltung des Breviers und des Vulgatatextes ist aber nicht bloß den nachtridentinischen Päpsten nicht gelungen; diese Arbeit, die mit kirchlicher oder päpstlicher Unfehlbarkeit nicht das geringste, um so mehr aber mit der sicheren Handhabung der Textkritik zu tun hat, harrt überhaupt noch ihrer Erledigung.

Zu erwähnen sind noch andere Maßnahmen der nachtridentinischen Päpste, wodurch sie die Reformarbeit des Trienter Konzils, auf das bis zum Vaticanum kein weiteres allgemeines Konzil folgen sollte, fortsetzten. Dahin gehören namentlich die Verbesserung des kirchlichen Rechtsbuches, die Errichtung verschiedener Nuntiaturen und die Gründung bzw. Vergrößerung mehrerer Kollegien in Rom zur Bildung des Klerus durch Gregor XIII. (1572–1585), dessen Namen die bekannte Kalenderreform und die Universitas Gregoriana in Rom trägt. Der bereits genannte Sixtus V. rief fünfzehn Kongregationen an der römischen Kurie ins Leben, von denen die mit geistlichen Aufgaben betrauten zum Teil bis zur Gegenwart bestehen und unter denen

die Konsistorialkongregation, diejenigen des Index, der Riten und Zeremonien, der Bischöfe und Regularen die wichtigsten wurden. Er ist es auch, der die Zahl der Kardinäle auf siebzig festsetzte (1586). Nicht zu verkennen ist jedoch, daß vom Ende des 16. Jahrhunderts an die politischen Angelegenheiten das Interesse der Päpste wieder in höherem Maße in Anspruch nahmen. Die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Angelegenheiten des Kirchenstaates, die Vergrößerung und Verschönerung Roms, zum Teil auch Familieninteressen, traten in den Vordergrund. Dazu kam der wichtige Umstand, daß in den katholischen Ländern das Bestreben, ein neues Staatskirchenwesen einzuführen, sich geltend machte, gegen das die Päpste sich zur Wehr setzten. Infolgedessen brachen verschiedene Konflikte zwischen den Päpsten und mehreren katholischen Regierungen aus. Unter Paul V. (1605–1621) trat die Frage nach dem Verhältnis zwischen der kirchlichen und der staatlichen Gewalt sogar mit Heftigkeit auf. Den Anlaß dazu bot die Republik Venedig, die ihre Staatsoberhoheit bei der Gründung neuer Kirchen und Klöster und bei dem kirchlichen Gütererwerb geltend machte und die Immunität des Klerus verletzt hatte. Der Papst glaubte im Interesse der kirchlichen Freiheit das Interdikt über die ganze Republik verhängen zu müssen (1606). Der Streit nahm einen gefährlichen Charakter an, als der Doge von Venedig die Beobachtung desselben bei Todesstrafe verbot, bis der Friede durch den Kaiser und den Herzog von Savoyen vermittelt wurde. Durch diesen Streit wurde auch die theoretische Betrachtung der Gewalt des Papstes wieder angeregt, und die extremen Anschauungen über ihren Umfang in weltlichen und politischen Dingen, die zuletzt der Streit zwischen Johann XXII. und Ludwig dem Bayer zutage gefördert hatte, kehrten in publizistischen Schriften wieder. Wichtiger ist aber die Tatsache, daß die mittelalterliche Waffe des Interdiktes sich in diesem Streite als eine veraltète erwies. Der Dreißigjährige Krieg, der bald darauf ausbrach, sollte die staatliche Gewalt in kirchlichen Dingen zuungunsten der päpstlichen noch wesentlich verstärken. Die Stellung, die Urban VIII. während desselben zum Kaiser einnahm, war vom Standpunkte der kirchlichen und päpstlichen Interessen selbst verfehlt; denn seine Sympathien galten unzweifelhaft Frankreich und er lehnte insbesondere den Beitritt zum österreichisch-spanischen Bündnis ab (1632). Neuere Forschungen haben jedoch die Behauptung von Ranke und Gregorovius, daß er als italienischer Fürst in Gustav Adolph einen natürlichen Verbündeten gegen den Kaiser sah, als unrichtig erwiesen. In schroffen Redewendungen protestierte Innocenz X. (1644–1655), der letzte Papst dieses Zeitalters, gegen den Westfälischen Frieden in der Bulle '*Zelo domus Dei*' vom 20. November 1648, deren Publikation in Deutschland und Österreich durch Kaiser Ferdinand III. verboten wurde. Der Wortlaut der Bulle zeigt indes, daß der Protest des Papstes sich nicht gegen den Frieden als solchen richtete, sondern gegen die Bestimmungen desselben, welche die historisch erworbenen Rechte der Kirche und des Papsttums verletzten, wie die Zuteilung zahlreicher

katholischer Kirchengüter an die Protestanten, die Aufhebung von Bistümern ohne seine Mitwirkung usf., und gegen die Gleichstellung der beiden Konfessionen überhaupt, die er naturgemäß nicht anerkennen konnte.

Der Episkopat.

Neben dem Papsttum erwarb sich der nachtridentinische Episkopat eine nicht unwichtige Stellung unter den kirchlichen Reformkräften. An den Papst hatte das Konzil die ernste Ermahnung gerichtet, nur die auserlesensten Persönlichkeiten zu Kardinälen zu ernennen und sie aus allen christlichen Nationen, soweit tunlich, zu wählen (sess. 24 c. 1). Das nachtridentinische Kardinalskollegium erhielt in der Tat tüchtige Mitglieder, unter denen Baronius, Bellarmin, Sirlet, Salviato u. a. besonders hervorragen. Eine der Hauptsorgen des Konzils war die Hebung des Episkopats gewesen, mit dem sich eine sehr große Anzahl seiner Reformdekrete beschäftigte, deren Zweck sich geradezu dahin zusammenfassen läßt, daß jeder einzelne Bischof eine Kraft im Dienste der kirchlichen Reform werden sollte. Dieser Zweck wurde freilich nicht in vollem Maße erreicht; doch hat der nachtridentinische Episkopat der meisten Länder Persönlichkeiten aufzuweisen, in denen sich das Bischofsideal des Konzils in verschiedenartiger Ausprägung verwirklichte. An der Spitze des italienischen steht der hl. Karl Borromäus, als Neffe Pius' V. das seltene Beispiel eines glücklichen Nepotismus, der als Erzbischof von Mailand die Besserung der kirchlich-religiösen Verhältnisse in seiner Diözese, die damals bis tief in die Schweiz hineinragte, mit seltener Hingabe und gewaltiger Energie anstrebte und zum großen Teil erreicht sah, als er 1584 eines heiligmäßigen Todes starb. Neben ihm sind zu nennen die Bischöfe Giberti und Lipomani von Verona, Dom. Bollani von Brescia, Juvenal Ancina von Salluzzo, Th. Campegio von Feltre. Die Niederlande sind vertreten durch die Bischöfe Fr. Richardot von Arras, A. Havet von Namur, G. von Hamericourt von St. Omer. Unter den französischen Bischöfen bildet Franz von Sales († 1622) eine der liebenswürdigsten Erscheinungen durch seine überaus große Milde und Menschenfreundlichkeit. Er entfaltete einen wahrhaft apostolischen Geist in der Bekehrung der Calvinisten seiner Diözese mit echt kirchlichen und religiösen Mitteln. Als Stifter eines neuen Ordens und als aszetischer Schriftsteller erwarb er sich bleibenden Ruhm. In Portugal wirkte der Erzbischof Barth. de Martyribus von Bragá auf das segensreichste. Besonders zahlreich waren aber die Mitglieder des deutschen Episkopates, die sich in den Dienst der Restauration des Katholizismus stellten und die wir bei den sogenannten Gegenreformationen kennen lernen werden.

Der Jesuitenorden.

3. Als Beförderer der tridentinischen Reform stehen jedoch die einzelnen Mitglieder des katholischen Episkopates hinter dem neuen geschlossenen Orden zurück, dem vielgerühmten und vielgeschmähten Jesuitenorden, der in seiner ersten Entfaltung der mächtigste Gegner des Protestantismus wurde, der noch immer in höherem Maße als alle übrigen Orden und Institutionen der katholischen Kirche die Aufmerksamkeit der Nicht-

katholiken auf sich zieht und selbst unter den Katholiken eine nicht geringe Anzahl von Gegnern besitzt.

Die Schöpfung des spanischen Ritters Don Iñigo Lopez de Recalde von Loyola war in ihren konstitutiven Momenten nicht gegen den Protestantismus gerichtet. Ignatius wollte vielmehr ursprünglich sich und seine ersten Genossen in den Dienst der Kirche in Palästina stellen, und erst als dieses Vorhaben sich als unausführbar herausstellte, erweiterte er das Arbeitsfeld des „Fähnleins Jesu", das bei seiner ersten Bestätigung durch Paul III. am 27. September 1540 die Predigt und den Unterricht der Jugend in der Religion als Hauptaufgabe besaß und sich dem Papste gegenüber zu unbedingtem Gehorsam für Missionsaufträge verpflichtete. In seiner fertigen Gestalt war der neue Orden sehr verschieden von den alten sowohl in seinem Lebensinhalt und seiner Organisation als besonders in bezug auf den Geist, in dem er das allen gemeinsame Ideal des katholischen Ordenslebens zu verwirklichen suchte. Das gemeinschaftliche Chorgebet der alten Orden kam ganz in Wegfall, um den Mitgliedern des Ordens die Ausdehnung ihrer Tätigkeit auf alle Gebiete des kirchlichen Lebens ohne jede Einschränkung zu ermöglichen. Diese Organisation wurde noch strenger monarchisch eingerichtet als die der Mendikantenorden; denn der Ordensgeneral der Jesuiten wird auf Lebenszeit gewählt und hält von seiner Residenz in Rom gewissermaßen den ganzen Orden in der Hand, weil alle Einzeloberen verpflichtet sind, ihm ein vollständiges Entwicklungsbild jedes Mitgliedes des Ordens in bestimmten Zeitterminen zu liefern, und seine Jurisdiktion sich unmittelbar auf jedes einzelne Mitglied erstreckt. Jeder Einzelobere steht unter einem Aufsichtsorgan und selbst der General hat in dieser Beziehung keine Ausnahmestellung. In dieser straffen Organisation des Ordens, die ihm die Möglichkeit gab, alle seine geistigen Kräfte in vollem Maße auszunützen, war die Bürgschaft für ein intensives soziales Zusammenwirken gegeben, das zu sicherem Erfolge führen mußte. Die Eigenart des Ordens wurde aber in letzter Instanz durch den Geist begründet, der ihn von Anfang an beseelte und ihm bis zur Stunde geblieben ist. Diesen Geist hauchte ihm sein Stifter ein, als er das Hauptgewicht auf das Gelübde des Gehorsams legte, der sich auf alles erstreckt, worin nicht eine offenbare Sünde liegt *(in quibus nullum manifestum est peccatum)*. In dieser Übertragung des militärischen Gehorsams auf das Ordensleben offenbart sich mit vollster Klarheit das zeitgeschichtliche und persönliche Moment in der Entstehung des Jesuitenordens. Hier liegt aber auch der innerste Gegensatz zwischen dem Jesuitenorden und den kirchlichen Gebilden der Reformation. Ignatius von Loyola war als der Träger des extremsten Autoritätsprinzips in der Kirche und im religiösen Leben der vollendetste Widerpart der Reformatoren des 16. Jahrhunderts als der Träger des religiösen Subjektivismus, vor allem Luthers, des ewig suchenden, zweifelnden, kämpfenden Toren, als den Ignatius sich in seiner ersten Lebensperiode bezeichnet hatte, und der in

Luther sein ganzes Leben hindurch verkörpert blieb. Dieser Gegensatz zwischen den Personen mußte die Feindschaft zwischen ihren Werken notwendig nach sich ziehen, sobald diese aufeinander stießen. Auf die Schöpfungen der Reformatoren stieß aber der Jesuitenorden überall dort, wohin er sich ausbreitete.

Wie bei den früheren Orden unmittelbar nach ihrer Gründung ging diese Verbreitung außerordentlich schnell vor sich, am schnellsten in den romanischen Ländern, wenn auch selbst hier mannigfache Hindernisse zu überwinden waren. In Portugal wurde schon 1546 die erste Ordensprovinz errichtet. In Spanien erkannten die Dominikaner in dem neuen Orden mit sicherem Blick einen mächtigen Rivalen, und Melchior Cano, einer ihrer Haupttheologen, warnte sogar vor Ignatius als dem Vorläufer des Antichrist. In Frankreich erklärte die Sorbonne im Jahre 1554, die Jesuiten seien gefährlich für den Glauben, geeignet, den Kirchenfrieden zu stören, die Mönchsorden umzustürzen, eher zu zerstören befähigt als aufzubauen. Auch in Italien wurden 1560 schwere Anklagen gegen sie erhoben. Doch diese Hindernisse wurden überall überwunden. In Deutschland erschien als erster Peter Faber, einer der ältesten Genossen des Ignatius zu Paris. Der erste deutsche Jesuit wurde 1543 in der Person des Peter Kanys (Canisius) aus Nymwegen gewonnen. Im Jahre 1549 berief sie der Herzog Wilhelm IV. nach Bayern und übergab ihnen die Universität Ingolstadt. Das erste deutsche Jesuitenkollegium wurde 1544 in Köln begründet, das zweite in Wien 1552, in demselben Jahre, in dem Ignatius selbst das Collegium germanicum in Rom zur Heranbildung deutscher Geistlichen errichtete, nachdem er 1551 in dem Collegium romanum die Hauptunterrichtsanstalt für den ganzen Orden ins Leben gerufen hatte. Bei seinem Tode (1556) zählte der Orden bereits zehn Provinzen. Seine Verbreitung wurde durch die reichen Privilegien begünstigt, mit denen er von dem Konzil von Trient (sess. 24 de regularibus c. 16) und den Päpsten ausgestattet wurde; ihr Hauptgrund lag aber in seiner eigenen inneren Kraft: eine Persönlichkeit wie Ignatius, die durch ihre zielbewußte Initiative, ihre eiserne Energie und ihre vollendete Selbstbeherrschung eine wahre kirchliche Großmacht geworden war, und eine Organisation, die den verschiedensten Geistes- und Gemütsanlagen Raum bot und die Herrschaft über weite Volkskreise versprach, mußten auf die fähigsten Geister, die begeistertsten Seelen, die schaffenslustigsten Naturen eine mächtige Anziehungskraft und einen faszinierenden Zauber ausüben. Drei Mittel waren es vor allem, wodurch der Jesuitenorden sich als kirchliche Reformkraft bewährte: die Predigt, insbesondere in der Gestalt von Volksmissionen, die den Einfluß seiner Mitglieder in die weiten Volkskreise hineintrug, der Unterricht, der ihre Herrschaft in den gebildeten Kreisen begründete, endlich die Privatseelsorge, die sie besonders als Beichtväter ausübten und die ihnen den Zugang zu den innersten Lebensregionen öffnete. Was aber die Bekämpfung des Protestantismus betrifft, so läßt die Geschichte der Gegen-

reformationen keinen Zweifel darüber bestehen, daß der Jesuitenorden die innere Seele und treibende Kraft derselben war.

Die Kirchenpolitik der katholischen Fürsten.

4. Die tatsächliche Durchführung der tridentinischen Reform war indes infolge der spezifischen Verhältnisse der damaligen Zeit noch an die Mitwirkung der katholischen Fürsten gebunden, die aus diesem Grunde eine weitere Reformkraft darstellen, wenn diese auch weder denselben Charakter noch dieselbe innere Bedeutung besitzt wie die ersten drei. Sie besitzt nicht denselben Charakter; denn sie war nicht eigentlich kirchlich, sondern weltlich, nicht religiös, sondern profan. Ihre Bedeutung ist daher auch innerlich eine andere; denn die bisher betrachteten Reformkräfte beruhen entweder auf Institutionen, die der katholischen Kirche wesentlich sind (Konzil und Papsttum), oder auf hervorragenden Organisationen des religiösen Lebens (Jesuitenorden), während die Kirchenpolitik der katholischen Fürsten von Haus aus einen fremden Faktor bildete, der in erster Linie durch politische, nicht durch religiös-kirchliche Momente bestimmt wurde. Trotzdem kam ihr eine große reale Bedeutung zu; denn sie war in der Regel maßgebend für den Umfang und den Grad der Erfolge der eigentlich kirchlichen Reformkräfte. Diese äußere, aber höchst wichtige Bedeutung der weltlichen Macht in Religionssachen war ein Ausfluß des mittelalterlichen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, somit ein mittelalterliches Moment, das nicht plötzlich verschwinden konnte, das sich vielmehr bis tief in die Neuzeit hinein erhalten sollte. Den katholischen Trägern der weltlichen Macht hatte das Trienter Konzil selbst die Eigenschaft als Beschützer des heiligen Glaubens und der Kirche zuerkannt, und zwar als eine ihnen von Gott gegebene *(quos Deus sanctae fidei ecclesiaeque protectores esse voluit)*, als es in seinem letzten Reformdekrete Kaiser, Könige und Fürsten ermahnte, die kirchlichen Rechte, Immunitäten und Freiheiten zu wahren und nicht zu gestatten, daß sie durch ihre Organe angetastet würden, sondern gegen die Verletzer derselben streng vorzugehen, damit die Bischöfe und die übrigen kirchlichen Organe sich in aller Ruhe und ohne Hindernisse ihrer Aufgabe widmen könnten (sess. 25 c. 20). Die Hoffnung des Konzils ging insofern nicht ganz in Erfüllung, als die Stellungnahme der einzelnen katholischen Fürsten zu seinen Reformdekreten nicht überall eine günstige war. Ohne Einschränkung wurden sie in Italien mit Ausnahme des Königreiches Neapel, in Portugal und in Polen anerkannt. Das Königreich Neapel, Spanien mit den Niederlanden nahmen sie an mit einer Klausel, die sich auf die königlichen Rechte bezog. Frankreich lehnte sie anfangs ganz ab, weil es eine Beschränkung der gallikanischen Freiheiten und der königlichen Rechte darin erblickte. In Ungarn wurden sie nicht publiziert. In Deutschland wurden sie von den protestantischen Fürsten zurückgewiesen und daher in ihren Territorien nicht verkündet; die katholischen Fürsten aber, Kaiser Maximilian II. (1564–1576) an der Spitze, erklärten ihre Zustimmung zu denselben auf dem Reichstage zu Augsburg

i. J. 1566. Maximilian II. zeigte sich jedoch den Protestanten noch günstiger gesinnt als sein Vater und wäre vielleicht zum Protestantismus übergetreten, wenn er nicht auf Spanien und die katholischen Reichsfürsten hätte Rücksicht nehmen müssen. Dadurch kam eine Zweideutigkeit in seine Politik, welche die späteren Verwickelungen zum guten Teil mit veranlaßte. Mit Rudolf II. (1576–1612), der am spanischen Hofe von Jesuiten erzogen worden war, trat eine starke Reaktion ein, die zum Dreißigjährigen Kriege führte. Für das eigentliche Deutschland war jedoch die Stellung der einzelnen Kaiser zur Religionsfrage nicht von ausschlaggebender Bedeutung; denn hier waren die Territorialherren die tatsächlichen Herrscher, und diese bekannten sich zu dem Territorialsystem nach dem Grundsatze: *Cujus regio, illius et religio.* Das Territorialsystem war aber eine zweischneidige Waffe. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts war es zumeist gegen die katholische Kirche in Anwendung gebracht worden; es konnte aber auch zugunsten derselben gehandhabt werden. Das taten in der nachtridentinischen Zeit viele katholische Fürsten, indem sie auf Grund desselben die Rekatholisierung ihrer Territorien vornahmen. Für diese Rückeroberungen blieben die vereinzelten Konversionen protestantischer Fürsten zum Katholizismus, wie diejenige des Markgrafen Jakob III. von Baden (1590) und des Pfalzgrafen Wilhelm von Pfalz-Neuburg (1614) ohne wesentliche Bedeutung. Auch nach dem Westfälischen Frieden kamen noch einige vor, wie diejenige des Landgrafen Ernst von Hessen (1652), der Tochter Gustav Adolphs Christine von Schweden (1655), die übrigens vorher dem Throne entsagt hatte, des Kurfürsten Friedrich August II. von Sachsen (1697); sie führten aber keinen Religionswechsel in den betreffenden Ländern herbei. Die Zeit des Territorialsystems war endgültig vorüber und jeder unbefangene Beobachter, der den unendlichen Abstand zwischen den zwei Lebensgebieten auf sich wirken läßt, die vermöge desselben voneinander abhängig gemacht wurden, wird in seinem Verschwinden einen bedeutsamen Fortschritt erblicken müssen, trotz der Vorteile, die es der katholischen Kirche in Deutschland brachte.

Außerhalb Deutschlands hatte das Territorialsystem niemals Geltung, weil die politische Grundlage dafür fehlte. Hier hatten aber die katholisch gebliebenen Fürsten ein politisches Interesse an der Bekämpfung und Zurückdrängung der religiös-kirchlichen Neuerungen, namentlich wenn sie zugleich politische Oppositionsparteien darstellten, wie das besonders in Frankreich der Fall war. Auf diese Weise kam es nicht bloß in Deutschland, sondern auch in den übrigen westeuropäischen Ländern mit Ausnahme von Italien und Spanien zu Religionskriegen, die überall zu demselben Resultate führten, zur definitiven Abgrenzung eines katholischen und eines protestantischen Kirchengebietes.

II. Der Aufschwung des religiös-kirchlichen Lebens. Ein zusammenfassender Überblick über die charakteristischen Erscheinungen innerhalb der katholischen Kirche zwischen dem Augsburger und dem Westfälischen Frieden läßt die Einsicht leicht gewinnen, daß sie alle durch die vier Reformkräfte, die wir kennen gelernt haben, verursacht wurden oder wenigstens in einem inneren Verhältnisse zu ihnen standen. Ihre vorzüglichste Wirkung bestand ohne Zweifel in dem Aufschwung, den das innerkatholische Leben auf allen wesentlichen Gebieten der kirchlichen Arbeit nahm und dessen Hauptzüge wir nunmehr ins Auge fassen können.

Die Reformierung alter und Bildung neuer Orden und Kongregationen.

1. An die Spitze dieser Betrachtung gehören die Verhältnisse des Ordenswesens, namentlich aus dem Grunde, weil die neuen Kongregationen sich nicht bloß als die Früchte der tridentinischen Reform darstellen, sondern durch ihre segensreiche Wirksamkeit bald selbst als neue Reformkräfte sich bewährten und somit das Bild, das wir von diesen gewonnen haben, vervollständigen.

Was zunächst die bestehenden älteren Orden betrifft, so bildet das große, oben erwähnte (S. 206) Reformdekret des Konzils von Trient „De Regularibus et monialibus“ mit seinen zahlreichen Einzelbestimmungen den vollgültigen Beweis für die Reformbedürftigkeit der meisten unter ihnen, die übrigens durch ihre Lage in der vorreformatorischen Zeit zur Genüge bestätigt wird. Erzielte nun auch das Konzil, das nicht bloß die Bischöfe, sondern auch die katholischen Könige, Fürsten, Republiken und Magistrate zur Mithilfe bei der Verwirklichung seiner strengen Vorschriften aufgefordert hatte (cap. 22), keinen vollen Erfolg, so ging doch aus seiner Anregung die teilweise Reformierung der meisten älteren Orden hervor, besonders in Frankreich und in Spanien. In Frankreich wurde die Reform der Zisterzienser eingeleitet durch Jean de la Barrière, der im Alter von 19 Jahren die Abtei Feuillans bei Toulouse als Commende erhalten hatte. Er befolgte im Jahre 1577 die Vorschrift des Konzils in dem genannten Dekrete (cap. 21), wonach die Inhaber von Commenden entweder in den betreffenden Orden als Professen eintreten oder auf dieselben verzichten sollten, indem er die erste Alternative wählte und sich in ganz Frankreich um die Wiedereinführung der alten Strenge von Citeaux bemühte. Aus dieser Initiative erwuchs die Kongregation von Feuillans, die durch die Päpste Sixtus V., Clemens VIII. und Paul V. bestätigt und begünstigt wurde. In ähnlicher Weise entstand durch den Abt Didier de la Cour die Reform der Benediktiner in der Kongregation von St. Vannes und St. Hidulph (1604), von der sich die berühmte Kongregation der Mauriner 1618 abzweigte. Daran schloß sich die Reform der Prämonstratenser durch Servais Sairuels († 1631) und der Augustiner Chorherren durch Peter Fourier († 1640). In Spanien war es die heilige Theresia († 1582), die seit 1562 den weiblichen Zweig des Karmeliterordens und von 1568 an den männlichen unter Mitwirkung des heiligen Johannes

vom Kreuz († 1591) reformierte und dadurch die Kongregation der unbeschuhten Karmeliter ins Leben rief, die von Gregor XIII. (1580) bestätigt wurde und von Clemens VIII. ihren eigenen General erhielt (1593). Gleichzeitig wurden die spezifisch spanischen Orden der Nolasker und der Trinitarier gebessert, der erste durch J. B. Gonzalez († 1618), der zweite durch J. B. de Conceptione (1594) und bildete sich die spanisch-portugiesische Kongregation der Barfüßer (1588) aus der von Luis von Montoja und seinen Genossen vorgenommenen Reform von Augustinern.

Neue Kongregationen.

Charakteristischer als diese erfolgreiche Arbeit an der Besserung der alten Orden ist jedoch für die nachtridentinische Zeit die große Anzahl von neuen Blüten, die das katholische Ordensleben hervorbrachte und die sich sowohl durch ihren Zweck und den dadurch bedingten Inhalt ihrer Wirksamkeit als durch ihre Organisation von den mittelalterlichen Orden vielfach unterscheiden. Drei Merkmale sind diesen Neubildungen gemeinsam: die wesentliche Richtung ihrer Tätigkeit auf die praktisch-kirchlichen Zeitaufgaben, ihre Organisation als Kongregationen in dem neuen spezifischen Sinne des Wortes, und ihr romanischer Ursprung. Letzterer ist leicht zu erklären: die romanischen Länder hatten die antikirchliche Reform im großen und ganzen abgewiesen; hier waren somit die Vorbedingungen für das Entstehen neuer Ordensbildungen vorhanden. In den germanischen Ländern hingegen waren der katholischen Kirche so tiefe Wunden geschlagen worden, daß geraume Zeit vergehen mußte, bevor sie in genügendem Maße erstarkte, um die Blüten religiösen Lebens aus eigener Kraft hervorbringen zu können, die wir in den klösterlichen Institutionen erblicken. Es kann daher nicht wundernehmen, daß nicht bloß die Ordensbildungen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die Theatiner (1524), Kapuziner (1528), Somasker (1528), Barnabiten (1530) und Jesuiten (1540) sämtlich romanischen Ursprunges waren, sondern auch in der nachtridentinischen Zeit die von Bartholomäus Holzhauser (1640) in Tittmoning bei Salzburg gegründete Kongregation als die einzige, übrigens recht bescheidene Schöpfung des katholischen Deutschland auf dem Gebiete des Ordenswesens namhaft gemacht werden kann. Spiegelt sich daher in dem romanischen Ursprung aller übrigen Neubildungen die zeitgeschichtliche Gesamtlage der katholischen Kirche genau wider, so offenbart sich in ihrer Organisation als Kongregationen ein sehr beachtenswerter Einfluß des Zeitgeistes. Das Wesen der Kongregation gegenüber dem Orden im eigentlichen Sinne des Wortes besteht in dem Wegfall der klösterlichen Klausur und in dem Ersatze der feierlichen Gelübde durch die sogenannte *vota simplicia*. Sie stellt somit eine beweglichere Form dar gegenüber dem Orden, um so mehr, als sie selbst wieder verschiedene Abstufungen zuläßt (*congregationes saeculares*, *piae*, *religiosae*). Diese Organisationsform bedeutete aber eine einleuchtende Anpassung an den Individualismus der Neuzeit und befähigte die neuen Bildungen dazu, die vielfältigen Zeitbedürfnisse kirchlicher und religiöser Natur leichter wahr-

zunehmen als die gleichsam im mittelalterlichen Panzer einherschreitenden alten Orden. Die einzige Neugründung, die sich an die alten Formen hielt, war der Orden der Heimsuchung Unserer Lieben Frau (Salesianerinnen), gestiftet von der heiligen Johanna Franziska Frémiot de Chantal (1610) unter der Ägide des heiligen Franz von Sales. Die übrigen zerfallen in zwei Gruppen, von denen die erste sich der Ausbildung des Klerus und der Vertiefung seiner Studien widmete, während die zweite sich in den Dienst der niederen Volksschichten stellte und seine religiösen Bedürfnisse zu befriedigen suchte. Zu der ersten gehört das römische Oratorium, das der heilige Philipp Neri († 1595) ins Leben rief und das die Kirchenhistoriker Baronius und Raynald als Mitglieder besaß, sodann das von Kardinal Berulle (1611) gegründete französische Oratorium und die Kongregation der Sulpizianer in Paris, der die Leitung der ersten Seminarien in Frankreich anvertraut wurde (1642). Noch zahlreicher war die zweite Gruppe, die sich teils dem Unterricht und der Erziehung der Jugend widmete: die Väter der christlichen Lehre (1592), die Piaristen (1597), die Ursulinerinnen, denen Paul V. ihre definitive Regel gab (1612), teils den Arbeiten der Seelsorge: die Oblaten des heiligen Karl Borromäus (1578), die Lazaristen oder Priester der Mission (1624) des heiligen Vincenz von Paul, die regulierten Kleriker der Gottesmutter (1574), die minderen regulierten Geistlichen (1588), teils der Armen- und Krankenpflege. Letztere war der Zweck der Stiftung des heiligen Johann von Gott († 1550), die später als Orden der barmherzigen Brüder organisiert wurde, sowie der Kongregation des heiligen Camillus de Lellis († 1614), deren Mitglieder sich zur Pflege der Pestkranken verpflichteten. Beide wurden aber übertroffen durch die Kongregation der barmherzigen Schwestern, der zweiten großen Schöpfung des heiligen Vincenz von Paul (1633), die zugleich eine kühne Neuerung darstellte. Es war in der Tat ein kühnes Unternehmen, die christliche Jungfrau, die man früher mit allen Mitteln der Klausur und der Weltabgeschiedenheit geschützt hatte, wenn sie den Schleier nahm, mitten in die Welt hineinzustellen und allen Gefahren des schwächeren Geschlechtes auszusetzen, und es ist begreiflich, daß es zuerst auf großen Widerstand stieß. Der großherzige Gedanke des Volksapostels Vincenz von Paul, des gefeierten Wundermannes der Nächstenliebe, die Frau zur praktischen Mitwirkung an dem Dienste Christi in seinen armen und kranken Gliedern aufzurufen, wurde aber glänzend gerechtfertigt. Die barmherzigen Schwestern sind zur Zierde des katholischen Ordenswesens geworden und zählen zu den größten Wohltäterinnen der leidenden Menschheit. Ebenso hochherzig war die Initiative des P. Joh. Eudes, als dieser sich zur Gründung der Kongregation der Schwestern von der Zuflucht zur Besserung gefallener Mädchen i. J. 1644 zu Caen entschloß.

Alle genannten Neubildungen wurden allerdings an universalkirchlicher Bedeutung durch den Jesuitenorden übertroffen. Ihre Entstehung und ihre Verbreitung beweisen aber zur Genüge, daß der Jesuitenorden trotz seiner

umfassenden Tätigkeit nicht allen kirchlichen und religiösen Bedürfnissen entsprach; bewegte sich doch sein Wirken innerhalb ganz bestimmter innerer Grenzen. Es wird sich wohl niemals entscheiden lassen, welche von diesen Organisationen die vorzüglichste war und der Kirche die meisten Dienste leistete. Das Feld ihrer Wirksamkeit war vielfältig; ein und derselbe Geist wahrer Gottes- und Nächstenliebe beseelte sie aber alle und befähigte jede von ihnen in ihrer Weise an der Hebung des religiösen Lebens mitzuarbeiten.

Die Mystik.

2. Die augenfälligste Offenbarung der Hebung des religiösen Lebens in der nachtridentinischen Zeit darf in dem Wiederaufleben sowohl der praktischen als der theoretischen Mystik erblickt werden, deren hervorragendste Träger die Persönlichkeiten wurden, die wir als die Verbesserer der alten Orden oder als die Gründer der neuen klösterlichen Bildungen kennen gelernt haben. Da nun diese den romanischen Nationen zugehörten, so erklärt es sich, warum die mystische Literatur fast ausschließlich aus den romanischen Ländern stammt, während im 14. und 15. Jahrhundert Deutschland die Hauptstätte derselben gewesen war. Die neue romanische Mystik war aber nicht die einfache Wiederholung ihrer Vorgängerin im 12. und 13. Jahrhundert; denn sie nahm die Gestalt des sogenannten Quietismus an, indem sie als das Ziel des höheren religiösen Lebens die vollkommene Ruhe des Willens hinstellte, aus dem jede selbstsüchtige Regung verbannt ist und der darum in reiner Liebe und absoluter Gelassenheit in Gott ruht (*quiescit*). Der Intellektualismus, der das frühere romanische Ideal der Mystik charakterisiert hatte, war jedoch nicht vollständig ausgeschlossen; die intellektuelle Tätigkeit offenbarte sich in Visionen und Ekstasen, die selbst wiederum mit der körperlichen Aszese verbunden waren. Ihre charakteristische Ausbildung gewann sie in Spanien durch den Franziskaner Petrus von Alcantara († 1562) und das bereits erwähnte große Mystikerpaar, die heilige Theresia und ihren geistlichen Freund, den heiligen Johannes vom Kreuz (S. 327). Daß auch im Dominikaner- und Jesuitenorden eine reiche aszetisch-mystische Literatur entstand, beweisen die Namen der Dominikaner Bartholomäus de Martyribus († 1590) und Ludwig von Granada († 1558), sowie der Jesuiten Franziskus Arias († 1605), Alphons Rodriguez († 1616) und Ludwig de Ponte († 1624). Die spanische Mystik schlug indes bei den sogenannten Alombrados auch eine kirchenfeindliche Richtung ein, für die das äußere Kirchentum seinen Wert völlig einbüßte und die zugleich einem starken Antinomismus huldigte. Sie wurde deshalb von der Inquisition bekämpft und um 1575 äußerlich unterdrückt. In Italien wurde der Theatinerorden die Pflegestätte der Mystik, deren bekanntestes Produkt in dem vielgelesenen Büchlein ‚Vom geistlichen Kampf' von Lorenzo Scupoli († 1610) vorliegt. Ihre Hauptvertreter in Frankreich waren der heilige Franz von Sales (S. 322), dessen „Philotea" unzählige Leser gefunden hat, die Ordensstifterin Johanna Franziska Frémiot de Chantal, Anton Gaudier († 1622) und J. J. Olier († 1657), der Stifter

der Sulpicianer. Hinter den genannten traten die deutschen mystisch-aszetischen Schriftsteller Nikolaus van Esch († 1578), der Benediktiner B. Haeften († 1648) und der bayerische Jesuit Hier. Drexel († 1638) sowie der englische Benediktiner D. Aug. Baker († 1641) stark zurück.

Die Licht- und Schattenseiten im religiösen Volksleben.

Das religiöse Volksleben konnte von der mannigfaltigen Arbeit im Dienste der wahren kirchlichen Reform nicht unberührt bleiben. Die Hebung desselben war vor allem das Verdienst der Heiligen der nachtridentinischen Zeit, besonders der neuen Ordensstifter, die dem Volke als lebendige Verwirklichungen des religiösen Lebensideales tatkräftig und einflußreich gegenübertraten. Die hervorragendsten unter ihnen wurden im vorstehenden genannt; eine vollständige Aufzählung ihrer Namen kann aber hier nicht gegeben werden, geschweige denn, daß die erfolgreiche Wirksamkeit auch nur des einzigen Vincenz von Paul geschildert werden könnte. Von den Bemühungen der kirchlichen Organe um die religiöse Volksbildung zeugen insbesondere die Katechismen, unter denen die von Petrus Canisius verfaßten hervorragen, und die umfangreiche Predigtliteratur, die naturgemäß nur die besseren Früchte der damaligen Predigttätigkeit der Nachwelt überliefert hat.

Es ist freilich bei der bescheidenen Stellung, welche die breiten Volksschichten im damaligen Organismus der Gesellschaft einnahmen, nicht möglich, einen genauen Einblick in ihre religiösen Verhältnisse zu gewinnen, da Aufzeichnungen darüber zu den Seltenheiten gehören; aber schon die rasche und intensive Verbreitung der neuen Orden und Kongregationen berechtigt zu dem Rückschlusse, daß eine namhafte Hebung und Besserung dieser Verhältnisse eintrat, da ja ihre Mitglieder zum größten Teil aus den breiten Volksschichten gewonnen wurden. Damit hängt auch die Erscheinung zusammen, daß die romanischen Länder mehr Lichtseiten des religiösen Volkslebens aufzuweisen haben als Deutschland in seinem ganzen damaligen Umfange. Hier konnte sich aus einer Reihe von Gründen, die aus den kirchenpolitischen und kriegerischen Wirren leicht zu erschließen sind, kein reiches religiöses Volksleben entfalten. Hier herrschten daher auch die Schattenseiten vor, deren dunkelste der Hexenwahn mit den unzähligen Hexenprozessen und ihren zahlreichen Opfern darstellt. Der Hexenwahn mit allen seinen Voraussetzungen und beklagenswerten Folgen darf aber im Lichte der neuesten Forschungen nicht mehr als eine konfessionelle Sache hingestellt werden; er ist vielmehr eine kulturhistorische Erscheinung, die nur als solche richtig gewürdigt werden kann. Als solche gibt er sich aber durch verschiedene Momente zu erkennen: einmal durch die Tatsache, daß die grundsätzliche Stellung der Katholiken und der Protestanten dem Hexenwahn gegenüber die gleiche war, trotz der zwischen ihnen herrschenden kirchlich-religiösen Gegensätze; denn beiderseits huldigte man der Ansicht von der Möglichkeit und Wirklichkeit alles dessen, was mit dem Hexenunwesen zusammenhängt; beiderseits wurden Hexenprozesse geführt, Hexen gefoltert und verbrannt! Sodann gehören die

Männer, die im 17. Jahrhundert als Gegner der Hexenprozesse aufzutreten die Einsicht und den Mut hatten, beiden Konfessionen an, und es ist bekannt, daß der erste, der es in vollem Maße tat, Friedrich Spe (1631), ein Jesuit war. Der Zusammenhang des Hexenwahns mit dem allgemeinen Kulturleben Deutschlands offenbarte sich am klarsten in den zwei weiteren Tatsachen, daß die Blütezeit der Hexenprozesse in die unselige Periode des Dreißigjährigen Krieges fällt, und daß die Aufklärung des 18. Jahrhunderts das meiste dazu beigetragen hat, den allgemeinen Wahn zu brechen. Endlich darf nicht übersehen werden, daß Italien, Spanien und Frankreich die Hexenprozesse lange nicht in demselben Maße wie Deutschland kannten (von der griechischen Kirche ganz zu schweigen), und daß in Deutschland selbst die Hauptperiode derselben nicht vor der Reformation lag, sondern nach derselben. Das Bild voller Greulichkeiten und blutiger Szenen, das die eingehende Schilderung der Hexenprozesse zu entrollen gezwungen ist, gehört daher nicht in die Kirchengeschichte, weder in die katholische noch in die protestantische, sondern in die Sitten- und Kulturgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts.

Die theologische Wissenschaft und die dogmatischen Kontroversen.

3. In einem hocherfreulichen Gegensatze zu diesem Bilde steht die lichte Erscheinung der nachtridentinischen theologischen Wissenschaft und kirchlichen Kunst.

Das Konzil von Trient hatte den Beweis erbracht, daß es an hervorragenden Theologen in der katholischen Kirche nicht fehlte; denn ohne die „Congregatio theologorum minorum“ hätte die intensive theologische Arbeit, wodurch die dogmatischen Entscheidungen vorbereitet wurden, auf demselben nicht geleistet werden können. Nach dem Konzil nahm die Theologie, die durch die Not der Zeiten aus den Spitzfindigkeiten der Spätscholastik und den unfruchtbaren Streitigkeiten zwischen Scholastikern und Nominalisten herausgerissen worden war, einen neuen Aufschwung, dessen Ausgangspunkt ein vierfacher war: die Notwendigkeit, die Gedanken der Reformatoren theologisch zu widerlegen, die durch das protestantische Schriftprinzip geschärfte Einsicht in die zentrale Stellung der Heiligen Schrift innerhalb der Theologie, die von dem Konzil von Trient nicht zur Entscheidung gebrachten dogmatischen Fragen, endlich der Einfluß der neuen, empirisch-kritischen Geistesrichtung. Die Wiederaufnahme der Pflege ihrer früheren Hauptdisziplin, der Dogmatik, führte zunächst zur Ausbildung der Nachscholastik, die im wesentlichen an die Hauptträger der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts anknüpfte, diese aber nach einer doppelten Richtung weiterentwickelte: einerseits durch den Versuch, die positive dogmatische Beweisführung auf eine breitere Grundlage zu stellen, die ihr in dem Werke „De locis theologicis“ des spanischen Theologen Melchior Cano († 1560), der ersten ausführlichen theologischen Erkenntnis- und Quellenlehre, geboten wurde, anderseits durch die theologisch-wissenschaftliche Polemik gegen den Protestantismus, als deren Hauptvertreter der Kardinal Bellarmin († 1621) mit seinen „Disputationes de controversiis

christianae fidei" zu bezeichnen ist. Die dogmatische Theologie der Nachscholastik ging aber glücklicherweise in der antiprotestantischen Polemik nicht auf. Zahlreiche Theologen, dem Beispiel des Kardinals Cajetan († 1534) folgend, der sich zugleich schon mitten in den Reformationswirren um die Wiederbelebung des Studiums der Heiligen Schrift bemüht hatte, schrieben Kommentare zu Aristoteles und Thomas von Aquin, der nunmehr Petrus Lombardus, den Magister sententiarum, gänzlich verdrängte und der geistige Führer der Nachscholastik wurde: so insbesondere die spanischen Theologen Franziskus de Vittoria († 1556), Dominicus Soto († 1560), Franziskus Toletus († 1596), die Mitglieder des Collegium Conimbricense, Fonseca († 1599), Goes († 1593) u. a. Der hervorragendste Theologe der Nachscholastik war ebenfalls ein Spanier, J. B. Suarez († 1617), der sowohl durch die Universalität seines theologischen Schaffens und die Schärfe seiner Dialektik als durch die Zahl seiner Schriften alle seine Zeitgenossen übertraf.

Bei dieser intensiven theologischen Arbeit mußten die dogmatischen Fragen, welche das Konzil von Trient unentschieden gelassen hatte, die Aufmerksamkeit der theologischen Kreise um so mehr auf sich lenken, als der Gegensatz zwischen den vortridentinischen Theologenschulen der Thomisten und Scotisten in neuer Gestalt auflebte zwischen der thomistischen Richtung, deren Hauptträger die Dominikaner waren, und der neuen theologischen Richtung der Jesuiten, durch die sich die Dominikaner zugleich in ihrer kirchlichen Stellung beeinträchtigt fühlten. Aus dieser Situation heraus entstanden die theologisch-dogmatischen Kontroversen, von denen die drei Gnadenstreitigkeiten die wichtigsten wurden. Die erste derselben rief Michael Baius († 1589), Professor in Löwen, ins Leben durch seine Gnadenlehre, die pelagianische, lutherische und calvinische Elemente miteinander verband und mit der Lehre des Konzils von Trient sich nicht vertrug. Viele kirchliche und theologische Kreise nahmen daran Anstoß und führten die Intervention Roms herbei (1567), der Baius sich nach längerem Widerstreben unterwarf (1580). Bald darauf lebte dieselbe Kontroverse wieder auf in Spanien zwischen dem Dominikaner Bannez († 1604) und dem Jesuiten Prudentius de Monte Major. Ihre Bezeichnung als Molinismus erhielt aber die zweite Streitigkeit von dem Jesuiten Molina († 1600), der durch seine Schrift „De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina providentia, praedestinatione et reprobatione concordia" (1588) seinem Ordensgenossen zu Hilfe eilte. Da die Jesuiten in der Gnadenlehre die Freiheit des Menschen gegenüber der von den Thomisten in den Vordergrund gestellten Allursächlichkeit Gottes stark urgierten und dementsprechend lehrten, die wirksame Gnade (*gratia efficax*) sei nicht aus eigener Kraft, sondern infolge der Zustimmung des menschlichen Willens (*non ex se, sed ex consensu humano*) wirksam, so wollte die Inquisition gegen sie vorgehen, als Clemens VIII. die römische „Congregatio de auxiliis gratiae" berief (1597), deren Verhandlungen Paul V. 1607 schloß

mit dem Entscheide, die Frage sei nicht spruchreif, und mit dem Verbote an die streitenden Parteien, sich gegenseitig zu verketzern. Größere Dimensionen sollte die dritte Gnadenstreitigkeit, der Jansenismus, von der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts an gewinnen. Ihre Entstehung fällt aber noch in das nachtridentinische Zeitalter und geht auf den Kreis hochstehender Männer und Frauen zurück, die sich um das berühmt gewordene Kloster Port Royal des Champs gesammelt hatten und an deren Spitze St. Cyran, Anton Arnauld, Pascal, der Verfasser der unsterblichen „Pensées" und der vielberufenen „Lettres provinciales", P. Nicole und die Äbtissin des Klosters, Angelika Arnauld, standen. Diese tiefreligiösen Naturen wurden durch gewisse praktisch-kirchliche Grundsätze französischer Jesuiten abgestoßen; verhängnisvoller für sie wurde es aber, daß sie in der 1640 erschienenen Darstellung der Gnadenlehre des heiligen Augustinus von Cornelius Jansen, der als Professor in Löwen der dort herrschenden antijesuitischen Richtung angehört hatte und 1636 als Bischof von Ypern gestorben war, den Ausdruck ihrer eigenen Bestrebungen zur Erneuerung des religiösen Lebens erblickten. Das Buch, das den Titel „Augustinus seu doctrina s. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses" führte, wurde gleich nach seinem Erscheinen von Jesuiten angegriffen; die Indexkongregation verbot aber sowohl die Schrift des Jansenius als die jesuitische Gegenschrift (1641), und Urban VIII. machte in seiner Bulle „*In eminenti*", die das Verbot des „Augustinus" erneuerte (1642), geltend, daß die Lehre des Jansenius mit dem Baianismus schon verworfen sei. Einen Augenblick schien die Sache erledigt; erledigt war aber nur das Vorspiel des Jansenistenstreites, der in der Folgezeit zu einer kirchlichen Angelegenheit ersten Ranges werden sollte. Wesentlich geringeres Aufsehen erregten die übrigen theologisch-dogmatischen Streitigkeiten über den Inspirationsbegriff und die unbefleckte Empfängnis Mariä.

Mit der dogmatischen Theologie blieb die Darstellung der ethischen Grundsätze des Christentums und ihren Forderungen in das praktische Leben vorerst noch verbunden. Die praktische Theologie nahm daher an dem Aufschwung der theoretischen teil, insbesondere durch die Arbeiten von Suarez, G. Vasquez († 1604), L. Lessius († 1623), J. M. de Ripalda († 1648), J. de Lugo († 1660) u. a. Erst gegen das Ende des nachtridentinischen Zeitalters begann die sogenannte Kasuistik, deren Auswüchse offen zutage liegen, die spekulative Untersuchung und Betrachtung der Moraltheologie in den Hintergrund zu drängen. In den Moralkompendien von H. Busembaum († 1668) und Escobar y Mendosa († 1669), welche die weiteste Verbreitung fanden, kamen die Mängel der Kasuistik sehr stark zur Geltung. Es darf übrigens daran erinnert werden, daß die Kasuistik nicht die volle Darstellung der Morallehre der katholischen Kirche bezweckte, sondern ausschließlich der Belehrung und praktischen Orientierung des Beichtvaters dienen wollte. Als solche stellt sie ein Seitenstück

zur juristischen Kasuistik dar, die bekanntlich lange Zeit hindurch die Literatur der Rechtsgelehrsamkeit beherrschte. Der Maßstab für die objektive Beurteilung der theoretischen Erfassung und praktischen Pflege des christlichen Tugendlebens in der nachtridentinischen Zeit liegt daher nicht in den kasuistischen Moralkompendien, sondern in den Schriften der vorhin genannten Theologen sowie in der oben erwähnten mystisch-aszetischen Literatur (S. 332).

Neue theologische Disziplinen.

Den augenscheinlichsten Beweis für den Aufschwung der theologischen Wissenschaft bilden indes die neuen theologischen Disziplinen, wodurch sie eine bedeutsame Erweiterung gewann. Als Antwort auf die Magdeburger Centuriatoren legte der Kardinal Baronius († 1607) als Mitglied des römischen Oratoriums in seinen bis zum Regierungsantritt Innocenz' III. reichenden „Annales ecclesiastici" die erste Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte vor, die als eine wissenschaftliche bezeichnet werden kann, wenn auch die darin gebotene Bearbeitung eines massenhaften Quellenmaterials nicht ohne kritische Verstöße ist, und fand einen ebenbürtigen Fortsetzer in seinem Ordensgenossen O. Raynald († 1671) bis zum Jahre 1565. Gleichzeitig wurden die ersten kirchenhistorischen Einzeldisziplinen grundgelegt: die christliche Archäologie durch die „Roma sotteranea" von Antonio Bosio († 1629), die Patrologie durch zahlreiche Einzelausgaben von Kirchenvätern und die Sammelausgaben von M. de la Bigne († 1589), Heinrich Canisius († 1610), Fronton le Duc († 1623), Jak. Sirmond († 1651) u. a., die Hagiographie durch die reichhaltigen Sammlungen von Heiligenleben, die Al. Lipomani († 1559) und L. Surius († 1578) veranstalteten, und die Inangriffnahme der „Acta Sanctorum" durch J. Bolland († 1665) und seine ersten Mitarbeiter G. Henschen († 1681) und D. Papebroeck († 1714). In einem gewissen Sinne können auch die Anfänge der Dogmengeschichte in dem großen Werke „De theologicis dogmatibus" von D. Petau († 1652) erblickt werden mit Rücksicht auf die Stellung, welche die Schriften der Kirchenväter darin einnehmen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die kirchenhistorischen Forschungen durch die kirchlichen Bewegungen des 16. Jahrhunderts mächtig angeregt und gefördert wurden; galt es doch, die kirchliche Vergangenheit genauer kennen zu lernen, um daraus neue Waffen für die Verteidigung des alten Glaubens oder für die Widerlegung der protestantischen Auffassung des christlichen Altertums und des Mittelalters zu gewinnen. Ebenso unzweifelhaft ist es aber, daß die historische Kritik schon in dem Zeitalter des Humanismus erwachte, und daß die empirisch-kritische Betrachtungsweise auch ohne den Ausbruch der Reformation in der theologischen Wissenschaft zur Entfaltung gekommen wäre, da sie durch die Wandlungen des Geisteslebens zu Beginn der Neuzeit gefordert wurde. Derselbe Einfluß der neuen Geistesrichtung und zugleich die kräftige Hervorhebung der Heiligen Schrift seitens der Reformatoren offenbaren sich in der Erweiterung der katholischen Bibelwissenschaft durch das Hinzutreten der biblischen Kritik und Einleitung

zur biblischen Exegese, auf die sich die mittelalterliche Theologie im wesentlichen beschränkt hatte. Die ersten Anfänge der biblischen Kritik gehen bis zur Complutenser Polyglotte zurück, die von 1514–1517 gedruckt wurde, und an die sich die Antwerpener (1569ff.) und Pariser (1628ff.) anschlossen. Als die ersten Vertreter der biblischen Einleitung sind der jüdische Konvertit Sixtus Senensis († 1569) und der Jesuit A. Possevin († 1611) zu nennen, als Verfasser von Kommentaren zur Heiligen Schrift die Jesuiten J. Maldonat († 1583) und Cornelius a Lapide (= van den Steen, † 1637), sowie der Löwener Professor W. Estius (= van Est, † 1613).

Wie schon die Namen der genannten maßgebenden Theologen der nachtridentinischen Zeit es erkennen lassen, fallen die Hauptleistungen theologisch-wissenschaftlicher Natur den romanischen Ländern zu: Spanien brachte die Nachscholastik zur Blüte, Italien und Frankreich begründeten die historische und die biblische Theologie. Diese Erscheinung bildet eine volle Parallele zu dem Vorwalten des romanischen Elementes auf den früher betrachteten Gebieten des innerkatholischen Lebens und geht auf dieselben Ursachen zurück, die oben (S. 328 u. 331) geltend gemacht wurden. In Deutschland wurde die Theologie fast nur durch Jesuiten gepflegt. Von den zahlreichen Theologen, die der Orden stellte und deren Schriften sich auf den meisten Gebieten der damaligen Theologie bewegten, sind Petrus Canisius († 1597), der zugleich eine reiche kirchliche Tätigkeit entfaltete, Gregor von Valentia († 1603), Nikolaus Serarius († 1609), Martin Becanus († 1624), Jakob Gretser († 1625), Ad. Tanner († 1632) und Paul Laymann († 1635) die hervorragendsten. Ging somit das katholische Deutschland nicht leer aus, so tritt doch seine theologische Gesamtleistung hinter derjenigen der romanischen Länder stark zurück.

Gegensätze zur traditionellen Theologie.

Letztere wurden aber auch der Schauplatz von Bestrebungen, die sich von der Philosophie und der Naturwissenschaft aus gegen die Alleinherrschaft der Theologie im Geistesleben richteten. Schon vor dem Reformationszeitalter hatte sich in suchenden Geistern eine Abwendung von der mittelalterlichen aristotelisch-scholastischen Weltanschauung vollzogen als Teil jenes psychologischen Gesamtumschwunges des Abendlandes, den wir Renaissance und Humanismus nennen, und als Wirkung eines doppelten Faktors, des Niederganges der Scholastik im 14. und 15. Jahrhundert und des Zaubers, den die antik-klassische Literatur und Kultur auf die Abendländer ausübte. Beide führten zur Wiederbelebung der antiken philosophischen Systeme, die aber bald durch die Versuche, die Philosophie neuzugestalten, ersetzt wurde. Diese Versuche erwiesen sich aber nicht als lebensfähig, weil sie einseitig idealistisch waren, neuplatonisch-mystischen Tendenzen huldigten und an sonstigen Fehlern litten. Das Reformationszeitalter lenkte das allgemeine Interesse in mächtiger Weise auf die theologischen Fragen zurück, die den religiös-kirchlichen Gegensätzen zugrunde lagen und rief zwei entgegengesetzte Theologien, eine protestantische und eine katholische, ins Leben. Letztere vermochte aber

die Alleinherrschaft über die Geister auch innerhalb der katholischen Kirche selbst nicht mehr zu gewinnen. In dem Dominikaner Giordano Bruno, der im Jahre 1600 in Rom den Scheiterhaufen bestieg, erhielt die an dem kopernikanischen Weltsystem orientierte neue Naturphilosophie einen begeisterten, philosophisch und zugleich dichterisch hochbegabten Vertreter. Er fiel aber nicht bloß von der Scholastik ab, sondern auch vom christlichen Glauben, um einem idealistischen Pantheismus anheimzufallen. Noch leidenschaftlicher trat der Gegensatz gegen die scholastische Theologie und Philosophie bei seinem Landsmann und Ordensgenossen Thomas Campanella († 1639) hervor. Von allgemeinerer Bedeutung war indes der Umstand, daß die unerquicklichen theologischen und kirchlichen Kämpfe einzelne hervorragende Denker veranlaßten, das Geistesleben auf eine von Theologie und Kirche unabhängige Basis zu stellen. Damit hatte die Geburtsstunde der modernen Philosophie geschlagen! Das erste Problem, dessen Lösung sie anstrebte, mußte das erkenntnistheoretische sein, weil sie einen neuen Weg zur Erkenntnis der Wahrheit suchen mußte, nachdem die alten Autoritäten, zuerst die aristotelisch-scholastische Theologie, sodann der auf göttlicher Offenbarung beruhende christliche Kirchenglaube selbst, ihre allgemeine Geltung verloren hatten. Wer diese Führer verließ, sah sich auf sich selbst gestellt, und da das Selbstbewußtsein uns einen doppelten Erkenntnisweg weist, die äußere Erfahrung und die Vernunft, so konnten zwei philosophische Hauptrichtungen entstehen: der Empirismus mit dem Grundsatze, daß nur durch die äußere Erfahrung die Erkenntnis der Wahrheit gesichert werde, und der Rationalismus mit dem entgegengesetzten Prinzip, daß nicht die äußere Erfahrung, sondern die allgemeinen Vernunftgrundsätze den wahren Erkenntnisweg darstellen. Beide Richtungen wurden in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts verwirklicht, die eine durch den Protestanten Francis Bacon von Verulam († 1626), die andere durch den Katholiken René Descartes († 1650). Keiner von beiden wollte die Religion oder den Offenbarungsglauben angreifen; beide gelangten aber, wenn auch von ganz verschiedenem Standpunkte aus, zu demselben Resultate, zur prinzipiellen Trennung von Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie.

Der Galileifall.

Gleichzeitig erfolgte der erste Konflikt zwischen der traditionellen Theologie und der aufstrebenden Naturwissenschaft in dem vielverhandelten Fall Galilei. Die zwei Prozesse, welche das römische Inquisitionstribunal gegen den genialen Naturforscher Galileo Galilei († 1642) unter Paul V. (1616) und Urban VIII. (1632) führte, sind in letzter Linie darauf zurückzuführen, daß die damalige Theologenwelt keine andere Erkenntnisquelle als die Theologie und Philosophie anzuerkennen vermochte. Zum Beweise dafür braucht nur auf das Votum der Consulatoren des Tribunals vom 19. Februar 1616 hingewiesen zu werden, das den zwei Sätzen: Die Sonne ist der Mittelpunkt der Welt und folglich ohne örtliche Bewegung, die Erde ist nicht der Mittelpunkt der Welt und nicht unbeweglich, sondern

bewegt sich um sich selbst, die Zensur erteilte, sie seien töricht in der Philosophie und häretisch bzw. irrig in der Theologie. Die Consultoren übersahen somit, daß weder Philosophie noch Theologie über diese Sätze zu entscheiden berufen sind, sondern die neue empirische Wissenschaft von der Natur, die in ihrer ersten Ausbildung begriffen war. Es ist übrigens leicht begreiflich, daß sie dies übersahen; denn einerseits war die damalige Theologie nicht gewohnt, von einer anderen Wissenschaft sich belehren zu lassen, und wurde daher veranlaßt, die herrschende Erklärung der Bibelstellen von der Bewegung der Sonne um die Erde als maßgebend zu betrachten, um so mehr als die abweichende Interpretation derselben durch Kirchenväter und ältere Theologen in Vergessenheit geraten war. Anderseits verfügte das neue Weltsystem damals noch nicht über jene Beweismomente, die es in der Folgezeit gewann. Dazu kam das schwankende Verhalten Galileis und der Widerspruch, den er von Pseudonaturforschern wie Alessandro Tassoni, Anton Delphin, Christian Scheiner, Tycho de Brahe erfuhr. Unter solchen Umständen war die kirchliche Entscheidung von vornherein in dem Sinne festgelegt, in dem sie tatsächlich erfolgte; unter den Consultoren befand sich eben kein bahnbrechender Geist! Der ganze Vorgang stand vielmehr unter dem gewöhnlichen Gesetze im Reiche der geistigen Entwicklung, wonach jede neue Erkenntnis sich ihren Platz erobern und den anfänglichen Widerstand, den herrschende Anschauungen ihr entgegensetzen, überwinden muß, um gerade dadurch ihre innere Kraft zu erweisen und die Zustimmung der Geister allmählich zu erzwingen.

Die kirchliche Kunst.

Harmonischer als die Entwicklung der nachtridentinischen Theologie, die durch zahlreiche Kontroversen benachteiligt und deren Alleinherrschaft durch die neue Philosophie und die junge Naturwissenschaft gebrochen wurde, gestaltete sich die Entfaltung der kirchlichen Kunst. Ihre Gesamterscheinung, gemessen an dem Ideale religiöser Kunst, steht jedoch im Zeichen des Niederganges; denn ihre Signatur bildet das allmähliche Zurücktreten des religiösen Charakters hinter dem profanen, die Entwicklung des Realismus zum Naturalismus und des Individualismus zum traditionslosen Subjektivismus. Am längsten widerstand die religiöse Plastik und Malerei Spaniens diesem inneren Prozesse, wie die Meisterwerke der Bildhauer J. M. Montañez († 1649), A. Cano († 1667) und der Maler Zurbaran († 1662), Velasquez († 1660), besonders aber des großen Murillo († 1682) beweisen. In der kirchlichen Architektur herrschte die Hochrenaissance noch bis gegen 1580 und wurde dann durch den Barockstil abgelöst, den das Überwuchern des Ornamentalen gegenüber dem Monumentalen charakterisiert. Von den vielen neuen Kirchenbauten, zu denen die zahlreichen Gründungen des Jesuitenordens veranlaßten, erhielt er auch die Bezeichnung „Jesuitenstil“. Er gelangte am frühesten in Italien zu prächtiger Entfaltung durch Bernini († 1680). In Deutschland hielt die kirchliche Architektur eine konservativere Richtung ein: Beweis dessen sind z. B. die Kirchenbauten des Bischofes Julius Echter von Mespelbrunn

(† 1617), die eine eigenartige Vermischung von Formen der Gotik und der Renaissance aufweisen. In der kirchlichen Skulptur obwaltet derselbe Unterschied zwischen Norden und Süden. In Italien treten uns zunächst die Epigonen Michelangelos entgegen, Baccio Bandinelli († 1559), Giovanni da Bologna († 1668) u. a., die sich, ohne die innere Kraft des Meisters zu besitzen, von der Sucht nach der Beibehaltung seiner kolossalen Gestalten irreführen ließen. Mit Bernini machte sich der Barockstil auch in der Skulptur breit: die Grenzen der Skulptur werden durchbrochen und die Skulptur in steinerne Malerei umgewandelt. In Deutschland hingegen wirkten noch die Ideale der Hochrenaissance nach. Am weitesten entfernte sich jedoch die kirchliche Malerei von den alten religiösen Motiven. Die venezianische Schule mit Tizian († 1576) an der Spitze behandelte wohl noch vorwiegend religiöse Vorwürfe; der Geist, der sie beseelte, war aber weltlich und nicht selten sinnenfreudig. Paolo Veronese († 1588) insbesondere benutzte die Szenen der Heiligen Schrift mit Vorliebe, um weltliches Treiben zu schildern. Die Nachfolgerschaft übernahmen die Eklektiker (Caracci † 1619, Domenichino † 1641, Guido Reni † 1642, Guercino † 1666) und die Naturalisten (Caravaggio † 1609 und seine Schüler). Im Norden nahm die Malerei nur in den Niederlanden einen höheren Aufschwung. Von den bedeutendsten niederländischen Malern der Zeit gehörten Peter Paul Rubens († 1640) und Anton van Dyck († 1641) der katholischen Kirche an, während Rembrandt († 1669) sich zur reformierten bekannte. Dieser konfessionelle Gegensatz zwischen ihnen darf nicht unbeachtet bleiben; denn er erklärt zum guten Teil die inhaltlichen und formellen Gegensätze ihres künstlerischen Schaffens. In Deutschland erwies sich der Dreißigjährige Krieg auch auf dem Gebiete der Kunst als eine zerstörende Macht, die nicht bloß viele Ruinen schuf, sondern auch auf lange Zeit hinaus die Bedingungen einer reichen Kunstentfaltung zumal in der katholischen Kirche vernichtete.

Die übrigen kirchlichen Künste, Musik und Dichtung, erlebten eine neue Blüteperiode. Johann Pierluigi, gen. Palestrina († 1594), gelang es die polyphone Musik durch seine tiefreligiösen Tonschöpfungen, insbesondere die Missa papae Marcelli, von dem Verdikt zu retten, das ihr von seiten der durch Pius IV. eingesetzten Kommission zur Reform der Kirchenmusik drohte. Er fand in Anerio, Nanini, Allegri u. a. treffliche Schüler, während gleichzeitig Orlando di Lasso († 1594) die kirchliche Musik des Nordens in München zur höchsten Entfaltung brachte. Spanien erhielt durch Lope de Vega († 1635) und Calderon de la Barca († 1681) eine Reihe von geistlichen Schauspielen, die wohl den Höhepunkt seiner Nationalliteratur bezeichnen. In Italien hatte schon früher Torquato Tasso († 1595) sein „befreites Jerusalem“ gedichtet, das die Helden des ersten Kreuzzuges besang und großen Anklang fand. In Deutschland stellte der Jesuitenorden mehrere Dichter geistlicher Schauspiele in lateinischer Sprache, während zwei weitere Jesuiten, der Pole Sarbiewski († 1640) und

in ausgezeichneter Weise der Elsässer Jakob Balde († 1668) Horaz in ihren Oden und Hymnen nachahmten. Von höherem poetischen und zugleich religiösen Werte waren jedoch die geistlichen Lieder des bereits (oben S. 332) erwähnten Jesuiten Friedrich Spe und des Konvertiten Angelus Silesius († 1677).

Die katholischen Missionen.

4. Der Aufschwung der katholischen Kirche in der nachtridentinischen Zeit offenbarte sich auch nach außen durch die energische Wiederaufnahme ihrer Missionstätigkeit, die unter dem Drucke der kirchlichen Verhältnisse von 1450–1550 fast ganz aufgehört hatte, und die ihr jetzt mehr neue Gebiete gewann, als sie deren in Europa verloren hatte. Diese intensive Missionsarbeit hatte einen doppelten Schauplatz: Amerika und Ostasien; Gregor XV. (1622) und Urban VIII. (1627) schufen ihr aber ein gemeinsames Zentralorgan durch die Gründung und Ausgestaltung des Kollegiums für die Verbreitung des Glaubens (de propaganda fide). Die fortwährende Entdeckung und Eroberung neuer Länder in Amerika durch die Spanier und Portugiesen war freilich nicht der unmittelbare Anlaß zur Missionsarbeit; denn diese Eroberungen waren nicht von demselben Geiste getragen, der zur Entdeckung der neuen Welt geführt hatte. Unmenschlichkeit und niedere Habsucht waren hier am Werke, und es steht fest, daß ohne die energische Initiative der katholischen Kirche und ihrer Missionare, der Dominikaner, Franziskaner und Jesuiten, die einheimischen Völker des Segens der christlichen Kultur nicht teilhaftig geworden wären. Hatten doch die Spanier ihre Bekehrungsfähigkeit geradezu in Abrede gestellt, so daß Paul III. erklären mußte, die Indianer hätten eine unsterbliche Seele und seien daher zur Aufnahme des christlichen Glaubens und zum Empfange der Sakramente befähigt (1537). Um die Bekehrung der Indianer und die Besserung ihrer Lage bemühte sich besonders der Dominikaner Bartholomäus de las Casas († 1566), während in Südamerika, das bekanntlich durch Alexander VI. zwischen Spanien und Portugal geteilt worden war (1493), die Jesuiten die Hauptarbeit leisteten. In den sogenannten Reduktionen Paraguays schufen sie ein ganz eigenartiges Staatsgebilde (1610), das sie bis zu ihrer Unterdrückung in Portugal im Jahre 1759 regierten, dessen rascher Untergang nach ihrer Entfernung aber auch die Grenzen des von ihnen angewandten Missionierungs- und politischen Verwaltungssystems offenbarte. Das bleibende Resultat auf diesem ersten Schauplatze der Missionsarbeit war die Festsetzung der katholischen Kirche in Zentral- und Südamerika.

Die Missionen in Ostindien, China und Japan hatten hingegen nur einen ephemeren Erfolg. Der erste christliche Missionar, der nach langer Unterbrechung nach dem fernen Osten zog (1541), war Franz Xaver, der erste Genosse des Ignatius von Loyola, dessen elfjähriges Wirken in Ostindien und in Japan von einem außerordentlichen Erfolge begleitet wurde († 1552). Unter seinen Ordensbrüdern fand er viele Nachfolger, unter denen für Ostindien und Japan Robert Nobili († 1658), für China Mathäus Ricci († 1610),

Johann Adam Schall († 1666) und F. Verbiest († 1688) hervorragen. Die besondere Schwierigkeit der Glaubensverbreitung in China lag in der alten Kultur des Landes. Nicht Naturvölkern sahen sich hier die Missionare gegenübergestellt, an denen sich das Wort Tertullians von der '*anima naturaliter christiana*' verwirklichen konnte, sondern alten Kulturvölkern, die auf ihren Besitz an Kulturgütern und auf ihre Religion pochten. Wenn die Jesuiten trotzdem Hunderttausende von Chinesen für das Christentum gewannen, so verdankten sie diesen Erfolg nicht zuletzt ihrer Anpassung an die chinesische Kultur, ihrem Auftreten als Mandarine und der Schonung von religiös-politischen Volksgebräuchen, die ihnen mit der Übung des christlichen Lebens verträglich erschienen. Da jedoch ihre Rivalen in der Missionsarbeit, Dominikaner und Kapuziner, diese Anschauung nicht teilten, so entspann sich die langwierige Kontroverse über die chinesischen, wie in Ostindien über die malabarischen Gebräuche, die den frühen Untergang der christlichen Mission beschleunigte. Die Päpste schwankten in der Beurteilung der Gebräuche. Gregor XV. stellte sich im ganzen auf die Seite der Jesuiten (1623); Innocenz X. verurteilte die Gebräuche (1645), während Alexander VII. wieder einige davon freigab (1656). Die Kontroverse zwischen den Missionaren sollte aber erst mit den Missionen selbst im folgenden Jahrhundert enden. Politische Ereignisse hatten schon früher (von 1638 an) die Eroberungen des katholischen Christentums in Japan vernichtet, dessen Untergang durch die Rivalität zwischen den Holländern und Portugiesen mitverschuldet und mit dem heldenmütigen Tode der 37 000 japanischen Märtyrer besiegelt wurde.

III. Die Gegenreformationen und Religionskriege. Während zahlreiche katholische Missionare in der neuen Welt und in dem fernen Osten mit ungleichem Erfolg an der Verbreitung des Christentums arbeiteten, vollzogen sich im Abendland die bedeutsamen Ereignisse, welche die kirchliche Gesamtlage, so wie sie um die Mitte des 16. Jahrhunderts bestanden hatte, abermals veränderten und zur definitiven Abgrenzung des katholischen und des protestantischen Kirchengebietes führten. Der schließliche Umfang, der dabei der katholischen Kirche zufiel, war in erster Linie das Werk der katholischen Fürsten, die wir aus diesem Grunde unter die kirchlichen Reformkräfte aufgenommen haben (S. 325f.).

Die Gegenreformationen in Deutschland.

1. In dem Geburtsland der Reformation hatte der Augsburger Reichstagsabschied mit der Proklamierung des Religionsfriedens durch die Anerkennung des damaligen Besitzstandes der Augsburger Konfessionsverwandten die religiös-kirchliche Spaltung sanktioniert und ihr zugleich eine Grenze gezogen durch das „Reservatum ecclesiasticum", d. h. die Bestimmung, daß der in Zukunft zum Luthertum übertretende geistliche Territorialherr sein Territorium verlieren würde. Der Reichstag selbst hatte aber die Spaltung in der Religion nicht als eine definitive betrachtet; vielmehr wollte er nur die Anwendung der materiellen Gewalt ausscheiden und stellte den Grund-

satz auf, es solle „die streitig religion nicht anderst dan durch christliche, freuntliche und friedliche mittel und wege zu einhelligem, christlichem verstant und vergleichung gepracht werden". Bald darauf setzte aber die katholische Reaktion ein unter dem Einfluß der kirchlichen Reformkräfte, insbesondere der Reformdekrete des Konzils von Trient und der Wirksamkeit des Jesuitenordens, und es kam zu den sogenannten Gegenreformationen, d. h. zu den katholischen Rückeroberungen auf Kosten des Protestantismus, dessen Existenz sogar einen Augenblick in Frage gestellt wurde. Nun unterliegt es keinem Zweifel, daß der einzige innerlich gerechtfertigte Weg, auf dem diese Rückeroberungen sich hätten vollziehen sollen, geistigen und religiösen Charakters war: die durch die Predigt und den Unterricht der kirchlichen Organe anzuregende und auf Grund eingehender und unparteiischer Untersuchung zu gewinnende Überzeugung von der Alleinberechtigung der katholischen Kirche als der Trägerin des wahren und vollen Christentums. Im großen und ganzen vollzogen sich aber die Gegenreformationen nicht auf dieser theologischen und religiösen Grundlage, sondern auf der juristischen des Territorialsystems, das von beiden Parteien prinzipiell anerkannt und tatsächlich angewandt wurde. Die von dem Augsburger Reichstag richtig erkannten idealen Forderungen konnten eben die reale Lage des damaligen Geistes- und Gesellschaftslebens nicht plötzlich ändern, und es wiederholte sich dasselbe Schauspiel, das die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts geboten hatte: die heiligste und idealste Lebensangelegenheit wurde wieder in die Sphäre der physischen Gewalt herabgezogen und von dem Waffenglück abhängig gemacht, nur mit dem Unterschiede, daß es jetzt zugunsten der katholischen Kirche geschah, während es früher gegen sie geschehen war. Den Anfang dazu machte Herzog Albrecht V. von Bayern im Jahre 1569 auf dem Landtage zu Ingolstadt: der protestantische Adel wurde von den Landesständen ausgeschlossen, die protestantischen Untertanen mußten auswandern; von den Professoren und Beamten der Universität wurde die Ablegung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses verlangt. Außerdem wurde ein Index verbotener Bücher angefertigt und den Jesuiten die Erziehung der Jugend anvertraut. Nach der Einigung zwischen Bayern, Braunschweig uud den geistlichen Fürsten auf dem Reichstage zu Augsburg im Jahre 1566, auf dem die katholischen Fürsten die Reformdekrete von Trient anerkannten, nahmen die katholischen Rückeroberungen einen unerwarteten Umfang, als von den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts an eine Reihe von geistlichen und weltlichen Fürsten die Rekatholisierung ihrer Territorien mit Eifer und Erfolg betrieb. Von geistlicher Seite waren die Hauptbeteiligten der Abt von Fulda, Balthasar von Dernbach, der Fürstbischof von Würzburg, Julius Echter von Mespelbrunn, die Erzbischöfe von Mainz, Daniel Brendel, Joh. Adam von Bicken und Johann Schweikardt, von Trier, Jakob von Elz, und von Salzburg, Wolf Dietrich von Raittenau, Ernst von Mengersdorf, Bischof von Bamberg, Theodor von Fürstenberg, Bischof von Paderborn. Im Gegensatze zu ihnen wieder-

holte im Jahre 1582 der Kurfürst von Köln, Gebhard Truchseß von Waldburg, den Versuch seines Vorgängers Hermann von Wied, sein Kurfürstentum zu protestantisieren. Dieser zweite Versuch wurde aber jetzt noch leichter zurückgeschlagen als der erste vierzig Jahre früher. Der Kurfürst wurde von Rudolph II. abgesetzt und an seine Stelle trat der Herzog Ernst von Bayern, der ihn mit den Waffen besiegte, und als Bischof von Münster die katholische Restauration auch in sein zweites Territorium einführte. Unter der Regentschaft des Herzogs Albrecht von Bayern wurden verschiedene Teile Badens für die katholische Kirche zurückgewonnen und der Erzherzog Ferdinand vertrieb den Protestantismus aus Steiermark, Kärnten und Krain. Der Herzog Maximilian I. von Bayern setzte die Kirchenpolitik seines Vaters fort. Sein Vorgehen gegen die protestantische Reichsstadt Donauwörth, weil sie das einzige überlebende Kloster in ihren Mauern nicht dulden wollte, wurde eines der ersten Vorzeichen des kommenden Religionskrieges. Da nämlich auf der einen Seite die Gegenreformationen ohne Gewalttätigkeiten gar nicht abgehen konnten, auf der anderen das Augsburger Reservatum ecclesiasticum von den Protestanten nicht beobachtet worden war, so mußte die wachsende Spannung zwischen den katholischen und protestantischen Reichsständen nach dem bekannten Gewaltakt in Prag (23. Mai 1618) zum Ausbruch desselben führen. Es kam der Dreißigjährige Krieg mit seinem unermeßlichen Gefolge von Elend, Roheit und Greueltaten aller Art. Im Verlaufe desselben schwebte der Protestantismus nach dem Restitutionsedikt des Kaisers Ferdinand II. (1629) einen Augenblick in der Gefahr, völlig verdrängt oder im besten Falle auf einige norddeutsche Landstriche beschränkt zu werden. Aus dieser Gefahr wurde er aber gerettet durch zwei fremde Mächte, Frankreich und Schweden, von denen die erstere durch die Furcht vor der Habsburger Hausmacht auf die Seite der Protestanten getrieben wurde. Nach dem Tode Gustav Adolphs († 1632) verband sich die Disziplinlosigkeit der schwedischen Truppen mit der Planlosigkeit der kaiserlichen, um durch einen wüsten Raubkrieg Deutschlands Wohlstand auf das empfindlichste zu schwächen, bis die allgemeine Erschöpfung zum Westfälischen Frieden führte. Das „Instrumentum pacis caesareo-suevicum“ von Osnabrück (24. Oktober 1648) proklamierte die Gleichberechtigung der Katholiken, der Augsburgischen Konfessionsverwandten und der Reformierten und legte zugleich den Umfang des katholischen und des protestantischen Kirchengebietes durch die Aufstellung des Normaljahres 1624 in der Gestalt fest, die er bis zur Stunde wesentlich behalten hat.

Die Religionskriege im übrigen Westeuropa.

2. Als die Friedenskunde von Westfalen aus für Deutschland erscholl, hatte sich im übrigen Westeuropa die religiös-kirchliche Spaltung durch die Aufrichtung eines größeren katholischen und eines geringeren protestantischen Kirchengebietes schon definitiv vollzogen. Die aktenmäßige Untersuchung dieser Entwicklung läßt keinen Zweifel darüber bestehen, daß die verschiedenartigsten Verhältnisse und Umstände, Motive und Ursachen

dieses Resultat herbeiführten. Am wenigsten wirksam erwies sich auch hier das theologische und religiöse Moment, das wir in Deutschland vermißten. Es fehlte allerdings nicht ganz: Beweis dessen sind die Versuche, die verschiedentlich gemacht wurden, zu einer Verständigung der Geister zu gelangen. Den ersten Platz beanspruchten aber politische und nationale Momente aller Art, und diese verursachten den Ausbruch beklagenswerter Religionskriege, die zugleich Bürgerkriege waren, und von denen nur die Länder verschont blieben, in denen die antikatholische Reform sich nicht festgesetzt hatte (Italien und Spanien) oder zur vollen Herrschaft gelangt war (Dänemark und Norwegen).

In den Niederlanden, in denen die kirchliche Neuerung erst nach 1555 sich verbreitete, verband sich das Interesse für die Erhaltung der katholischen Kirche mit demjenigen der absoluten spanischen Herrschaft. Das schließliche Resultat war die Trennung der wallonischen und der deutschen Provinzen. Die ersteren (im wesentlichen das heutige Belgien) wurden durch die kriegerischen Erfolge Alexanders von Parma (1581–1585) der katholischen Kirche dauernd erhalten, während in den letzteren (Holland) die reformierte Kirche herrschend blieb und ihre politische Unabhängigkeit vom Westfälischen Frieden anerkannt wurde.

Frankreich wurde der Schauplatz von nicht weniger als neun erbitterten Religionskriegen. Den Höhepunkt der gegenseitigen Erbitterung bezeichnet die Bartholomäusnacht vom 24. August 1572, in der mehrere Tausende von Hugenotten in Paris und in den Provinzen dem Hasse der Katholiken zum Opfer fielen. Das Edikt von Nantes (1598), das den Bürgerkriegen endlich Einhalt gebot, proklamierte die katholische Religion als Staatsreligion, gewährte aber den Hugenotten religiöse Duldung und gestand ihnen die Rechte einer politischen Korporation zu. Ihre politische Macht entfaltete sich unter Ludwig XIII. bis zum sogenannten Gnadenedikt von Nimes (1629), das den Hugenotten die politischen Rechte nahm unter Belassung der kirchlichen und bürgerlichen, die ihnen durch die berühmte Revokation des Edikts von Nantes (1685) wieder genommen werden sollten.

Sehr verwickelt gestalteten sich die kirchlichen Kämpfe und Wandlungen in England und Schottland. Nach der blutigen Reaktion unter Maria der Katholischen (1553–1558) führte die Königin Elisabeth (1558–1603) die Reform zum Siege. In Schottland kam der Presbyterianismus nach dem Sturze von Maria Stuart (1567) zur Herrschaft, während die Irländer ihren Widerstand mit einer vollen kirchlichen und bürgerlichen Entrechtung büßen mußten (1603).

In Schweden wurde der Versuch des Königs Erich XV. (1560–1568), den Calvinismus einzuführen, durch die Rekatholisierungsversuche der Könige Johann III. (1568–1592) und Sigismund III. (1592–1604) abgelöst. Die Kirchenversammlung von Upsala (1593) und die Absetzung Sigismunds besiegelten aber die Alleinherrschaft des Luthertums, die durch Karl IX. (1604–1611), den Vater Gustav Adolphs, gesichert wurde.

In Polen begann die katholische Reaktion mit dem Wirken des Kardinals Stanislaus Hosius († 1579), Bischofs von Ermland und des Jesuitenordens. Die Könige Sigismund III. (als König von Polen 1587–1632) und Wladislaus IV. (1632–48), unter dem das letzte Religionsgespräch in Thorn stattfand (1645), drängten den Protestantismus zurück; es blieb jedoch bei der Gleichberechtigung von Katholiken und Protestanten, die der Warschauer Religionsfriede (1573) ausgesprochen hatte.

In Ungarn und Siebenbürgen endlich waren die Jesuiten und der von ihnen bekehrte Peter Pazmany als Erzbischof von Gran († 1637) die Seele der katholischen Reaktion. Dem Kaiser Rudolf II. wurde aber der Wiener Friede (1606) abgezwungen, der die Glaubensfreiheit für Ungarn proklamierte und, nach Ferdinands II. Eingreifen gegen den Protestantismus, durch den Nikolsburger Frieden (1621) wiederhergestellt wurde. Der Linzer Friede (1645) unter Kaiser Ferdinand III. besiegelte endlich die Glaubensfreiheit sowohl in Ungarn als in Siebenbürgen.

Diese Skizze muß auf eine ausführliche Darlegung der Religionskriege verzichten. Der Verlauf derselben gereicht keiner der streitenden Parteien zum Ruhme. Wenn Ereignisse, wie die Hinrichtungen der „bloody Mary" in England, die Handhabung der Inquisition in den Niederlanden, die Bartholomäusnacht in Frankreich, die Pulververschwörung in England (1605), das sogenannte irländische Blutbad (1641) die Anhänger der katholischen Kirche schwer belasten, so können ihnen Tatsachen gegenübergestellt werden, die für die Vorkämpfer des Protestantismus nicht weniger belastend sind. Es sei nur erinnert an die Blutgerüste der Königin Elisabeth, die Hinrichtung Karls I. von England (1649), die Behandlung der katholischen Irländer und nicht zuletzt an die Gewalttätigkeiten, welche die Einführung der Reform in den einzelnen Ländern und Territorien in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts begleiteten. Als Gesamtresultat der Religionskriege ergab sich folgende kirchliche Gesamtlage: Das rein katholische Kirchengebiet umfaßte nunmehr Spanien, Portugal, Frankreich, Italien, Belgien und Irland. Ihm gegenüber hatte sich ein neues protestantisches Kirchengebiet gebildet, zu dem England, Schottland, Holland, Dänemark, Schweden, Norwegen, Livland, Kurland und die französische Schweiz gehörten. Nebeneinander standen Katholizismus und Protestantismus in Deutschland-Österreich, in der deutschen Schweiz, in Polen, Ungarn und Siebenbürgen. Der kirchliche Riß in Mittel- und Westeuropa war vollendet.

B. Die Zeit des kirchlichen Partikularismus und der religiösen Verarmung. (1648–1815.)

Ein Doppeltes bestimmte die Lage der katholischen Kirche am Ende des Reformationszeitalters: auf der einen Seite ihre eigene Läuterung durch die grundsätzliche und zum Teil tatsächliche Durchführung der wahren kirchlichen Reform und den Aufschwung, den ihr inneres Leben

nahm, auf der andern der Verlust eines sehr großen Teiles der abendländischen Christenheit, den die antikirchliche Reform ihr entriß. Auf ihre Weiterentwicklung wirkte nun das zweite Gesamtresultat bestimmender ein als das erste; denn dieser Verlust bedeutete nicht bloß die Beschränkung ihrer religiös-kirchlichen Wirksamkeit auf die ihr treugebliebenen Länder und Länderteile; er zog auch ihre Stellung innerhalb der abendländischen Gesellschaft auf eine wesentlich tiefere Stufe herab. Noch verhängnisvoller für sie wurde aber das neue Geistesleben, an dessen Entstehung und Ausbildung sie nicht bloß nicht beteiligt war, das sich vielmehr in erster Linie gegen sie richtete und zu dem aus der Reformationszeit stammenden kirchlichen Riß einen geistigen hinzufügte durch die Zerstörung der Harmonie zwischen Natur und Offenbarung, Vernunft und Glauben, Religion und Kultur, die sie in der Blütezeit des Mittelalters aufgerichtet hatte. Die neuen philosophischen, von Theologie und Kirche, zum Teil von dem Christentum selbst losgelösten Weltanschauungen und die antichristliche Aufklärung als ihre praktische Folge übten auch auf katholische Kreise ihren Einfluß aus und verursachten eine wachsende Verarmung ihres religiös-kirchlichen Lebens, dessen Lichtseiten hinter den Schatten stark zurücktreten. Dazu gesellte sich ein neues Gesellschaftsleben, dessen charakteristische Erscheinung die Ausbildung des Staatsgedankens in seiner absolutistischen Gestalt wurde, die selbst wiederum das Staatskirchentum nach sich zog. Die Versuche, die Kirche dem Staatszwecke zu unterstellen und ihre Tätigkeit dem profan-weltlichen Leben unmittelbar dienstbar zu machen wurden aber auch in katholischen Ländern aufgenommen und nahmen hier die Gestalt partikularistischer Bestrebungen an, die sich gegen den durch das Papsttum vertretenen kirchlichen Universalismus richteten, und deren letztes Ziel darauf hinaussteuerte, die katholische Kirche nach dem Vorbilde der protestantischen Kirchengemeinschaften zu nationalisieren.

In dieser Lage, die sich immer ungünstiger gestaltete, blieb die katholische Kirche bis zur religiös-kirchlichen Restauration nach der französischen Revolution, der Napoleonischen Aera und dem Wiener Kongreß.

Der Gallikanismus in Frankreich.

I. Der kirchliche Partikularismus. 1. Der innere Zusammenhang zwischen der Ausbildung des nationalen Staates und dem kirchlichen Partikularismus tritt vor allem in Frankreich klar zutage. Die Anfänge des sogenannten Gallikanismus reichen freilich nicht bis auf Ludwig IX. den Heiligen zurück; denn die Pragmatische Sanktion, die ihm beigelegt wurde, und worin neben dem Verbote der Simonie die Freiheit der kirchlichen Wahlen Rom gegenüber ausgesprochen und die außerordentliche Besteuerung der Kirchengüter der römischen Kurie untersagt wird, ist schon längst als unecht erkannt. Wahr ist indes, daß Ludwig IX. in einer geregelten Rechtspflege die Hauptbedingung für die günstige Entwicklung des Staatswesens erblickte und die Rechte der Krone auch Bischöfen gegenüber kräftig wahrte. Tatsache ist es auch, daß er die Kirchenpolitik der

Päpste im Kampfe gegen die Hohenstaufen nicht zu der seinigen machte. Daraus erklärt sich, daß man sich im 15. Jahrhundert, als der Gallikanismus sich ausbildete, auf ihn berufen zu dürfen glaubte. Mit größerem Rechte kann sein Enkel, Philipp der Schöne, als der Vater des Gallikanismus bezeichnet werden; denn von ihm ging nicht bloß der erste Vorstoß gegen die kirchenpolitische Machtstellung des Papsttums aus. Er brachte überdies das Papsttum in Avignon in eine unmittelbare Abhängigkeit von dem französischen Königtum und konnte seine Ansprüche auf die Herrschaft über die französische Kirche befestigen und erweitern. Die kirchenpolitischen Publizisten Frankreichs aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts verfochten bekanntlich die Unabhängigkeit der königlichen Gewalt von der päpstlichen und suchten zu beweisen, daß jene ebenso unmittelbar von Gott bestellt sei als diese. Französische Theologen, an ihrer Spitze Pierre d'Ailly und Jean Gerson, wurden die Führer der Konzilspartei, die auf den Reformkonzilien von Konstanz und Basel die päpstliche Macht befehdeten. Unter dem Einflusse des letzteren entstand die historische Pragmatische Sanktion von Bourges (1438), die eine Reihe von Basler Reformdekreten zu königlichen Ordonnanzen erhob und damit die Grundlage des Gallikanismus schuf, für den die größtmögliche Selbständigkeit der französischen Kirche dem Papsttum gegenüber ebenso wesentlich werden sollte als ihre weitgehende Abhängigkeit von der königlichen Gewalt. Die Pragmatische Sanktion von Bourges wurde allerdings bei der Abschließung des Konkordates zwischen Leo X. und Franz I. definitiv aufgehoben (1516); der französische König wußte aber das Ernennungsrecht für alle Bistümer und Abteien Frankreichs von dem Papste zu erreichen, und das seit dem 12. Jahrhundert von dem Königtum ausgeübte Regalienrecht auf die Einkünfte erledigter Bistümer in dem größeren Teil des Landes blieb in Kraft.

Die Reformationswirren lenkten die Aufmerksamkeit der beteiligten Faktoren von dieser innerkirchlichen Angelegenheit ab; noch vor dem Abschluß der französischen Religionskriege erhielt aber der Gallikanismus seine erste theoretische Formulierung in der Heinrich IV. gewidmeten Schrift des Parlamentsadvokaten Pierre Pithou „Les libertez de l'église gallicane", Paris 1594. Der Verfasser stellte darin zwei Grundsätze (*maximes*) auf, von denen er sämtliche Freiheiten der gallikanischen Kirche ableiten konnte: 1. „*La première est que les papes ne peuvent rien commander ny ordonner soit en general ou en particulier, de ce qui concerne les choses temporelles ès pays et terres de l'obéissance et souveraineté du roy treschrestien; et s'ils y commandent ou statuent quelque chose, les sujets du roi, encore qu'ils fussent clercs, ne sont tenus leur obéir pour ce regard.* 2. *La seconde, qu'encore que le pape soit recogneu pour suzerain ès choses spirituelles, toutesfois en France la puissance absolue et infinie n'a point de lieu, mais est retenue et bornée par les canons et regles des anciens conciles de l'église receus en ce royaume.*" Aus diesen beiden Maximen deduzierte Pithou eine große Reihe von Einschränkungen für den Papst: er sei dem

allgemeinen Konzil unterworfen, er könne keinen Jurisdiktionsakt in erster Instanz in Frankreich ausüben, keine Unionen von Benefizien vornehmen, die Taxen bei Verleihung von Benefizien nicht erhöhen, den Klerus oder die Kirchengüter nicht mit Steuern oder Abgaben belasten, die Untertanen des Königs nicht vom Eide der Treue entbinden, königliche Beamten wegen ihrer Amtshandlungen nicht mit Zensuren belegen, keine Pfründen noch kirchliche Stellen in Frankreich verteilen usw. Auf der andern Seite erkannte er dem Könige verschiedene Rechte in kirchlichen Dingen zu: er habe das Recht, Provinzial- und Nationalkonzilien zu berufen, ohne seine Erlaubnis könnten päpstliche Legaten in Frankreich weder erscheinen noch Jurisdiktionsakte ausüben, die Bischöfe nicht außer Landes gehen; ohne königliches Patent dürften keine Bullen in Frankreich publiziert werden.

Der Widerspruch, den verschiedene Bischöfe gegen diese Schrift erhoben, war erfolglos; vielmehr gewann die Kontroverse einen noch schärferen Charakter durch die 1611 erschienene Schrift des Syndikus der Pariser theologischen Fakultät, Edmund Richer „De ecclesiastica et politica potestate", und 1638 unternahm Pierre Dupuy die historische Begründung der gallikanischen Freiheiten in seiner Schrift „Preuves des libertez de l'église gallicane", in der er die Methode anwandte, aus einzelnen Vorkommnissen allgemein gültige Grundsätze abzuleiten. Die Schrift wurde freilich zunächst vom Staatsrate verboten und von Bischöfen zensuriert; das Parlament verteidigte sie aber und sie konnte 1651 neu erscheinen mit dem „Privilège du roy". Unter den Gegenständen der Kontroverse befand sich einer, der von großer praktischer Bedeutung war, nämlich das vorhin erwähnte Regalienrecht des französischen Königs, dessen Ausdehnung auf alle Diözesen des Landes vom Anfange des 17. Jahrhunderts an von dem Parlamente erstrebt wurde. Daran knüpfte sich die weitere Ausbildung des Gallikanismus. Es kam zum ersten Regalienstreit unter Ludwig XIII., der freilich durch Kardinal Richelieu vermittelst der Fiktion der Schenkung der Interkalar-Einkünfte an die zukünftigen neuen Bischöfe durch den König beigelegt wurde (1641). Diese Beilegung befriedigte jedoch die Verfechter des Gallikanismus nicht, die für die erfolgreiche Führung des Kampfes eine theologische Großmacht brauchten, die sie in der theologischen Fakultät der Sorbonne fanden. Damit trat zugleich die dogmatische Frage über den Umfang der päpstlichen Jurisdiktion und die Unfehlbarkeit des Papstes in den Vordergrund. Die Sorbonne stellte am 1. Oktober 1663 sechs Artikel auf, die negativ formuliert waren und besagten, die theologische Fakultät lehre nicht, daß der Papst über dem allgemeinen Konzil stehe, sie lehre nicht, daß er ohne irgendeine hinzutretende Zustimmung der Kirche unfehlbar sei usw., und als diese Sätze in den pseudonymen Schriften eines Karmeliters und eines Jesuiten angefochten wurden, zensurierte sie dieselben (1665) und erklärte insbesondere die Behauptung, es gehöre zum Glauben, daß man sich den Glaubensentscheidungen des Papstes unterwerfen müsse, als falsch und den galli-

Der erste Regalienstreit.

kanischen Freiheiten zuwider. Alexander VII. hob die Zensur der Sorbonne allerdings auf, aber das Parlament registrierte sie und verbot die von der Sorbonne zensurierten Sätze zu lehren.

Der zweite Regalienstreit.

Bald darauf entbrannte der zweite Regalienstreit, der zur positiven Fixierung der theologischen Grundlage des Gallikanismus führen sollte. Durch Edikt vom Februar 1673 dehnte Ludwig XIV. das Regalienrecht in seiner neuen Gestalt als Regalia spiritualis d. h. als königliches Besetzungsrecht auf die bisher davon ausgenommenen zwei Drittel der Bistümer aus und zwar mit rückwirkender Kraft und der daraus fließenden Verpflichtung sämtlicher Bischöfe, sich innerhalb zwei Monaten von der Rechnungskammer die Bescheinigung geben zu lassen, daß ihre Einkünfte freigegeben seien. Diese scheinbar rein vexatorische Maßregel hängt mit den jansenistischen Streitigkeiten zusammen, die damals Frankreich beunruhigten. Durch den sogenannten Clementinischen Frieden (1669) hatten nämlich die jansenistisch gesinnten Bischöfe die Möglichkeit erhalten, die wichtigsten Stellen ihrer Diözesen mit gleichgesinnten Männern zu besetzen. Die Partei war auf diese Weise erstarkt und dieser Erstarkung wollte man durch die Ausdehnung des Regalienrechts auf sämtliche Bistümer entgegentreten; denn dadurch kam die Besetzung der Kirchenämter in die Hand des Königs und seiner Ratgeber, unter denen der bekannte Père Lachaise eine hervorragende Rolle spielte. Dieser Zusammenhang trat untrüglich in die Erscheinung durch den Umstand, daß die einzigen Prälaten, die dem Edikte von 1673 Widerstand leisteten, die jansenistisch gesinnten Bischöfe Pavillon von Alet und Caulet von Pamiers waren. Ihr Widerstand wurde durch die Ernennung neuer Personen auf die kirchlichen Stellen beantwortet, die von den beiden Bischöfen besetzt worden waren. Diese Maßregeln gaben Anlaß zu großen Wirren, die noch größere Dimensionen annahmen, als Innocenz XI. für die verfolgten Bischöfe eintrat. Der Bischof Pavillon von Alet starb bereits 1677; der Bischof von Pamiers blieb aber standhaft mit dem Papst und seinem Domkapitel als Helfern. Als Gegner standen ihm gegenüber der König, das Parlament und der Erzbischof von Toulouse: was daher Bischof und Domkapitel verfügten, wurde kassiert vom Erzbischofe; was dieser anordnete, verwarf der Papst. Der Tod Caulets († 1680) machte diesen unerfreulichen Zuständen ein Ende; er brach auch den Widerstand gegen das Regalienrecht, das von der Generalversammlung des Klerus im März 1681 anerkannt wurde. Die im November 1681 nach Paris einberufene neue Generalversammlung stand einen Augenblick in Gefahr, einem offenen Schisma entgegenzutreiben, da der Bischof Choiseul von Tournay den Entwurf einer Deklaration vorlegte, dessen Annahme zum Schisma geführt hätte. Um dieses Übel zu verhüten, redigierte der berühmte Bischof Bossuet von Meaux die bekannte „Declaratio cleri gallicani“, die am 19. März 1682 von der Versammlung angenommen wurde. Der Inhalt ihrer vier Sätze ist folgender: 1. Petrus und seine Nachfolger haben Gewalt über die geistlichen und zum ewigen Heile gehörenden Dinge erhalten,

Die Erklärung von 1682.

nicht aber über politische und zeitliche (nach Jo. 18, 36; Luc. 20, 25; Rom. 13, 1f.). Die Könige und Fürsten unterstehen daher infolge göttlicher Anordnung keiner kirchlichen Gewalt in zeitlichen Dingen; sie können nicht durch die kirchliche Schlüsselgewalt abgesetzt werden, weder direkt noch indirekt, noch können ihre Untertanen vom Gehorsam und von dem geleisteten Treueid entbunden werden. 2. Der apostolische Stuhl und die Nachfolger Petri besitzen die geistliche Vollgewalt, doch in der Weise, daß zugleich aufrecht bleiben die Dekrete des Konstanzer Konzils über die Autorität der allgemeinen Konzilien in seiner 4. und 5. Sitzung, die von dem apostolischen Stuhle approbiert, durch den Gebrauch des römischen Papstes selbst sowie der ganzen Kirche bekräftigt und von der gallikanischen Kirche jederzeit hochgehalten worden seien, und deren Anzweifelung oder Beschränkung auf die Zeit des Schismas die gallikanische Kirche mißbillige. 3. Für die Ausübung der apostolischen Gewalt sind daher maßgebend die vom Geiste Gottes geschaffenen und durch die Anerkennung der ganzen Welt bekräftigten Kanones, zugleich aber auch die von dem Königtum und der gallikanischen Kirche rezipierten Regeln, Gewohnheiten und Verordnungen, deren Inkrafthaltung Sache des apostolischen Stuhles sei. 4. „Auch in Glaubenssachen hat der Papst den vorzüglichsten Anteil und seine Dekrete beziehen sich auf alle Kirchen; irreformabel ist aber sein Urteil nicht, wenn nicht die Zustimmung der Kirche hinzugetreten ist."

Das Edikt vom 22. März 1682 befahl die Einregistrierung dieser Sätze in die Akten der Parlamente und Universitäten; die Professoren der Theologie sollten sie lehren, die Bischöfe beschwören, die Kandidaten des Doktorates in der Theologie und im kanonischen Rechte sie anerkennen. Der Widerspruch Roms blieb nicht lange aus; Innocenz XI. sprach sich schon am 11. April 1682 gegen sie aus und machte seinen Widerspruch dadurch praktisch geltend, daß er sich weigerte, die vom König ernannten Bischöfe zu bestätigen. Da Ludwig XIV. seinerseits den Bischöfen verbot, die Konfirmationsbulle des Papstes einzuholen, so waren in kurzer Zeit 35 Bistümer ohne kanonisch instituierte Inhaber. Die Situation verschärfte sich noch durch den sogenannten Asylrechtstreit. Innocenz XI. hob nämlich das Asylrecht der fremden Botschafter auf, das sich nicht bloß auf die Botschafterpaläste, sondern auch auf das umliegende Quartier erstreckte, als für die Polizei- und Rechtspflege unerträglich. Im Gegensatze zu den übrigen Mächten bestand Ludwig XIV. bei dem Botschafterwechsel 1687 auf dem Asylrecht in seiner früheren Ausdehnung und beantwortete die päpstlichen Zensuren gegen den neuen Botschafter mit der Besetzung von Avignon und des Venaissin sowie mit der Appellation an ein allgemeines Konzil. Beim Pontifikatswechsel trat indes eine Wendung ein. Ludwig XIV. verzichtete auf das Asylrecht und gab die päpstlichen Güter zurück, obgleich Alexander VIII. die vier Artikel durch Bulle vom 4. August 1690 verwarf. Unter Innocenz XII., der sich wie seine beiden Vorgänger weigerte, die neuen Bischöfe zu bestätigen, mußte Ludwig sich zur

Zurücknahme des Ediktes über die vier Artikel bequemen (14. September 1693). Die vier Artikel selbst lebten aber im französischen Klerus fort während des ganzen 18. Jahrhunderts und im 19. bis zum Vatikanischen Konzil.

Der Febronianismus in Deutschland.

2. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts tritt uns in dem katholischen Deutschland eine Parallelerscheinung zum Gallikanismus entgegen. Der kirchliche Partikularismus hatte sich hier in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts kräftig geregt, wie die Reformdekrete von Konstanz und Basel zeigen, die gegen eine Reihe von päpstlichen Hoheitsrechten gerichtet waren. Durch das sogenannte Wiener Konkordat zwischen Nikolaus V. und Kaiser Friedrich III. (17. Februar 1448) waren jedoch die kirchenrechtlichen Verhältnisse Deutschlands in einem Rom günstigeren Sinne geregelt worden. Die weitgehende finanzielle Abhängigkeit der kirchlichen Stellen und Pfründen von der römischen Kurie war allerdings in erheblichem Maße abgeschwächt worden; Beschwerden der deutschen Nation gegen den römischen Hof wurden aber dennoch wiederholt ausgesprochen: ein Beweis dafür, daß das Konkordat nicht nach allen Seiten hin befriedigte. Der erste Reichstag, der sich mit Luther zu beschäftigen hatte, war nicht geneigt, ihn wegen seiner Angriffe gegen Rom zur Verantwortung zu ziehen; denn die deutschen Fürsten reichten zu Worms 1521 eine Denkschrift ein, die nicht weniger als 102 Gravamina enthielt, von denen die ersten 28 die Artikel darstellten, „damit päpstliche Heiligkeit Deutschland beschwert". Dieselben Gravamina figurierten nochmals auf dem Reichstag zu Nürnberg 1522–23. Als aber die antikatholische Reform sich immer mehr verbreitete und es sich immer klarer herausstellte, daß es sich um die Existenz der katholischen Kirche in Deutschland handle, da verschwand jene ältere Frage, die im Vergleich mit der neuen untergeordneter Natur war, von der Tagesordnung. Im Zeitalter der Gegenreformationen und des großen Religionskrieges war kein Platz für sie vorhanden. Erst geraume Zeit nach dem Westfälischen Frieden lebte sie in der Beschwerdeschrift der geistlichen Kurfürsten vom Jahre 1673 einen Augenblick auf. Es dauerte aber wieder fast ein Jahrhundert, bis sie durch die Schrift „De statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus, Bullioni 1763", die Joh. Nikolaus von Hontheim, Weihbischof von Trier, unter dem Pseudonym Justinus Febronius veröffentlichte, eine theologische Grundlage erhielt, die mit derjenigen des Gallikanismus wesentlich identisch war. Der Papst wurde darin dem allgemeinen Konzil unterstellt und sein Primat als Aufsichtsprimat erklärt, da er wohl der erste der Bischöfe sei, aber nur *primus inter pares*. Von dem Gallikanismus unterscheidet sich aber der Febronianismus, der verschiedenen politischen Lage der beiden Länder entsprechend, dadurch, daß er nicht von der staatlichen Macht ins Leben gerufen wurde, sondern von Mitgliedern des hohen Klerus aus eigener Initiative und aus Motiven, die sie für kirchlich

hielten. Die geistlichen Kurfürsten von Trier, Köln und Mainz ließen durch ihre Bevollmächtigten, mit Febronius an der Spitze, eine in febronianischem Geiste gehaltene Denkschrift in Koblenz ausarbeiten (1769), trotzdem Clemens XIII. schon 1764 gegen die Schrift des Febronius vorgegangen war. Die Gedanken derselben wurden zu gleicher Zeit durch zahlreiche Übersetzungen in allen katholischen Ländern verbreitet und Febronius selbst verteidigte sie gegen zahlreiche Gegenschriften, bis er 1778 durch den Trierer Kurfürsten Clemens Wenzeslaus zum Widerruf bewogen wurde. Trotzdem erfolgte ein zweites Auftreten der geistlichen Kurfürsten, denen sich jetzt der Erzbischof von Salzburg anschloß, aus Anlaß der Errichtung der päpstlichen Nuntiatur in München (1785) auf den Wunsch des Kurfürsten Karl Theodor von Bayern, der die staatskirchlichen und aufklärerischen Reformbestrebungen des Kurfürsten Maximilian Joseph II. von Bayern wieder zurückschlug. In einem Kongreß der Abgesandten der genannten Erzbischöfe zu Ems wurden am 25. August 1786 23 Artikel punktiert (daher 'Emser Punktation'), welche die Abschaffung verschiedener päpstlicher Rechte zugunsten der Erweiterung der bischöflichen forderten und worin zum Schlusse die Bitte an den Kaiser Joseph II. ausgesprochen wurde, binnen zwei Jahren den Zusammentritt eines Nationalkonzils herbeizuführen. Die Punktation griff bis zur Akzeptation der Basler Dekrete durch den Reichstag von Mainz im Jahre 1439 zurück und stellte auf diese Weise die Kontinuität der partikularistischen Bestrebungen in Deutschland selbst fest. Ihre Verfasser und Auftraggeber waren aber die letzten Vertreter derselben; der Widerspruch Roms und vieler deutschen Bischöfe, das energische Eingreifen des Kölner Nuntius Pacca und — last not least — der Ausbruch der französischen Revolution, welche die geistlichen Kurfürsten Deutschlands wegfegen sollte, bereiteten ihren Plänen ein schnelles und definitives Ende.

Die Emser Punktation.

3. Eine eigenartige Gestalt nahm der kirchliche Partikularismus in Österreich an unter der Kaiserin Maria Theresia (1740—1780) und besonders unter Joseph II. als selbständigem Kaiser (1780—1790), von dem sie ihren Namen erhielt. Mit dem Einfluß des Gallikanismus und Febronianismus verbanden sich hier verschiedene Momente, die den partikularistischen Bestrebungen zugleich den Charakter einer kirchlichen Reformaktion aufprägten: einmal die Aufklärung mit ihren guten und schlimmen Seiten, dann der Umstand, daß die Staatsgewalt in den Händen katholischer Landesfürsten sich befand. Hier verlor man daher nicht die Zeit mit der Aufstellung zweifelhafter dogmatischer Sätze oder gewagter kirchenrechtlicher Forderungen; es wurde vielmehr ohne Zögern Hand ans Werk gelegt und jene Reformen kraft landesfürstlicher Gewalt in Angriff genommen und durchgeführt, die das Staatsinteresse und die herrschenden Aufklärungsgedanken forderten oder nahelegten. Das von Maria Theresia unter dem Einflusse ihrer Ratgeber durchgeführte Reformwerk umfaßte folgende Maßnahmen: Das Verbot der Visitierung öster-

Der Josephinismus i. Österreich.

reichischer Bistümer durch päpstliche Legaten, die Forderung des staatlichen Placet für päpstliche Erlasse, die Verbreitung der gallikanischen und febronianischen Ideen durch die Lehrbücher, die den theologischen Lehranstalten vorgeschrieben wurden und von diesen Ideen erfüllt waren, die Beschränkung neuer Klostergründungen und die Unterstellung der Klostergüter unter staatliche Kontrolle, die Aufhebung der Steuerfreiheit des Klerus, die Errichtung neuer Bistümer, die Verminderung der Feiertage, endlich die Zurückdrängung des Einflusses der Jesuiten. Während Maria Theresia sich bei der Anordnung dieser Reformen zum Teil durch kirchliche Motive, z. B. durch das Bestreben, die Seelsorgetätigkeit zugunsten des Volkes zu heben, leiten ließ, geriet Joseph II. nach dem Tode seiner Mutter in eine radikale Richtung, welche die vitalsten Interessen der katholischen Kirche schädigte. Das Toleranzedikt vom Jahre 1781, das den Protestanten (Lutheranern und Reformierten) sowie den nicht unierten Griechen staatsbürgerliche Rechte und freie, aber private Religionsübung gewährte, bedeutete eine Neuerung, die den äußeren Rechtsstand der katholischen Kirche schmälerte. Joseph griff aber auch in ihr inneres Leben ein. Zeuge dessen ist die Aufhebung aller beschaulichen Orden und eines großen Teiles der übrigen Klöster, soweit sie nicht der Seelsorge dienstbar gemacht wurden (im ganzen etwa 600). Das landesherrliche Placet für die päpstlichen Erlasse wurde auf sämtliche Bischöfe der Monarchie ausgedehnt und stellte diese unter eine strenge staatliche Kontrolle, die sich auch auf ihre Beziehungen zum päpstlichen Stuhle erstreckte. Dazu kam die Aufhebung der geistlichen Gerichtsbarkeit. Die Errichtung der sogenannten Generalseminarien in Wien, Pest, Pavia, Freiburg und Löwen und ihrer Filialen in Graz, Olmütz, Prag, Innsbruck und Luxemburg hätte durch die Konzentrierung der Lehrkräfte und Hebung der Lehrmittel der Kirche zum Segen werden können, wenn nicht der theologische Unterricht und die Priestererziehung Männern anvertraut worden wären, die zum größten Teil dem Febronianismus und der Aufklärung huldigten und als die theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II. gebrandmarkt werden konnten. Die lächerlichste Seite dieses Reformwerkes war die staatliche Regelung des kirchlichen Gottesdienstes. Es entbehrt jedoch nicht aller Lichtseiten. Dazu gehören vor allem die Errichtung neuer Bistümer und die Vermehrung der Pfarreien. Aber auch die Klostergesetzgebung Josephs II. zeigt sich in einem anderen und vorteilhafteren Lichte, wenn sie nicht nach den traditionellen allgemeinen Formeln beurteilt wird, die sowohl den Klöstern als dem Kaiser vielfach ungerecht geworden sind, sondern auf Grund des urkundlichen Materials, das den Kaiser von dem Vorwurfe der Religionsfeindlichkeit freispricht.

Der wesentliche Fehler der Josephinischen Reform lag aber darin, daß sie im Zeichen des Staatskirchentumes stand; das Staatskirchentum ist aber keiner Kirche gefährlicher als der katholischen. Kein Wunder, daß sie einen energischen Widerstand hervorrief, der freilich zu Leb-

zeiten Josephs II. erfolglos blieb, trotz der Gegenvorstellungen der Erzbischöfe Migazzi von Wien und Batthyany von Gran, der väterlichen Ermahnungen des Papstes Pius VI., der eigens nach Wien reiste (1782), und des Protestes der belgischen Bischöfe mit dem Kardinal Frankenberg an der Spitze. Sein Bruder und Nachfolger, Kaiser Leopold II. (1790–1792), nahm aber einen Teil der Josephinischen Reformen zurück: die Generalseminarien wurden in der ganzen Monarchie aufgehoben, die Kommendataräbte abgeschafft, beschränkende und lästige Bestimmungen für den Gottesdienst zurückgenommen, für Belgien sämtliche Reformen außer Kraft gesetzt. Die aufgehobenen Stifter und Klöster wurden aber nicht wiederhergestellt. Als Leopold II. bald darauf starb, hatte die französische Revolution die kirchlichen Reformfragen und Sonderbestrebungen auch in Österreich in den Hintergrund gedrängt.

Die Synode von Pistoja.

4. Als Großherzog von Toskana hatte Leopold (1765–1790) die Kirchenpolitik seiner Mutter und seines Bruders auch in Italien zur Geltung zu bringen gesucht und eine dem Josephinismus innerlich verwandte kirchliche Reform erstrebt. Für seinen Plan, die kirchlichen Reformen durch Diözesansynoden beraten und durch eine Nationalsynode des kleinen Landes einführen zu lassen, gewann er aber nur drei Bischöfe, von denen der Bischof Scipio Ricci von Pistoja-Prato der hervorragendste war. Dieser versammelte die berüchtigt gewordene Synode von Pistoja des Jahres 1786, die ein ausführliches Reformprogramm aufstellte, das sich zugleich als das prägnanteste Manifest der ganzen kirchlichen Bewegung gegen Ende des 18. Jahrhunderts darstellt. In dogmatischer Hinsicht stellte sich die Synode auf den Boden des Gallikanismus, dessen vier Artikel sie in das Dekret über den Glauben aufnahm, und des Jansenismus in der Gnadenlehre. Charakteristischer für ihren Geist sind aber die vielen Vorschläge praktisch-kirchlicher Natur, die sie machte und die sich in vielfachen Gegensatz zur herrschenden Disziplin und zu den kirchlichen Einrichtungen stellten. Sie verwarf den Herz-Jesukult, die Ablässe, Stipendien und Stolgebühren, geistliche Exerzitien und Missionen usw. Besondere Abneigung brachte sie dem Mönchs- und Klosterwesen entgegen. Der Mönchsstand sei unvereinbar mit der Seelsorge; die Verschiedenheit der Orden führe zur Unordnung und Verwirrung. Es solle nur ein Orden in der Kirche bestehen und zwar der Benediktinerorden, der sich aber nach der Regel von Port Royal richten müsse. Für jede Stadt genüge ein Kloster und zwar außerhalb der Mauern der Stadt. Die ewigen Gelübde seien abzuschaffen und durch Jahresgelübde zu ersetzen u. dgl. m. Das folgende Jahr berief Leopold eine Versammlung aller Bischöfe des Landes (18 an der Zahl), um das Nationalkonzil vorzubereiten. Das Ergebnis derselben war aber ein durchaus negatives und Leopold beschritt nun den Weg eigenmächtiger Reformen. Seine Berufung auf den kaiserlichen Thron (1790) zeigte indes, daß die ganze Aktion keinen Boden in dem Volke hatte. Der Bischof Ricci wurde 1791 zur

Abdankung genötigt und 1794 erfolgte die Verurteilung des Reformprogrammes der Synode von Pistoja durch die Bulle „*Auctorem fidei*" Pius' VI., die 85 Sätze derselben verwarf.

II. Die Haupterscheinungen des religiös-kirchlichen Lebens.

Die Ursachen der religiösen Verarmung.

Der kirchliche Partikularismus erwies sich nicht als eine Kraft zur Hebung und Förderung des religiös-kirchlichen Lebens der katholischen Länder und Länderteile, in denen er sich entwickelte; denn vermöge seiner antipäpstlichen Bestrebungen in Frankreich und Deutschland schuf er einen empfindlichen Gegensatz zwischen dem Papsttum und dem Episkopate, deren Zusammenwirken durch das Ideal der katholischen Kirchenorganisation gefordert wird, und durch die von der Staatsgewalt einseitig vorgenommenen kirchlichen Reformen trug er Verwirrung und Spaltung in die katholische Bevölkerung Österreichs hinein. Er muß daher als eine erste Ursache eingeschätzt werden, weshalb dem innerkatholischen Leben die Signatur der Schwächung und Verarmung aufgeprägt wurde. Zu dieser Ursache gesellte sich aber noch eine Reihe anderer. Die allgemeinste derselben lag in der religiös-kirchlichen Spaltung selbst, wie sie durch den Westfälischen Frieden für Deutschland und durch den Ausgang der Religionskriege für das übrige Westeuropa festgelegt wurde; denn durch die Spaltung wurde der katholischen Kirche eine Unmasse von religiösen Kräften entrissen, deren Verlust schon deshalb in besonderem Maße zu beklagen war, weil sie zum größten Teile den germanischen Nationen angehörten. Er bedeutete daher die Ausscheidung eines großen Teiles des germanischen Elementes und damit zugleich eine Verschiebung der realen Lebensfaktoren in der katholischen Kirche zugunsten der romanischen, die sich früher oder später als eine Schwächung des Ganzen offenbaren mußte, um so mehr, als diese Verhältnisse sich immer klarer als unabänderlich herausstellten. Die beiden Kirchengebiete, von denen das protestantische vorwiegend germanischen, das katholische vorwiegend romanischen Charakters war, gingen ihre eigenen Wege; ja sie entfremdeten sich gegenseitig immer mehr. Zum Beweise dafür braucht nur auf den Mißerfolg der letzten Unionsversuche und konfessionellen Verhandlungen erinnert werden, an denen der Bischof Spinola im Auftrage des Kaisers Leopold I., der Abt Molanus von Loccum, Bossuet und Leibniz um die Wende des 17. Jahrhunderts sich beteiligten. Auf eine weitere Schwächungsursache wurde oben (S. 346) schon hingewiesen, nämlich auf die Ausbildung des neuen Geisteslebens, das in einen immer schärferen Gegensatz zum katholischen Dogma trat, katholischerseits aber nicht überwunden werden konnte. Dazu kam als innerkatholische Ursache der Umstand, daß die Reformtätigkeit des Konzils von Trient weder nach allen Seiten hin praktische Erfolge hatte noch insbesondere in zeitgemäßer Weise fortgesetzt wurde. Ein weiteres allgemeines Konzil kam überhaupt nicht zustande; die Zahl der Provinzialkonzilien, die tatsächlich abgehalten wurden, steht aber in

keinem Verhältnis zur Vorschrift des Tridentinums, wonach jedes dritte Jahr in jeder Kirchenprovinz ein solches stattfinden sollte. Von den Päpsten der zweiten Hälfte des 17. und des ganzen 18. Jahrhunderts ergriff kein einziger die Initiative zu umfassenderen kirchlichen Reformen. Der Anstoß zur einzigen Reform von größerer Bedeutung, die durchgeführt wurde, die Verminderung der Feiertage, ging vielmehr von den staatlichen Behörden und einzelnen Bischöfen aus. Die Lage der Päpste war übrigens während des ganzen Zeitalters wenig beneidenswert. Nicht geringe Schwierigkeiten bereiteten ihnen die katholischen Mächte und die innerkatholischen Streitigkeiten. Sie wurden vielfach in die politischen Wirren, z. B. in den spanischen Erbfolgekrieg, hineingezogen. Auch konnten sie das Aufkommen des Rechtes der sogenannten Exklusive, d. h. der Befugnis des Kaisers sowie der Könige von Frankreich und Spanien, bei der Papstwahl das Veto gegen einen bestimmten Kandidaten einzulegen, nicht verhindern. Vergegenwärtigt man sich überdies die antipäpstlichen Bestrebungen des kirchlichen Partikularismus, so läßt sich nicht in Abrede stellen, daß ihre Wirksamkeit unter vielfachen Hemmungen zu leiden hatte.

Bei dem Zusammenwirken all dieser Verhältnisse kann es nicht wundernehmen, daß der Aufschwung, den das katholische Leben in der nachtridentinischen Zeit genommen hatte, nicht bloß nicht fortdauerte, sondern eine religiös-kirchliche Verarmung an seine Stelle trat, die sich fortwährend steigerte, bis das religiös-kirchliche Leben gegen Ende des 18. Jahrhunderts einen Tiefstand erreichte, der dieses Jahrhundert zum unchristlichsten unter allen christlichen Jahrhunderten stempelt. Freilich waren nicht alle katholischen Länder, noch alle katholischen Lebensgebiete gleichmäßig an diesem Niedergang beteiligt. Auf relativ hohem Stande erhielt sich der Katholizismus zumal in Frankreich im Zusammenhange mit seinem politischen und kulturellen Aufschwung bis gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts. Es entspricht auch einem allgemeinen Erfahrungsresultat, wenn fast alle kirchlichen Lebensgebiete trotz tiefer Schatten auch Lichtseiten aufzuweisen haben, die auf einzelnen derselben sogar vorherrschen. Eine rasche Übersicht wird dieses allgemeine Urteil im einzelnen bestätigen, soweit der Stand der Erforschung des katholischen Lebens, die namentlich für das 18. Jahrhundert noch viele Lücken aufweist, ein Gesamtbild derselben gewinnen läßt.

Die auswärtigen Missionen.

1. Die Missionstätigkeit im Dienste der Verbreitung des Christentums stellt wohl dasjenige Feld dar, auf dem die kirchliche Arbeit der nachtridentinischen Zeit am konsequentesten fortgeführt wurde, wenn auch die Ausbreitung des Machtbereiches der Holländer und Engländer in Nordamerika und Asien auf der einen Seite, die verkehrte Politik der Spanier und Portugiesen auf der andern den katholischen Missionen viele Schwierigkeiten schuf. Neben den früher genannten Orden trat nun auch der Weltklerus in die Reihe der Missionare ein durch die Gründung des Seminars für aus-

wärtige Missionen (1663) und des Seminars vom Heiligen Geiste (1703) in Paris. Die früher begonnene Christianisierung von Zentral- und Südamerika (vgl. oben S. 340) wurde nunmehr im wesentlichen vollendet und die ersten katholischen Missionen in Nordamerika gegründet. In Neu-Frankreich oder Canada erfolgte 1674 die Gründung des Bistums Quebek. Nach der Eroberung Canadas durch die Engländer suchten diese das Land zu protestantisieren und bedrückten die Katholiken bis zur Erklärung der Religionsfreiheit (1774). Unter den englischen Kolonien, aus denen die United States Nordamerikas herausgewachsen sind, war Maryland, eine Gründung des katholischen Lord Baltimore (1634), von Anfang an katholisch. Es wurde aber auch durch die Protestanten bedrängt bis zu den Freiheitskriegen, nach deren Beendigung zuerst ein Apostolisches Vikariat errichtet wurde (1784), das bereits 1789 dem Bistum Baltimore Platz machte. Dieses konnte selbst 1808 zum Erzbistum erhoben werden mit Boston, Newyork, Philadelphia und Bardstown als Suffraganbistümern.

Unter den Missionaren in Vorderindien und China dauerte die Kontroverse über die malabarischen und chinesischen Gebräuche noch immer fort (s. oben S. 341). Die malabarischen Gebräuche bestanden in der Anerkennung der Kasteneinteilung der Brahminen und Parias, die gesondert missioniert wurden, in der Duldung einiger Volksfeste, die keinen ausgesprochenen religiös-heidnischen Charakter hatten, und anderer Sitten des Landes, sowie in der Weglassung einiger Zeremonien bei der Taufe, die den Hindus anstößig waren. Der päpstliche Legat Tournon, Patriarch von Antiochien, untersagte 1704 sechzehn dieser Gebräuche und Benedikt XIV. verurteilte sie definitiv im Jahre 1744 durch die Bulle „*Omnium sollicitudinum*". Diese Verurteilung im Bunde mit dem Verfall der portugiesischen Herrschaft und ihrem Ersatze durch die englische und holländische zog den Niedergang der vorderindischen Missionen nach sich. Zwei Jahre vorher hatte der Papst durch die Bulle „*Ex quo singulari*" (1742) auch die Kontroverse über die chinesischen Gebräuche, nämlich die Verehrung von Konfutse und diejenige der Ahnen durch eine Art Opfer vor Tafeln mit den Namen der Verstorbenen, endgültig zuungunsten des Akkommodationssystems der Jesuiten entschieden. Auf ihre Beobachtung hatte der Kaiser Khanghi († 1722) besonders bestanden, unter dem die katholische Mission nach der Abschaffung der christenfeindlichen Gesetze (1692) ihren Höhepunkt in China erreichte. Seine beiden Nachfolger zerstörten aber ihre Schöpfungen (bis 1799), wenn sie auch die Jesuiten als Mathematiker und Künstler am Hofe in Peking behielten. Am Ende des 18. Jahrhunderts bestand daher das Christentum nur noch in Hinterindien, wo es etwa 300000 Anhänger zählte, besonders in Annam dank der Tätigkeit des Jesuiten Alexander Rhodes (von 1624 an). Die Verfolgung und Aufhebung des Jesuitenordens erwies sich als ein schwerer Schlag für die auswärtigen Missionen überhaupt; denn er hatte auf diesem Gebiete die Hauptarbeit geleistet.

Das Ordenswesen. Die Aufhebung des Jesuitenordens.

2. Wie in den fernen Missionsländern so entfaltete der Jesuitenorden, der im Jahre 1750 nicht weniger als 22787 Mitglieder zählte, auch im Abendlande eine überaus fruchtbare und weitverzweigte Tätigkeit, durch die er nicht bloß alle übrigen Orden und Kongregationen aus dem Mittelalter und der nachtridentinischen Zeit in den Schatten stellte, sondern auch in der Gesamtkirche eine Stellung erwarb, die in der ganzen katholischen Ordensgeschichte keine Parallele besitzt. Diese Vorherrschaft verdankte der Orden der konsequenten Fruchtbarmachung der drei Mittel, die seine kirchliche Tätigkeit von Anfang an bestimmten, der Predigt, dem Unterricht und der Privatseelsorge. Das Vertrauen der höheren Stände berief ihn nach und nach zur Leitung fast aller höheren katholischen Schulen mit Einschluß der Universitäten; der Umstand, daß die katholischen Fürsten in der Regel Jesuiten zu Gewissensräten wählten, sicherte ihnen einen Einfluß auf den Gang der politischen Dinge, der wohl vielfach übertrieben wurde, aber in gewissen Grenzen nicht in Abrede gestellt werden kann. Ihre eigenen religiösen Andachtsübungen, insbesondere der Herz-Jesukult, dessen Verbreitung und besonderer Pflege sie sich widmeten, zog ihnen viele religiös begeisterte Anhänger zu. Ihre theologischen und wissenschaftlichen Arbeiten erwarben ihnen großes Ansehen, und in den innerkirchlichen Streitigkeiten war ihre Stellungnahme von höchster Tragweite. Diese Vorherrschaft eines einzelnen Ordens war für die kirchlichen Gesamtverhältnisse nachteilig und erwies sich als verhängnisvoll für die Jesuiten selbst; denn sie rief zahlreiche Gegner derselben auf den Plan, deren Gegnerschaft von verschiedenartigen Motiven getragen war. Ihre religiösen Gegner waren die Jansenisten (s. oben S. 334); als kirchliche Gegner traten besonders die Dominikaner gegen sie auf durch ihren bereits erwähnten eifrigen Kampf gegen das Akkommodationssystem der jesuitischen Missionen, wobei ihnen besonders der Umstand zugute kam, daß die Jesuiten noch fast ein Jahrhundert lang nach seiner ersten Verurteilung durch Innocenz X. daran festhielten. Die Dominikaner waren auch ihre theologischen Hauptgegner, zu denen die übrigen Anhänger der älteren theologischen Schulen zu rechnen sind. Als weltliche Gegner können die Träger der Aufklärung bezeichnet werden, denen sie als energische Vertreter des kirchlichen Autoritätsgedankens und des katholischen Dogmas verhaßt waren. Dazu gesellten sich endlich in der Mitte des 18. Jahrhunderts politische Gegner in den leitenden Persönlichkeiten mehrerer katholischer Staaten, die an ihrem politischen Einfluß, ihren großen Reichtümern, der starken Beteiligung an Handel und Industrie einzelner Mitglieder des Ordens größeren Anstoß nahmen als an seinen inneren Eigentümlichkeiten. Diese letzte Kategorie hatte die Macht in der Hand, um den Vernichtungskampf gegen sie zu führen. Den Anfang dazu machte der Minister Pombal, der sie 1759 aus Portugal vertrieb. Schnell aufeinander folgte die Auflösung ihres Ordens in Frankreich (1764), ihre Vertreibung aus Spanien (1767), aus dem Königreich Neapel (1767) und aus dem Herzogtum Parma (1768), trotzdem Papst

Clemens XIII. sich ihrer energisch annahm, indem er sie in der Bulle *„Apostolicum pascendi"* (1765) aufs neue bestätigte und die gegen sie erhobenen Anklagen zurückwies. Schon einige Jahre nachher traf sie aber der härteste Schlag, der einen kirchlichen Orden treffen kann: Clemens XIV. hob durch das Breve *„Dominus et redemptor noster"* vom 21. Juli 1773 den ganzen Orden auf und forderte die katholischen Fürsten auf, mit ihrer Autorität und Macht das Aufhebungsdekret zu seinem vollen Erfolge zu führen. Diese kamen der Ermahnung des Papstes selbstverständlich nach, während Friedrich II. von Preußen und die Kaiserin Katharina II. von Rußland die Promulgation des Dekretes verboten, so daß der Orden in Preußisch-Schlesien bis 1776 bestehen konnte und in Russisch-Polen überhaupt nicht aufgelöst wurde.

Die alten Orden.

In der Aufhebungsbulle des Jesuitenordens werden mehrere kleine Orden und Kongregationen namhaft gemacht, die im Verlaufe des 17. Jahrhunderts von der höchsten kirchlichen Autorität unterdrückt worden waren; keines dieser Gebilde hatte jedoch eine größere Bedeutung gewonnen. Die Verluste der älteren Orden waren in Frankreich und Österreich sehr erheblich, hier infolge der Josephinischen Klostergesetzgebung (s. oben S. 353), dort durch eine Reihe von Verordnungen, die den Untergang von beinahe 400 Klöstern herbeiführten. Über die innere Lage der Orden und Klöster, die bestehen blieben, ist es schwer, ein Gesamturteil auszusprechen. Die verschiedenartigsten Verhältnisse herrschten nicht nur in den verschiedenen Orden, sondern in den einzelnen Provinzen oder Klöstern eines und desselben Ordens. Wer z. B. das Treiben der Äbte von Clugny, die im 18. Jahrhundert das Hofleben mitmachten, allein ins Auge fassen würde, nicht aber das segensreiche Wirken der Kongregation von St. Vannes et St. Hidulphe und der Mauriner, müßte über den Benediktinerorden in Frankreich ein sehr schiefes Urteil fällen. In Deutschland dauerte es lange Zeit, bis die Klöster die Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges überstanden. Im Jahre 1684 gelang es dem Abte Coelestin Vogl von St. Emmeram in Regensburg, eine Kongregation von neunzehn Benediktinerklöstern zu bilden, und in St. Emmeram selbst fand er mehrere tüchtige Nachfolger, von denen der vorletzte, Frobenius Forster (1762–1791), das Kloster kurz vor seinem Untergang zu einer letzten Blüteperiode erheben konnte. Gleichzeitig entfaltete das Benediktinerkloster St. Blasien im Schwarzwald eine rühmliche Tätigkeit, besonders unter seinem vielseitig gelehrten Abte Martin Gerbert († 1793). Um ein gerechtes Urteil zu gewinnen, müßte man einen Rundgang durch sämtliche Stifter und Klöster antreten und jedes derselben über seine Lage im 18. Jahrhundert befragen. Dieser Rundgang läßt sich aber mit den jetzigen literarischen Mitteln gar nicht durchführen; denn die Ordensgeschichte des 18. Jahrhunderts ist noch nicht genügend erforscht. Im ganzen stand sie nicht im Zeichen religiöser Blüte; darüber können die glänzenden Klosterbauten, die damals aufgeführt wurden, nicht hinwegtäuschen!

Klösterliche Neubildungen.

Die Verarmung des Ordenslebens offenbart sich auch dadurch, daß in dem anderthalb Jahrhundert von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nur fünf Neugründungen erfolgten, die übrigens, mit Ausnahme der englischen Fräulein, romanischen Ursprunges waren, wie ihre Vorgängerinnen in der nachtridentinischen Zeit. Die eigenartigste unter ihnen, die zugleich mit dem herrschenden Zeitgeist in den schärfsten Gegensatz trat, wurde durch den Abt A. J. le Boutthilier de Rancé der Zisterzienserabtei La Trappe in der Normandie († 1700) ins Leben gerufen, der nach einem sehr weltlichen Treiben von 1662 an unter vielen Schwierigkeiten die ursprüngliche Strenge der Ordensregel nicht nur herstellte, sondern im Anschlusse an die Karthäuserregel noch eine Verschärfung derselben herbeiführte durch die Forderung der schweren körperlichen Arbeit, des ewigen Stillschweigens, der vollen Enthaltung von Fleischspeisen und sogar die wissenschaftliche Arbeit ausgeschlossen wissen wollte. Dadurch wurde der Orden der Trappisten mitten im 17. Jahrhundert ein strengerer Vertreter der mönchischen Weltflucht als der strengste Orden aus dem Mittelalter, der Karthäuserorden, es gewesen war. Die vier übrigen Neubildungen verfolgten wie diejenigen der nachtridentinischen Zeit (s. oben S. 329 f.) praktisch-kirchliche Ziele. Eine allgemeinere Bedeutung gewann aber nur die von Alphons v. Liguori (1732) in Scala bei Amalfi gegründete Kongregation der Redemptoristen, deren Hauptzweck die Seelsorge und der Jugendunterricht für die niedersten Volksschichten werden sollte, und die von Klemens Maria Hoffbauer († 1820) zuerst nach Polen und später nach Österreich verpflanzt wurde. Einzig dem Unterricht und der Erziehung der Volksjugend widmeten sich die Schulbrüder (gestiftet von dem Kanonikus J. B. de la Salle in Rheims 1680), denen für die weibliche Jugend die Kongregation der englischen Fräulein oder das Institut Mariä in München 1703 an die Seite trat, deren älteste Mitglieder aus der von der Engländerin Maria Ward 1609 errichteten Gesellschaft der Jesuitinnen stammten, die schon 1639 hatte aufgehoben werden müssen. Fast gleichzeitig mit den Redemptoristen entstanden in Italien die Passionisten (1737), so benannt von dem Gelübde zur beständigen Betrachtung des Leidens und Kreuzes des Herrn, zu dem sie sich neben den gewöhnlichen Ordensgelübden verpflichteten. Ihr Stifter, Paulus Franziskus Danei († 1775), der sich selbst Paul vom Kreuze nannte, wies seinen Jüngern als Tätigkeitsfeld neben der Bußpredigt die Missionsarbeit zu, die sie von 1782 an nach der Walachei und Bulgarien führte, wo sie sich große Verdienste erwarben. Nicht unerwähnt darf wegen seiner Verdienste um die Vermittelung der armenischen Literatur der Mechitaristenorden bleiben, der bald nach seiner Gründung im Orient (1701) sich auf der Insel San Lazzaro bei Venedig ansiedelte (1717), und die Verbindung des orientalischen Mönchstums mit dem abendländischen darstellt.

Die Lage des Weltklerus.

3. Ist es schon schwierig, bei dem jetzigen Stande der Forschung ein umfassendes Bild der Lage der Orden zu gewinnen, so wird die Schwierig-

keit noch viel größer, wenn es gilt ein Gesamturteil über die Lage und die Wirksamkeit des Weltklerus zu fällen, bei dem bekanntlich die Verhältnisse von Person zu Person wechseln. Den Einzelpersonen vermag aber nur die monographische Betrachtungsweise gerecht zu werden; die Monographien über den kirchlichen Gesamtepiskopat von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts sind jedoch nicht zahlreich genug, um auf Grund derselben ein genaues Gesamtbild seiner Lage zu gewinnen, von den zahllosen Mitgliedern des niederen Klerus ganz zu schweigen. Der spanische und portugiesische Episkopat weist keinen hervorragenden Namen auf. Von den Mitgliedern des noch zahlreicheren italienischen Episkopates erwarb sich der hl. Alphons von Liguori († 1787), Bischof von S. Agatha, als Ordensstifter und als theologischer Schriftsteller den höchsten Ruhm. Den extremsten Gegensatz zu ihm bildet Scipio Ricci († 1810), Bischof von Pistoja-Prato, der durch sein Reformprogramm (s. oben S. 354) sich bekannt machte und mehrere andere italienische Bischöfe veranlaßte für und besonders gegen ihn Stellung zu nehmen. Wesentlich höher stand der französische Episkopat, der Männer wie J. B. Bossuet († 1704), Bischof von Meaux, Fénelon († 1715), Erzbischof von Cambray, Fléchier († 1710), Bischof von Nismes und Massillon († 1742), Bischof von Clermont, mit denen die französische Kanzelberedsamkeit ihren Höhepunkt erreichte, und die als Schriftsteller ersten Ranges in der französischen Literaturgeschichte glänzen, zu seinen Mitgliedern zählte. Daß aber der französische Episkopat in seiner Gesamtheit sich von dem Glanze, der von dem Königsthrone eines Ludwig XIV. ausströmte, blenden ließ, das beweist seine Haltung im Regalienstreit, in welcher sich ein unwürdiger Servilismus gegenüber dem Staatsoberhaupte offenbarte, dem selbst ein so hochstehender Geist wie Bossuet unterlag. Der Gallikanismus und noch mehr die jansenistischen Streitigkeiten trugen die Zwietracht in seine Reihen und zeitigten Erscheinungen, die vom universalkirchlichen Standpunkte aus höchst bedenklicher Natur waren. Von großer Bedeutung war das eigenartige Institut der Generalversammlungen des französischen Klerus, die in der Regel alle zehn Jahre zur Bestimmung der Steuern des Klerus an den Staat und zur Stellungnahme in den obschwebenden kirchlichen Angelegenheiten, und jedes fünfte Jahr zur Prüfung der Rechnungen des Generaleinnehmers stattfanden. Trotz dieser vorzüglichen Organisation konnten jedoch Episkopat und Klerus die französische Aufklärung, die einen besonders intensiven antichristlichen und antireligiösen Charakter annahm, weder hintanhalten noch besiegen. Diese einzige Tatsache genügt zum Beweise dafür, daß die kirchlichen Organe in Frankreich trotz ihrer glänzenden Namen den Forderungen, welche die gefahrvollen Zeiten an sie stellten, nicht gewachsen waren.

In Deutschland waren die Gesamtverhältnisse des Klerus, gemessen an dem Ideale kirchlicher Tätigkeit und religiöser Gesinnung, ebensowenig befriedigend, und zwar aus mehreren Gründen. Der erste derselben lag zweifelsohne in den Nachwirkungen des Dreißigjährigen Krieges, die be-

kanntlich das gesamte Kulturleben Deutschlands auf lange Zeit hinaus schwer belasteten; der hauptsächlichste war es aber nicht. Dieser darf vielmehr darin erblickt werden, daß der deutsche Episkopat infolge seiner Territorialherrschaft noch immer seine mittelalterliche Gestalt besaß, die in einem gewissen Gegensatze zu seinen gesteigerten religiösen und kirchlichen Aufgaben stand. Die geistlichen Kurfürsten vorab waren weit mehr Fürsten als Bischöfe und wurden durch die Wahrnehmung ihrer weltlichen Interessen von einer echt kirchlichen Wirksamkeit in hohem Maße abgelenkt. Ihre Anlehnung an den Febronianismus zeigt, daß sie das Heil der Kirche in der Vermehrung ihrer bischöflichen Rechte gegenüber den päpstlichen erblickten, statt es ganz anderswo zu suchen. So stand es nicht bloß bei den Erzbischöfen von Trier, Mainz und Köln; die meisten übrigen Bischofsitze waren in der Regel auch mit Mitgliedern regierender Familien und adeliger Geschlechter besetzt. So befand sich das Fürstentum von Regensburg fast ein Jahrhundert lang in den Händen bayerischer Herzöge, und als der letzte derselben starb (1763), wurde er durch einen königlichen Prinzen und Herzog von Sachsen ersetzt. Eine weitere Quelle kirchlicher Schwäche war das Fortbestehen des cumulus beneficiorum, wodurch mehrere kirchliche Benefizien und sogar Bistümer einem und demselben Inhaber gehörten. Damit war die entsprechende Verwaltung hochwichtiger kirchlicher Stellen von vornherein außerordentlich erschwert, wenn nicht ausgeschlossen, zumal sie manchmal geographisch sehr weit auseinander lagen. So machte z. B. der soeben erwähnte Herzog von Sachsen die Annahme seiner Wahl zum Fürstbischof von Regensburg von der Bedingung abhängig, daß er zugleich zum Koadjutor von Lüttich mit dem Rechte der Nachfolge ausersehen werde.

Dazu kam als weitere Schwächungsursache das Eindringen der deutschen Aufklärung in die Reihen des katholischen Klerus. Die deutsch-protestantische Aufklärung, die von Christian Wolff († 1754) begründet, von den Vertretern der sogenannten Popularphilosophie ausgebildet und von Friedrich II. (1740—1786) in Staat und Kirche zur Herrschaft geführt wurde, huldigte freilich nicht dem religiösen Radikalismus der französischen Naturalisten und Enzyklopädisten. Sie hatte unstreitig auch gute Seiten; ebenso unstreitig ist es aber, daß diese nicht auf dem Gebiete des religiös-kirchlichen Lebens lagen. Hier führte sie zum theologischen Rationalismus, dessen Hauptvertreter, J. A. Ernesti in Leipzig, J. D. Michaelis in Göttingen und J. S. Semler in Halle, sich von den englischen und französischen Aufklärern dadurch wesentlich unterschieden, daß sie an der Bibel als geoffenbarter Religionsurkunde festhielten und die Aufklärungsgedanken nicht im Gegensatze zur Kirche, sondern innerhalb derselben zur Geltung zu bringen suchten. In vielfach abgeschwächter und umgestalteter Form fand dieser Rationalismus auch in den katholisch-theologischen Kreisen manche Vertreter, an der von dem Kurfürsten von Köln, Maximilian Franz von Österreich, 1786 gegründeten Universität Bonn (Ph. Hedderich, Th. Dereser, Eulogius Schneider), an den

Universitäten Trier (A. Öhmbs), Würzburg (Fr. Oberthür, Fr. Berg) und Mainz (L. Isenbiehl, F. A. Blau). Am zahlreichsten waren sie in Österreich, wo eine Reihe von theologischen Schriftstellern, wie Dannenmayr, Wolf, Michl, Gmeiner, Eybel, Schmalfuß, Molckenbuhr, Stöger, Becker, v. Gudenus u. a. sich in den Dienst der Josephinischen Reform- und rationalistischen Aufklärungsgedanken stellten, deren Bestrebungen jedoch noch nicht mit genügender objektiver Ruhe gewürdigt sind, um ihre guten und schlimmen Eigenschaften scharf voneinander trennen zu können.

Das religiös-kirchliche Volksleben.

Von dem religiös-kirchlichen Volksleben gilt noch in weit höherem Maße, was von der ungenügenden Erforschung der Lage der Orden und des Weltklerus geklagt werden mußte. So verschiedenartig aber auch seine Verhältnisse im einzelnen waren, es unterliegt keinem Zweifel, daß es durch die ungünstige kirchliche Gesamtlage und das Vordringen der Aufklärung empfindlich geschädigt wurde. Ein charakteristisches Zeichen der Zeit bildet die Gründung des Ordens der Perfektibilisten oder Illuminaten durch den Professor des kanonischen Rechtes Adam Weishaupt an der Universität Ingolstadt (1775), der sich gegen Pfaffen- und Junkerregiment richtete und in Bayern so schnell verbreitete, daß der Kurfürst Karl Theodor sich 1784 gezwungen sah, ihn mit Gewaltmitteln zu unterdrücken, ohne jedoch den Geist bannen zu können, aus dem er entstanden war. Auf den Niedergang des religiösen Volkslebens werfen sodann die Klagen darüber, daß die kirchlichen Feiertage ihren religiösen Zweck nicht mehr erfüllten und vielfach den Müßiggang und dessen Folgeerscheinungen förderten, ein grelles Licht. Der Übelstand hing freilich auch mit der Zahl der Feiertage zusammen, die allmählich so groß geworden war, daß Viele nicht mehr wußten, welche Tage des Jahres kirchlich gefeiert werden sollten und welche nicht. Daß dieses Anwachsen der Feiertage auch eine wirtschaftliche Gefahr, namentlich für die ärmeren Volksschichten darstellte, liegt auf der Hand. Aus diesen Gründen hatte Urban VIII. in der Bulle „*Universa per orbem*“ (1642) die Zahl der allgemeingültigen Fest- und Feiertage auf 34 festgelegt und die Bischöfe aufgefordert, mit Rücksicht auf die kirchliche Einheit von der Einführung neuer Feiertage abzusehen. Da aber die Feste der Kirchen- und Diözesanpatrone sowie der Nationalheiligen in jene Zahl nicht eingeschlossen waren, so kam es zuerst in Frankreich (1666), sodann im Verlaufe des 18. Jahrhunderts in Spanien, Italien, Österreich, Bayern, in dem Kurfürstentum Trier und anderen deutschen Territorien zu einer bedeutenden Weiterverminderung der Fest- und Feiertage, sowie zur Beseitigung der sogenannten halben Feiertage durch die Aufhebung der Pflicht, an den abgeschafften Festtagen die Messe anzuhören, einer Maßnahme, die sich nicht bewährt hatte. Zu einer allgemeingültigen Regelung der Angelegenheit kam es aber nicht. In ähnlicher Weise mußte auch die Fastenordnung insbesondere für Österreich gemildert werden: ein weiteres Zeichen für die Wandlungen innerhalb des religiös-kirchlichen Volkslebens. Für dasselbe hatte übrigens die Aufklärungszeit auch günstige

Folgen durch die Bekämpfung der abergläubischen Vorstellungen und Gebräuche, die bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts noch in großem Schwunge waren, die allmähliche Überwindung des Hexenwahns, die Anbahnung der religiös-praktischen Toleranz und die Vorbereitung auf die religiöse Gewissensfreiheit, die, mag man theoretisch darüber denken wie man will, in der notwendigen Konsequenz der abendländischen Kulturentwicklung lagen und nach dem Eintreten der kirchlichen Spaltungen und der Ausbildung der Gegensätze im Geistesleben früher oder später eintreten mußten.

Die innerkirchlichen Streitigkeiten. Der Jansenismus.

4. Das bisher gewonnene Bild der innerkirchlichen Verhältnisse von der Mitte des 17. Jahrhunderts an erfährt noch eine erhebliche Verdüsterung, wenn man die Streitigkeiten ins Auge faßt, die sich im Schoße der katholischen Kirche selbst abspielten. Die wichtigste und langwierigste derselben wurde der Jansenistenstreit in Frankreich, dessen Veranlassung wir schon kennen (oben S. 334). Die objektive Würdigung seines Verlaufes gehört zu den schwierigsten Aufgaben der Kirchengeschichte und wird durch die parteiischen Darstellungen, die er gefunden hat, empfindlicher erschwert als bei irgendeiner anderen kirchlichen Erscheinung des 17. Jahrhunderts. Zum förmlichen Ausbruch kam er, nachdem im Jahre 1653 Innocenz X. fünf Sätze aus der Schrift des Jansenius als häretisch verworfen hatte. Diese Sätze verdienten diese Zensur vom Standpunkte der katholischen Glaubenslehre; denn sie besagten: 1. einige Gebote Gottes können wegen des Mangels der erforderlichen Gnade auch von Gerechten nicht erfüllt werden, 2. der inneren Gnade könne der Mensch nicht widerstehen, 3. Verdienst und Mißverdienst setzen nur die Freiheit vom physischen Zwang *(a coactione)*, nicht aber die Freiheit von der Notwendigkeit *(a necessitate)* voraus, 4. die Irrlehre der Semipelagianer habe in der Behauptung bestanden, daß der menschliche Wille der Gnade folgen oder widerstehen könne, endlich 5. es sei semipelagianisch, zu behaupten, daß Christus für alle Menschen gestorben sei. Die Anhänger des Jansenius, Anton Arnauld an ihrer Spitze, suchten sich zunächst zu retten durch die Unterscheidung zwischen der Rechts- und der Tatfrage (*quaestio juris* und *quaestio facti*): in der Beurteilung der fünf Sätze an und für sich sei die Kirche unfehlbar und somit die innere Unterwerfung ihrer Verurteilung gegenüber geboten. Ob aber Jansenius diese Sätze gelehrt habe und zwar in dem Sinne, in dem sie verurteilt wurden, das sei eine Tatsachenfrage, und in der Entscheidung über eine nicht geoffenbarte Tatsache sei die Kirche nicht unfehlbar; sie könne dafür nur den Gehorsam eines ehrerbietigen Schweigens verlangen (*silentium obsequiosum*). Zugleich suchten sie ihre Gegner, die Jesuiten, ihre Morallehre und praktisch-kirchlichen Grundsätze in der öffentlichen Meinung Frankreichs zu diskreditieren: eine Aufgabe, der besonders Pascal seine Lettres provinciales widmete (1656), eine Parteischrift von seltener literarischer Kraft, aber auch von heftigster Parteileidenschaft. Damit war ein Streit entfacht, der durch die Feindschaft zwischen Jansenisten und Jesuiten, die Gegensätze im Episkopate, die wechselreiche Anteilnahme der theologischen

Fakultäten, der Klerusversammlungen, des Parlamentes und der Träger der Königskrone, endlich durch den inneren Zusammenhang zwischen Jansenismus und Gallikanismus ganz Frankreich jahrelang durchwühlte. Der Verwerfung der Unterscheidung zwischen der Tat- und der Rechtsfrage durch Alexander VII. (1656) fügten sich die Jansenisten nicht und weigerten sich, ihre Unterschrift unter das Formular zu setzen, das die Bischofsversammlung 1657 aufstellte, auch als Alexander VII. ein neues Formular erließ (1664), das alle Mitglieder des Klerus unterschreiben sollten und worin die Anerkennung ausgesprochen war, daß die fünf Sätze in dem vom Autor intendierten Sinne verwerflich seien. Der Umstand, daß sich die vier Bischöfe von Alet, Angers, Beauvais und Pamiers diesem Widerstande anschlossen, führte zu neuen Komplikationen, die durch den sogenannten Clementinischen Frieden vom 19. Januar 1669 äußerlich beigelegt wurden. Die genannten Bischöfe erklärten nämlich nach verschiedenen Verhandlungen ihre aufrichtige Zustimmung zu dem Formular, hielten aber in Diözesansynoden die Unterscheidung zwischen der *quaestio juris* und der *quaestio facti* mündlich und in geheimen Protokollen fest, und Clemens IX. gab sich mit dem amtlichen Berichte und dem Wortlaute des offiziellen Schreibens der vier Bischöfe zufrieden, indem er ihnen das Rekonziliationsbreve zusandte, ohne den Widerruf der von ihnen früher erlassenen Pastoralschreiben zu verlangen, worin sie sich zur jansenistischen Unterscheidung schriftlich bekannt hatten.

Die Handlungsweise dieser Bischöfe, denen sich Arnauld und die Nonnen von Port Royal anschlossen, indem sie eine aufrichtige Unterschrift zu leisten vorgaben, unter dieser aber eine solche verstanden, die ihren inneren Überzeugungen entspreche, kann von einer beklagenswerten Zweideutigkeit nicht freigesprochen werden. Der Clementinische Friede gab ihnen aber die Möglichkeit, im stillen Anhänger zu gewinnen, zumal der Regalienstreit in den Vordergrund des Interesses trat und die Bischöfe von Alet und Pamiers durch ihren Widerstand (s. oben S. 349) sich die Gunst Roms erwarben. Abgesehen von kleineren Reibungen, wie z. B. der Anfeindung der Augustinusausgabe der Mauriner durch die Jesuiten, hielt sich der äußere Friedenszustand, bis mit Beginn des 18. Jahrhunderts der Kampf auch nach außen wieder auflebte, zunächst durch die Aufwerfung des sogenannten Gewissensfalles, welcher der Sorbonne 1701 von einem Jansenisten vorgelegt wurde und in dem die bekannte Unterscheidung wiederkehrte. Die Entscheidung von 40 Doktoren der Sorbonne, daß das *silentium obsequiosum* kein Hindernis für die Gewährung der Absolution bilde, hatte ein erneutes Eingreifen Roms zur Folge, indem Clemens XI. durch die Bulle „*Vineam Domini*“ vom 16. Juli 1705 das fromme Schweigen nochmals verwarf und die Verwerfung der fünf Sätze als der Lehre des Jansenius nicht bloß mit dem Munde, sondern auch im Herzen verlangte. Wie hoch die Wogen gingen, beweist die vandalische Tat an den Nonnen von Port Royal, deren Weigerung der Annahme der Bulle zur Zerstörung ihres

Klosters samt der Klosterkirche führte (1710). Unterdessen hatten die Gegner der Jansenisten die Aufmerksamkeit auf ein neues jansenistisches Manifest gezogen, das „Nouveau testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset, pour en rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée", verfaßt von dem Oratorianer Paschasius Quesnel, das von 1694 an eine große Verbreitung gefunden hatte. Da das Verbot der Schrift durch Papst Clemens XI. im Jahre 1708 nichts nützte, wurde durch seine Bulle „*Unigenitus*" vom 8. September 1713 die Verurteilung von 101 Sätzen aus derselben ausgesprochen. Es entstanden neue Wirren, namentlich infolge des Umstandes, daß der Kardinal Noailles, Erzbischof von Paris, als Bischof von Chalons das Buch Quesnels approbiert hatte. Der französische Klerus spaltete sich in Akzeptanten der Bulle und Appellanten gegen dieselbe, von denen die letzteren nach dem Tode Ludwigs XIV. die Oberhand gewannen, bis eine Umstimmung des Regenten Philipp von Orléans erfolgte und nach der Thronbesteigung Ludwigs XV. (1723) sowie der Unterwerfung des Kardinals Noailles (1718) die Appellanten zur Akzeptation der Bulle gezwungen wurden. Das Nachspiel der Wunder auf dem Grabe des Diakons Franz von Paris, der mit der Appellation in der Hand 1727 gestorben war, und die dadurch angefachte fanatische Schwärmerei besiegelte das Ende des Jansenismus als einer religiösen Bewegung, die zur Regeneration des religiösen Sinnes in Frankreich hätte führen können, wenn sie nicht an ihren eigenen Fehlern und durch das Zusammenwirken der verschiedensten Verhältnisse erbärmlich zugrunde gegangen wäre! Als religiöse Stimmung lebte der Jansenismus in Frankreich fort, solange der Gallikanismus einen kirchlichen Faktor bildete. Als die einzige Kirchenbildung, die er veranlaßte, ragt nur noch das „Kleine Schisma" von Utrecht bis in unsere Gegenwart hinein.

Die Moralstreitigkeiten.

Gleichzeitig mit dem Jansenistenstreit und zum Teil in innerer Abhängigkeit von denselben religiösen Momenten, die dort im Kampfe miteinander lagen, wurden die sogenannten Moralstreitigkeiten zwischen den Vertretern der verschiedenen Moralsysteme, d. h. der Versuche einer grundsätzlichen Lösung der praktischen Konflikte zwischen der Freiheit und dem Gesetze, als welche sich die Systeme des Rigorismus, Tutiorismus, Probabiliorismus, Äquiprobabilismus, der einfache Probabilismus und der Laxismus in absteigender Reihenfolge darstellen, mit einem großen Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn geführt. Die beiden Extreme, der Laxismus und der Rigorismus, wurden durch die Dekrete von Innocenz XI. (1679) und Alexander VIII. (1690) verurteilt und schieden daher allmählich aus der Kontroverse aus. Der unerquickliche Kampf zwischen dem Probabiliorismus und dem Probabilismus dauerte aber mehr als ein Jahrhundert und veranlaßte manche Schrift, die besser ewig ungeschrieben geblieben wäre. Das Verdienst, diesen Streitigkeiten ein Ende gemacht zu haben durch die Klärung und die schärfere Fixierung der einschlägigen Begriffe sowie durch die Herausstellung des wesentlichen Unterschiedes

zwischen dem sittlichen Laxismus und dem Probabilismus als Moralsystem, gebührt dem schon genannten Ordensstifter Alfons von Liguori. Der von ihm vertretene Probabilismus ist nicht ein Moralsystem im Sinne einer wissenschaftlichen Gesamtdarstellung und Begründung der sittlichen Grundsätze und Einzelvorschriften des Christentums, sondern, dem soeben angedeuteten Sinne des Wortes Moralsystem entsprechend, die grundsätzliche Lösung jener praktischen Einzelfälle, in denen ein Konflikt zwischen Gesetz und Freiheit entsteht, auf Grund der Priorität der Freiheit vor dem positiven Gesetz, nicht vor dem Sittengesetz. Der Probabilismus verlangt aber — was dieser unglückliche terminus technicus nicht ersehen läßt —, daß vor der Entscheidung, was in jedem konkreten Falle zu tun oder zu lassen sei, die Sicherheit über den sittlichen Charakter der zu setzenden oder zu unterlassenden Handlung gewonnen werde, unter Berufung auf den obersten Grundsatz, daß jede Setzung oder Unterlassung einer Handlung, ohne vorherige sichere Entscheidung über ihre sittliche Zulässigkeit oder Unzulässigkeit, unsittlich sei. Der Vorwurf der Unsittlichkeit trifft somit für den Probabilismus nicht zu. Wohl aber war seine Vertretung mehr als einmal geeignet, den Eindruck der Unsittlichkeit hervorzurufen, indem eine Reihe von Moraltheologen infolge ihres ehrlich gemeinten Bestrebens, der Schwäche des Menschen Rechnung zu tragen, sich der Gefahr aussetzten, als Anwälte des niederen Vernünftelns und Feilschens zu erscheinen und Anweisungen zu geben, wie man die hohen Forderungen der Sittlichkeit umgehen könne, ohne dem Fluche offener Unsittlichkeit anheimzufallen. Diese Erscheinung erklärt sich übrigens selbst wieder aus den politischen und sozialen Zuständen des 17. und 18. Jahrhunderts, die man neben den geistigen und religiös-kirchlichen in Betracht ziehen muß, um die Moralstreitigkeiten wahrhaft wissenschaftlich würdigen zu können.

Der Quietismus.

Daß es an dem Streben nach den höchsten Höhen des sittlich-religiösen Lebens auch damals in der katholischen Kirche nicht fehlte, dafür bieten die gleichzeitigen quietistischen Streitigkeiten den vollen Beweis. Der Begründer des eigentlichen Quietismus, der eine Vorstufe in der Mystik der nachtridentinischen Zeit hatte (oben S. 330), ist der Spanier Michael Molinos († 1696), der in seinem „Geistlichen Wegweiser“ (1675) lehrte, die höchste christliche Vollkommenheit bestehe in einer so absoluten Passivität Gott gegenüber, daß die menschliche Seele sogar auf das Verlangen nach Tugend, Vollkommenheit und Seligkeit verzichte. Aus dieser Schrift wurden jedoch 68 Sätze von Innocenz XI. (1687) verurteilt und damit ihren hypermystischen Tendenzen eine Grenze gesetzt. Auch in Frankreich wurde der Quietismus in eigenartiger Weise durch den Barnabiten Lacombe († 1699) und die Witwe de la Mothe Guyon († 1717) vertreten, die den Satz aufstellten, die reine Liebe zu Gott schließe, nicht bloß als einzelner Akt, sondern als Zustand, jegliche Rücksicht auf Lohn oder Strafe aus: ein Gegensatz zu dem herrschenden Zeitgeiste, wie er wohl nicht schärfer

auftreten konnte. Die Bischofskonferenz von Issy (1694–95) stellte demgegenüber die Grundsätze der echten Mystik in 34 Artikeln fest. Die Angelegenheit führte aber noch zu einem Konflikt zwischen dem edlen Erzbischof von Cambray Fénelon, unter dessen Leitung die Frau Guyon sich gestellt hatte, und Bossuet, der, realistischer veranlagt als sein Kollege, den gefährlichen Charakter der Forderung gänzlicher Selbstlosigkeit als Bedingung der vollkommenen Gottesliebe erkannte. Fénelon rief die Entscheidung Roms über sein Buch „Explication des maximes des saints sur la vie intérieure" (1697) selbst hervor. Sie erfolgte durch die Zensurierung von 23 Sätzen desselben in dem Breve von Innocenz XI. vom 12. März 1699. Selbstverständlich nahmen an diesen Streitigkeiten nur religiös besonders tief veranlagte Naturen größeres Interesse.

Die theologische Wissenschaft. Die Pflege der historischen Theologie in Frankreich.

5. Der Aufschwung der nachtridentinischen Zeit erhielt sich am längsten auf dem letzten kirchlichen Arbeitsfeld, dem wir unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben, nämlich auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft. Wenn man aber näher zusieht, so stellt sich bald heraus, daß dies in erster Linie für die historische Theologie gilt, deren intensive Pflege durch katholische Theologen in einem erfreulichen Gegensatze steht zu der gleichzeitigen lutherischen Scholastik. Unsterbliche Verdienste erwarb sich vor allem die Benediktinerkongregation der Mauriner in Frankreich um die wissenschaftliche Kirchengeschichte von der Mitte des 17. an bis in die letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts, und zwar in einer dreifachen Richtung, durch die Begründung der wichtigsten historischen Hilfswissenschaften (lateinische und griechische Palaeographie, Diplomatik, Sphragistik, Chronologie), durch die Veranstaltung ausgezeichneter Ausgaben der bedeutendsten Kirchenväter (Origenes, Athanasius, Basilius d. Gr., Johannes Chrysostomus, Augustinus), durch die Veröffentlichung und teilweise Bearbeitung eines massenhaften historischen Quellenmaterials. Von den Namen ihrer Mitglieder, Lukas d'Achéry († 1685), der seine wissenschaftliche Geistesrichtung der Kongregation einflößte, Mabillon († 1707), Montfaucon († 1741), Ruinart († 1709), Martène († 1739), Massuet († 1716), Touttée († 1718), Martianay († 1717), Julius Garnier († 1725), le Nourry († 1724), Coustant († 1721), de la Rue († 1739), P. Sabatier († 1742), Dantine († 1746), Toustain († 1754), Maranus († 1762), Durand († 1773), Tassin († 1777), Clémencet († 1778) bedeutet ein jeder eine Zierde der historischen Theologie, und mehrere derselben bezeichnen wissenschaftliche Größen ersten Ranges. An der kirchenhistorischen Forschung im weitesten Sinne des Wortes beteiligte sich aber zu gleicher Zeit in Frankreich eine glänzende Reihe von anderen Gelehrten, Benediktiner anderer Kongregationen (Dionys. Sanmarthanus † 1725 und Genossen, R. Ceillier † 1761), Dominikaner (Fr. Combefis † 1679, J. Quetif † 1698 und J. Echard † 1724, die Literarhistoriker ihres Ordens, Natalis Alexander † 1724), Franziskaner (A. Pagi † 1699, der Kritiker des Baronius, Petr. Helyot † 1716), Oratorianer (Joh. Morinus † 1659, Karl Lecointe † 1681),

Jesuiten (Ph. Labbe 1667, Petr. Possinus † 1686, Johannes Garnier † 1681, Joh. Hardouin † 1729), Weltgeistliche (Joh. Aubert † 1650, Ph. Despont, der Veranstalter der Maxima bibliotheca veterum Patrum von Lyon 1677 ff., Johannes von Launoi † 1678, Le Nain de Tillemont † 1698, Ellies Dupin † 1719, Claude Fleury † 1723), ja sogar Laien (Henri de Valois † 1676, J. B. Cotelier † 1686, C. du Fresne du Cange † 1688, Steph. Baluze † 1718). Die Arbeiten aller dieser Gelehrten sind viel zu zahlreich, um hier namhaft gemacht zu werden; die meisten derselben haben ihren Wert bis in die Gegenwart nicht verloren.

in anderen Ländern.

Die historische Theologie fand auch in den übrigen katholischen Ländern eine eifrige Pflege, besonders in Italien, wo die großen Quellensammlungen von Ferd. Ughelli (1670), L. A. Zaccagni († 1712), L. Muratori († 1750), J. D. Mansi († 1769), C. Cocquelines († 1758), A. Gallandi († 1779), Joh. Lami († 1770) entstanden, wo L. Allatius († 1669) die byzantinische, die drei Maroniten Assemani (Joseph Simon † 1768, Joseph Aloysius † 1782 und Stephanus Evodius † 1782) die syrische, die Mechitaristen (oben S. 360) die armenische theologische Literatur dem Abendlande erschlossen und der Konvertit L. Holste († 1661) die erste Sammlung von Mönchsregeln veranstaltete. Italien stellte außerdem eine Reihe von Gelehrten, deren Arbeiten sich auf alle Disziplinen der Kirchengeschichte und ihre Quellen, besonders die monumentalen, erstreckten. Genannt seien nur die hervorragendsten: H. Noris († 1704), B. Bacchini († 1721), Aug. M. Quirini († 1775), D. Passionei († 1761), Fr. Scipio Maffei († 1755), A. Fr. Orsi († 1761), die Brüder Ballerini (Petrus † 1769 und Hieronymus † 1781), D. Vallarsi († 1771), A. S. Mazochi († 1771), J. Bottari († 1775), J. A. Mingarelli († 1793), Th. M. Mamachi († 1792), A. Fumagalli († 1804), St. Ant. Morcelli († 1822). Hinter Italien tritt Spanien, das Land der Nachscholastik, sehr zurück; es ist nur durch Jos. Saenz d'Aguirre († 1699) vertreten, der die Akten der Nationalkonzilien sammelte, und H. Florez († 1773), der die ersten 29 Bände der „España sagrada“ schrieb, die von Em. Risco von 1774–1801 bis zum 42. Band weitergeführt wurde. Nach längerer Unterbrechung wurde die Publikation von Quellen zur spanischen Kirchengeschichte von dem Erzbischof Fr. A. de Lorenzana von Toledo († 1804) und dem Jesuiten F. Arevalo († 1824) wieder aufgenommen. In Deutschland entstanden auch große kirchenhistorische Sammelwerke, denen G. Buzlin († 1681), Fr. Schannat († 1739), die Brüder Bernhard († 1736) und Hieronymus Pez († 1762), J. Hartzheim († 1763), M. Hansiz († 1766) ihre Kräfte widmeten. In Belgien endlich wurden die „Acta Sanctorum“ durch eine Reihe von Bollandisten, unter denen C. Janning († 1723), Petrus van den Bosche († 1736), J. B. du Sollier († 1740), G. Cuypers († 1741), Joh. Stiltinck († 1762), C. Suyskens († 1771) hervorragen, in regelmäßiger Folge bis zum 5. Oktoberband fortgeführt, nach dessen Erscheinen (1786) das große Unternehmen bis zum Jahre 1853 unterbrochen wurde.

Andere theologische Disziplinen.

Bei einer so ausgesprochenen Vorliebe für die historische Theologie mußte die Beschäftigung mit den übrigen theologischen Disziplinen schon aus äußeren Gründen in den Hintergrund treten. Was auf den Gebieten der Dogmatik, der Exegese, des Kirchenrechtes und der Aszetik geleistet wurde, entfällt in erster Linie auf Frankreich und Italien, nachdem die Reihe der großen Nachscholastiker Spaniens mit Johannes de Lugo († 1660) einen würdigen Abschluß gefunden hatte. Frankreichs Haupttheologen waren die wiederholt erwähnten Bischöfe Bossuet und Fénelon, besonders der erstere, der in seinen zahlreichen Schriften ein universelles theologisches Interesse an den Tag legte. Trotz der großen Anzahl von Dogmatikern und Polemikern sind nur einige unter ihnen, wie L. Thomassin († 1695) und Hon. Tournely († 1729) in Frankreich, C. R. Billuart († 1757) in Belgien und B. M. de Rubeis († 1775) in Italien hervorzuheben. Den ersten Rang unter den Exegeten nimmt Richard Simon († 1712) als Begründer der Bibelkritik ein, neben dem der Oratorianer B. Lami († 1715), der Jesuit J. R. Tournemine († 1739) und der Benediktiner Dom A. Calmet († 1757) sich einen Namen als Exegeten machten. Von den Maurinern ist besonders P. Sabatier zu nennen, dessen Werk über die altlateinischen Bibelübersetzungen bis zur Gegenwart nicht überholt ist. Die hervorragendsten Kanonisten waren Pr. Fagnani († 1678), A. Reiffenstuel († 1703), Fr. Schmaltzgrueber († 1735) und der Kardinal Lambertini (Benedikt XIV.). Zu den großen Vertretern der Kanzelberedsamkeit in Frankreich (s. oben S. 361) ist auch der Jesuit L. Bourdaloue († 1704) zu zählen, der 34 Jahre lang in Paris predigte und sehr oft Ludwig XIV. unter seinen Zuhörern sah. Nichts illustriert den kulturellen Abstand zwischen dem Frankreich Ludwigs XIV. und dem gleichzeitigen katholischen Deutschland greller als der Vergleich zwischen den französischen Kanzelrednern und den volkstümlichen Predigern Martin von Cochem († 1712) am Rhein und Abraham a Sancta Clara († 1709) an der Donau.

Reaktion gegen die Scholastik.

In Deutschland machte sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ein schärferer Gegensatz zur Nachscholastik geltend, dessen Hauptträger die Benediktiner in Süddeutschland mit der Universität Salzburg als Mittelpunkt waren. Die Frage, wie sie zu ersetzen sei, wurde aber sehr verschiedenartig beantwortet und führte zu Reformen der theologischen Studien in Salzburg (1741) und bald darauf in Wien unter Maria Theresia. Relativ das Beste leistete der Abt von Braunau, St. Rautenstrauch († 1785), dessen theologischer Lehrplan in den österreichischen Erblanden 1775 eingeführt wurde. An den einzelnen sehr lehrreichen methodologischen Verhandlungen über die philosophischen und theologischen Studien beteiligten sich viele Theologen, besonders der regulierte Chorherr Eusebius Amort († 1775) und der Hauptvertreter der historischen Theologie in Deutschland, der Fürstabt von St. Blasien, Martin Gerbert, dessen schon oben (S. 359) Erwähnung getan wurde. Sie leiden aber alle an der Unsicherheit, die sich aus der Meinung, es müsse die alte Philosophie und Theologie verlassen

werden, von selbst ergeben mußte. Dazu kam der Einfluß der Aufklärung, der freilich nicht ohne positive Resultate blieb; auf die österreichischen Aufklärungstheologen ist insbesondere die Einführung der Kirchengeschichte und der Pastoraltheologie als eigener Disziplinen in den theologischen Studienplan zurückzuführen. Von der Aufklärung gingen auch die Versuche aus, die Moraltheologie von dem Joche der Kasuistik, unter dem sie noch immer seufzte, zu befreien und wieder in seine systematische Lehrform zu bringen. Der edle J. M. Sailer, erst 1832 als Bischof von Regensburg gestorben, bemühte sich an der Wende des 18. Jahrhunderts um die einschlägigen Fragen, ohne jedoch damals zu einer befriedigenden Lösung kommen zu können.

Die Apologetik.

Mehr und mehr mußte aber noch ein weiteres, wichtiges Moment sich einstellen und die Lage der katholischen Theologie verschlechtern, nämlich das siegreiche Vordringen der neueren Philosophie in den führenden Gesellschaftskreisen. Die katholischen Theologen waren freilich nicht müßig geblieben beim Anblick des Ansturmes von antichristlichen und antireligiösen Ideen, welche die Auswüchse des neuen Geisteslebens in der von England kommenden Freimaurerei, in dem französischen Naturalismus und Materialismus und in der deutschen Aufklärungsphilosophie gezeitigt hatten. Die Versuche, diesen Ansturm zurückzuschlagen, hatten sogar zur Entstehung und ersten Entwicklung einer neuen theologischen Disziplin geführt, der christlichen Apologetik im heutigen Sinne des Wortes, die sich die Verteidigung der Grundlagen des Christentums zur Aufgabe setzte und gegen den Deismus, den Pantheismus Spinozas, den Skeptizismus von Bayle und besonders gegen den Voltairianismus richtete. Diese apologetischen Schriften erschienen zuerst in Frankreich bald nach der Mitte des 17. Jahrhunderts und wuchsen im Verlaufe des 18. Jahrhunderts zu einer großen Literatur an, die freilich geringen praktischen Erfolg hatte. Der Bischof D. Huet von Avranches († 1721), der Benediktiner Franz Lami († 1711), der Pariser Kanonikus N. S. Bergier († 1790) und der Jesuit Cl. H. Nonnotte († 1793) waren ihre namhaftesten Vertreter. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts traten auch in Deutschland und Italien Apologeten auf, von denen aber nur der Kardinal Gerdil († 1802) hervorgehoben zu werden verdient. Während nun alle katholischen Theologen in der Abweisung der extremen philosophischen Richtungen übereinstimmten, war ihre Stellung zu den Hauptvertretern der neueren Philosophie keine einheitliche. In Frankreich fand Descartes viele Anhänger; desgleichen Leibniz, Wolff und Kant in Deutschland. Die Kantsche Philosophie wurde an den theologischen Hochschulen von Salzburg, Würzburg, Mainz und Bonn gelehrt, während der Jesuit B. Stattler († 1797) sie an der Universität München bekämpfte. Eine seiner zahlreichen Schriften gegen Kant trägt den Titel: „Meine noch immer feste Überzeugung von dem vollen Ungrunde der Kantischen Philosophie und von dem aus ihrer Aufnahme in christlichen Schulen unfehlbar entstehenden äußersten Schaden der Moral und

Religion gegen zween neue Verteidiger ihrer Gründlichkeit und Unschuld“ (München 1789). Einen die neuen philosophischen Systeme beherrschenden Standpunkt hätte nur ein großer philosophischer Geist gewinnen können; ein solcher aber wurde der katholischen Kirche im 18. Jahrhundert nicht geschenkt. Man braucht nur den Kirchenlehrer des 18. Jahrhunderts, Alphons von Liguori, mit den Kirchenlehrern der früheren Jahrhunderte zu vergleichen und den unendlichen Abstand zwischen ihnen und ihrem Einfluß auf das Geistesleben ihrer Zeit auf sich wirken zu lassen, um diesen Mangel als die eigentliche Achillesferse der katholischen Theologie im 18. Jahrhundert zu empfinden.

III. Die französische Revolution und ihre kirchlichen Folgen. Als die schreckliche Frucht des siegreichen Laufes der antichristlichen Aufklärung, die mit dem alten Glauben auch die bisherigen Grundlagen der Gesellschaftsordnung unterminiert hatte, zugleich aber auch als die unausbleibliche Wirkung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse Frankreichs trat im Jahre 1789, dem Todesjahre des extremsten Vertreters des materialistischen Atheismus, P. H. Dietrich von Holbach, die große Katastrophe ein, die sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ankündigte: die französische Revolution, die den abenteuerlichen Versuch machte, das ganze Kulturleben des Landes nach den von ihr ersonnenen Normen neu einzurichten. Ihre Stärke lag in den Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die sie als die höchsten Lebensideale proklamierte; sie lag aber auch in der Schwäche des „ancien régime“, der sich durch seinen Absolutismus, seine sittliche Korruption und seine Unfähigkeit, der herrschenden Mißwirtschaft zu steuern und die notwendig gewordenen sozialen Reformen durchzuführen, das eigene Todesurteil gesprochen hatte. Im letzten Grunde war sie die Rachetat des dritten Standes, der die zwei höheren, Adel und Geistlichkeit, mit verblüffender Leichtigkeit aus dem Sattel hob. Ihre Schwäche war bedingt durch die plötzliche Loslösung von der Vergangenheit und das gewaltsame Brechen mit allen staatlichen und kirchlichen Überlieferungen; sie endigte daher in der Schreckensherrschaft und dem Militärdespotismus, den Napoleon I. aufrichtete. Ihre immense kulturelle Bedeutung liegt in erster Linie in der Begründung eines neuen Gesellschaftslebens, das allmählich in ganz Westeuropa zum Durchbruch kam; sie hatte aber auch bedeutsame Folgen für die katholische Kirche sowohl in Frankreich als in Deutschland.

Kirche und Revolution in Frankreich.

1. Auf kirchlichem Gebiete versuchte die Revolution zunächst eine neue Verfassung einzuführen, die als „Constitution civile du clergé“ im Sommer 1790 von der konstituierenden Versammlung geschaffen wurde und das Seitenstück zur neuen staatlichen Organisation darstellte. Die Grundzüge derselben waren folgende: Sie reduzierte die 134 Bistümer Frankreichs (inkl. Korsika) auf 83, der Zahl der neugebildeten Departements entsprechend, darunter zehn Erzbistümer. Sie verwirklichte sodann das Ideal des Galli-

kanismus durch den vollständigen Ausschluß der päpstlichen Autorität: die Wahl der Bischöfe sollte durch die politischen Wahlkörper der Departements geschehen und die gewählten Bischöfe durch den Metropoliten kanonisch instituiert werden. In jeder Diözese sollten die Pfarreien unter Mitwirkung der weltlichen Behörden neu gebildet und die neuen Pfarrer von den Wahlkörpern der Gemeinde gewählt und von dem Diözesanbischofe instituiert werden. Alle Kirchenstellen ohne Seelsorge wurden als aufgehoben erklärt. An Stelle der Domkapitel sollte der Rat des Bischofes in Zukunft aus dem Vorsteher des Diözesanseminars und aus den Vikaren bestehen, die er als der Pfarrer seiner Domkirche anzustellen hatte. Um den Erfolg dieser neuen kirchlichen Verfassung zu sichern, wurde von jedem Bischof und Pfarrer die Eidesleistung auf dieselbe wie überhaupt auf die neuen Staatsgesetze verlangt. Da jedoch zwei Drittel des Klerus, rund 46 000 Mitglieder desselben, den Eid verweigerten, so bestand die erste Folge der neuen Verfassung in der kirchlichen Spaltung der Geistlichkeit in zwei Lager, das der Geschworenen (*assermentés*) und das der Ungeschworenen (*insermentés*); dieselbe Spaltung wurde in das Volk getragen, dessen größerer Teil den Ungeschworenen zur Seite trat. Pius VI. säumte nicht mit der Verwerfung der Zivilkonstitution (13. April 1791), mit der Suspension der geschworenen Geistlichen und mit der Nichtigkeitserklärung der Neuwahlen und Neubesetzungen. Die gesetzgebende Nationalversammlung, die im Herbst 1791 auf die konstituierende folgte, griff zu Gewaltmaßregeln, um den Widerstand im Klerus zu brechen, insbesondere zur Strafe der Verbannung der ungeschworenen Geistlichen, die Tausende von ihnen der Eidesleistung vorzogen. Als mit der Herrschaft des „Berges“ im Nationalkonvent der revolutionäre Taumel seinen Höhepunkt erreichte, wurde nach dem Königtum (1792) auch das Christentum offiziell beseitigt und an seine Stelle der Kult der Vernunft gesetzt, die in der Gestalt einer Dirne in der Kathedrale von Paris auf den Altar erhoben wurde, nachdem der christliche Kalender und mit ihm der Sonntag durch den Dekadentag, die christlichen Festtage durch national-republikanische ersetzt worden waren (22. Nov. 1793). Robespierre hielt es indes für notwendig, im Frühjahr 1794 durch den Nationalkonvent das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele dekretieren zu lassen und einen entsprechenden nationalen Kult mit 39 Festen einzurichten. Vom 30. Mai 1795 an machte sich eine weitere Reaktion geltend, indem der christliche Kultus in den Kirchen wieder zugelassen wurde. Das Direktorium (1795 bis 1799) blieb indes dem Christentum feindlich gesinnt und unterstützte die deistische Sekte der Theophilanthropen, die einen eigenen Gottesdienst hatte, bis Napoleon es stürzte und am 9. November 1799 als erster Konsul die Zügel der Regierung in die Hand nahm.

Die Revolutionsmänner hatten mit ihrer Kirchenpolitik und ihren Ersatzversuchen für das Christentum ein volles Fiasko erlitten; sie hatten aber zugleich dem religiös-kirchlichen Leben so tiefe Wunden geschlagen,

daß es sich seit jenen Tagen nicht mehr davon erholen konnte. Die materielle Grundlage der Kirche war zerstört; die Kirchenzehnten waren schon im August 1789 abgeschafft und bald darauf alle Kirchengüter auf Antrag des Bischofs Talleyrand von Autun der Nation zur Verfügung gestellt worden (2. November 1790), um der Finanznot des Staates aufzuhelfen. Die im Säkularisationsdekret enthaltene Zusage einer entsprechenden Entschädigung für die Kosten des Kultus und den Unterhalt seiner Diener wurde nur einige Jahre gehalten und 1795 ganz zurückgenommen. In zwei Etappen (1790 und 1792) war die Aufhebung aller Orden und Kongregationen erfolgt. Nahezu zweitausend Kirchen lagen in Trümmern. Die Zivilkonstitution und die Aufhebung des Zölibatsgesetzes hatten die klerikale Disziplin schwer geschädigt. Die gegensätzliche Stellung zu derselben im Klerus wirkte ungünstig auf das religiöse Volksleben ein, das schon vorher auf ein tiefes Niveau herabgesunken war; noch mehr tat es die Ehegesetzgebung, welche nur eine Zivilehe kannte und die Ehescheidung erlaubte. Auch die äußere Lage des Papsttums war in starke Mitleidenschaft gezogen worden. Auf die Entziehung der päpstlichen Besitzungen in Frankreich (Avignon und Venaissin 1791) folgte die Verkleinerung des Kirchenstaates um die Legationen Ferrara, Bologna und Ravenna (1797) und bald darauf die Proklamierung der Republik in Rom (1798) und die Gefangennahme Pius' VI., der nach Valence gebracht wurde, wo er am 29. August 1799 starb.

Das Konkordat von 1801.

Das Jahr 1800 brachte eine wesentliche Besserung der kirchlichen Lage, als Napoleon nach der Schlacht von Marengo, bewogen durch die Einsicht der Notwendigkeit des religiösen Friedens als „Mittels der öffentlichen Ordnung in den Beziehungen der Regierung zu den Bürgern, der sozialen Einigkeit in den Beziehungen der Bürger untereinander, der politischen Weisheit in den äußeren Beziehungen Frankreichs zu den anderen Völkern" Verhandlungen mit dem neuen Papste, Pius VII. (1800–1823), anknüpfte, um die kirchlichen Verhältnisse in Frankreich neu zu regeln. Diese Verhandlungen führten trotz großer Schwierigkeiten dank dem diplomatischen Geschicke des Kardinals Consalvi zu dem Konkordate vom 15. Juli 1801, das vom Papste durch die Bulle „*Ecclesia Christi*" vom 15. August 1801 bestätigt, und von Napoleon am Ostertage des folgenden Jahres (8. April 1802) unter großen Feierlichkeiten in Notre Dame zu Paris publiziert wurde. Seine 17 Artikel bedeuteten aber nicht die Wiederherstellung der alten Ordnung, sondern die Einführung einer neuen, die den durch die Revolution geschaffenen Verhältnissen möglichst Rechnung trug. Infolgedessen erklärte der Papst darin den Verzicht auf alle Kirchengüter, während die Republik sich zu einer angemessenen Besoldung (*traitement convenable*) der Bischöfe und Pfarrer verpflichtete. Die katholische Religion wurde nicht mehr als Staatsreligion in ihre alte privilegierte Stellung erhoben, sondern nur als die Religion der großen Mehrheit der französischen Bürger erklärt und ihr freier und öffentlicher Gottesdienst zugesichert, jedoch unter Be-

obachtung der polizeilichen Vorschriften, welche die Regierung im Interesse der öffentlichen Ruhe für nötig halte. Damit blieb die Gewissens- und Religionsfreiheit in Kraft, die in der Erklärung der Menschenrechte zu Beginn der Revolution proklamiert worden war. Von einer Wiederherstellung der aufgehobenen Orden und Kongregationen war keine Rede. An die Stelle der alten Bistümer sollte eine neue Zirkumskription der französischen Diözesen treten, deren Inhaber durch den ersten Konsul ernannt und von dem Papste die kanonische Institution erhalten würden. Derselbe Besetzungsmodus sollte bei den zukünftigen Erledigungen stattfinden. Jeder Bischof bekam die Auflage, im Einvernehmen mit den staatlichen Behörden eine neue Umschreibung der Pfarreien vorzunehmen, und das Recht die Pfarrer zu ernennen; ihre Wahl könne aber nur auf der Regierung genehme Personen fallen. Jeder Bischof könne ein Domkapitel und ein Seminar in seiner Diözese errichten; die Regierung verpflichtete sich aber nicht zur Dotierung derselben. Alle Dom- und Pfarrkirchen, die übrigen Kirchen, soweit sie nicht veräußert waren, wurden den Bischöfen zur Verfügung gestellt. Das Konkordat enthielt außerdem den Wortlaut des Eides der Treue, den jeder Bischof vor dem Antritt seines Amtes vor dem ersten Konsul und die Geistlichen zweiter Ordnung vor den von der Regierung bezeichneten Zivilbeamten ablegen sollten, sowie die Gebetsformel am Schlusse des Gottesdienstes für die Republik und die Konsuln. Die zwei letzten Artikel erkannten dem ersten Konsul die Rechte und Prärogativen der früheren Regierung beim Heiligen Stuhl zu und sahen für den Fall, daß ein Nachfolger des ersten Konsuls nicht katholisch sein sollte, eine neue Konvention in bezug auf diese Rechte und Prärogativen sowie die Ernennung der Bischöfe vor. Mit dem Konkordate ließ Napoleon gleichzeitig die „Articles organiques" von sich aus publizieren, deren Inhalt zu weitläufig ist, um hier Platz zu finden. Es genügt die Bemerkung, daß sie vom Geiste des Gallikanismus beherrscht waren, was ja die Verpflichtung der Seminarprofessoren auf die vier Artikel der Generalversammlung von 1682 klar beweist (art. 24). Die wichtigsten Bestimmungen unterwarfen die Erlasse des Papstes, der päpstlichen Legaten und auswärtigen Konzilien dem Placet, verboten die Abhaltung von Synoden ohne ausdrückliche Erlaubnis der Regierung, hoben alle kirchlichen Institute auf außer den Domkapiteln und den Seminarien, die im Konkordat gesichert waren, regelten die Appellation an das staatliche Gericht gegen kirchliche Entscheidungen usw. Hier wurde auch der Unterschied zwischen den eigentlichen Pfarrern und den Succursalisten oder Desservants festgestellt, dessen innerstes Motiv ein finanzielles war. Manche Artikel sind Musterleistungen kleinlichen Polizeigeistes, wie z. B. die Vorschrift, daß die Bischöfe jedes Jahr die Namen der Studierenden in ihren Seminarien dem Staatsrat einschicken sollten, daß sie niemanden ordinieren durften, der nicht 25 Jahre alt sei und nicht wenigstens ein Jahreseinkommen von 300 Franken aus seinem Eigentum nachweisen könne u. dgl. m. Trotzdem darf

die Bedeutung des Friedenswerkes nicht unterschätzt werden; es rettete die Kirche Frankreichs vor einem vollständigen Untergang und gab ihr eine gesetzliche Grundlage zurück, die freilich in manchen Punkten von der alten Ausnahmestellung stark abwich, aber die einzige darstellte, die unter den neuen Verhältnissen praktisch durchgeführt werden konnte.

Napoleon und Pius VII.

Das Konkordat brachte aber nicht den Frieden zwischen den beiden Kontrahenten. Napoleon und Pius VII. gaben vielmehr jahrelang das seltsame Schauspiel eines Zweikampfes zwischen dem Kaiser, dessen Macht immer höher stieg und in den Jahren 1810—12 ihren Höhepunkt erreichte, und dem schwachen Papste, der vom 6. Juli 1809 an des Kaisers Gefangener war und trotz aller Bemühungen doch nicht zum Werkzeug der kaiserlichen Politik herabgewürdigt werden konnte. Der französische Klerus, der während der Revolution in seiner großen Mehrheit einen heroischen Starkmut an den Tag gelegt hatte, stand in diesem Kampfe nicht auf der Seite des Papstes. Die Nationalsynode von Paris im Jahre 1811 willfahrte vielmehr dem Wunsche des Kaisers, indem sie nach anfänglichem Widerstreben das Recht der kanonischen Institution der Bischöfe, falls der Papst sie nach sechs Monaten nicht vollzogen hätte, dem Metropoliten bzw. dem ältesten Bischof der betreffenden Kirchenprovinz zuerkannte. Der Papst gab sogar seine Zustimmung dazu, jedoch unter der Bedingung, daß die Institution in seinem Namen geschehe. Vor dem Antritte des russischen Feldzuges ließ Napoleon den Papst von Savona nach Fontainebleau bringen, wo er Anfang 1813 mit neuen sehr weitgehenden Forderungen an denselben herantrat. Es gelang ihm, den gebrochenen Greis zur Unterschrift der Präliminarien zu einem neuen Konkordate zu bewegen, die dem Kaiser das Nominationsrecht zu allen Bistümern Frankreichs in seinem damaligen Umfang und Italiens zugestand, mit Ausnahme der sechs suburbikarischen Bistümer und weiterer zehn, die Regelung der päpstlichen Konfirmationsrechte durch das soeben erwähnte Nationalkonzil anerkannte und bestimmte, daß der Papst mit einem Einkommen von zwei Millionen Franken seinen Sitz in Frankreich oder Italien nehmen würde (25. Januar 1813). Als jedoch die Mehrheit des Kardinalskollegiums, das sich nun wieder um den Papst versammeln konnte, diese Zugeständnisse mißbilligte, widerrief sie Pius am 24. März 1813, obgleich Napoleon die Präliminarartikel schon als neues Konkordat publiziert hatte. Der das Jahr darauf erfolgte Sturz Napoleons und die Rückkehr der Bourbonen machten dem Kampfe zwischen Kaiser und Papst ein Ende. Der schwache Papst blieb der endliche Sieger; am 10. März 1814 mußte Napoleon seine Freilassung aus Savona verfügen und am 24. Mai zog er unter allgemeinem Jubel wieder in Rom ein.

Die Nachwirkungen der französischen Revolution auf die kirchlichen Verhältnisse Deutschlands.

2. Die französische Revolution und das Waffenglück Napoleons, die eine vollständige politische Umgestaltung Deutschlands zur Folge hatten, mußten auch die katholische Kirche in Deutschland in Mitleidenschaft ziehen. Das war zunächst der Fall in der Rheinpfalz und dem linksrheinischen Deutschland, die durch den Frieden von Lüneville (9. Februar 1801)

definitiv an Frankreich abgetreten wurden. Ein erstes Säkularisationsdekret wurde am 9. Juni 1802 für die vier rheinischen Departements publiziert, das im wesentlichen die kirchlichen Zerstörungen der Revolution und die Hauptbestimmungen der organischen Artikel auf die neugewonnenen Länder ausdehnte. Demgemäß wurden die Mönchsorden und die klösterlichen Kongregationen, mit Ausnahme derjenigen, die sich dem Unterricht und der Krankenpflege widmeten, die kirchlichen Titel und Anstalten mit Ausnahme der Bistümer, Pfarreien, Domkapitel und Seminarien aufgehoben. Alle Güter irgendwelcher Art, die entweder den aufgehobenen Orden, Kongregationen, kirchlichen Titeln und Anstalten, oder den Bistümern, Pfarreien, Domkapiteln und Seminarien zugehörten, wurden „unter die Hand der Nation gestellt", und nur die Häuser der Pfarrer, Domherren und Bischöfe nebst den dazu gehörigen Gärten, sowie die notwendigen Kirchen im Besitze ihrer bisherigen Inhaber belassen. Doch wurden zwei Jahre später die noch nicht veräußerten Fabrik- und Pfarrgüter zurückgegeben. Es versteht sich von selbst, daß in den linksrheinischen Teilen Deutschlands, die seit 1794 im faktischen Besitze der Franzosen sich befanden, das kirchliche Leben durch die Einführung des republikanischen Kalenders mit seinen Festen und durch andere Maßregeln schwer geschädigt worden war.

Der Friede von Lüneville enthielt aber noch eine weittragendere Bestimmung in seinem Artikel III, wonach die erblichen Fürsten für die auf dem linken Rheinufer verlorenen Güter eine Entschädigung im rechtsrheinischen Reichsgebiete erhalten sollten. Die hauptbeteiligten Fürstenhäuser waren Preußen, Bayern, Baden, Württemberg, Nassau, Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt. Durch das Drängen derselben kam am 25. Februar 1803 zu Regensburg der Reichsdeputationshauptschluß zustande, der den in Paris aufgestellten Verteilungsplan mit geringen Änderungen zum Reichsgesetz erhob. Die Grenzen des Lüneviller Artikels wurden aber weit überschritten; denn man begnügte sich nicht damit, den erblichen Fürsten eine ihren Verlusten entsprechende Entschädigung zu geben, sondern säkularisierte sämtliche Territorien, die sich in den Händen geistlicher Fürsten und reichsunmittelbarer Äbte befanden, mit Ausnahme von zweien, dem Deutschordensgebiet und dem reduzierten Hochstifte Regensburg, das der Erzbischof von Mainz Karl Theodor von Dalberg an Stelle des Erzstiftes Mainz aus persönlichen Gründen erhielt. Auf diese Weise wurde der Gedanke einer vollen Säkularisation der geistlichen Territorien verwirklicht, der schon früher in Deutschland, besonders durch Friedrich II. von Preußen vertreten worden war. Der Reichsdeputationshauptschluß ging aber noch weiter durch die zwei Bestimmungen, wodurch „alle Güter der Domkapitel und ihrer Dignitarien den Domänen der Bischöfe einverleibt und mit den Bistümern auf die Fürsten übergehen" sollten, denen diese zugewiesen wurden, und außerdem „alle Güter der fundierten Stifter, Abteien und Klöster, in den alten sowohl als in den neuen Besitzungen,

katholischer sowohl als Augsburgischer Konfessionsverwandten, mittelbarer sowohl als unmittelbarer, der freien und vollen Disposition der respektiven Landesherren sowohl zum Behufe des Aufwandes für Gottesdienst und Unterricht und andere gemeinnützige Anstalten als zur Erleichterung ihrer Finanzen überlassen" wurden. Von diesen Befugnissen machte nur der Kaiser Franz II. keinen Gebrauch und begnügte sich mit der Einverleibung der Fürstbistümer Brixen und Trient in seine Erblande.

Da die Revolutionszeit vorüber war und Napoleon kein Interesse daran hatte, wurden die inneren Lebensgebiete der katholischen Kirche auf dem rechten Rheinufer von dem Regensburger Reichsrezesse nicht berührt; dieser stellte vielmehr den Grundsatz auf, es solle „die bisherige Religionsübung eines jeden Landes gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein". Der materielle Verlust, der sie traf, war aber ein schwerer Schlag; denn er bestand aus den drei geistlichen Kurfürstentümern Trier, Mainz und Köln, aus 22 geistlichen Territorien (Augsburg, Bamberg, Basel, Brixen, Chur, Eichstätt, Freising, Fulda, Hildesheim, Konstanz, Korvei, Lüttich, Münster, Osnabrück, Paderborn, Passau, Salzburg, Speyer, Straßburg, Trient, Worms und Würzburg), denen Regensburg bald nachfolgte, aus rund 80 reichsunmittelbaren Abteien und mittelbaren Stiftern und mehr als 200 Klöstern. Das bedeutete aber die Entziehung von reichen realen Machtmitteln, die zur Entfaltung eines blühenden kirchlichen Lebens vielfach beitragen können, wenn sie auch nicht imstande sind, ein solches zu begründen. Da überdies die meisten katholischen Besitzungen in die Hände protestantischer Fürsten gelangten, so muß auch das bedeutende politische Übergewicht, das der Protestantismus im Verlaufe des 19. Jahrhunderts in Deutschland gewann, in ursächliche Beziehung zur großen Säkularisation gebracht werden. Die jährlichen Einkünfte aus den eingezogenen Kirchengütern sind auf etwas mehr als 21 Millionen Gulden berechnet worden. Diese ungeheure Summe floß allerdings nicht ständig in die Kassen der neuen Besitzer; denn bei der Ausführung der Säkularisation ging viel materielles Gut unrettbar verloren, ganz abgesehen von dem Verluste an Bibliotheks- und Kunstschätzen und anderen geistigen Gütern, der noch mit jeder Säkularisation verbunden war. Die Ausführung der letzten Säkularisation von Kirchengütern insbesondere bildet wahrlich kein Ruhmesblatt der deutschen Geschichte!

Trotz der Verwahrung des Reichsdeputationshauptschlusses gegen die Kränkung der Religionsübung mußte die Säkularisation im Bunde mit den politischen Umwälzungen das katholische Kirchenleben während der Napoleonischen Ära in hohem Maße schädigen, einmal durch die Zerrüttung der Diözesanverwaltung, sodann durch den Untergang vieler katholischen Unterrichtsanstalten, am meisten aber durch das Staatskirchentum, an dessen Ausbildung die neuen protestantischen Herren katholischer Territorien und die katholischen Fürstenhäuser, insbesondere Bayern, gleichmäßig beteiligt waren, und das sich in einer Reihe von Organisations-,

Konstitutions- und Religionsedikten offenbarte, die sich mit kirchlichen Angelegenheiten beschäftigten (Kultus, Unterricht, Ehegesetzgebung), als gehörten sie zur ureigensten Domäne der Staatsgewalt. Der Gedanke an ein Reichskonkordat, den Kaiser Franz II. und Pius VII. einen Augenblick vertraten, wurde durch die Auflösung des alten Reiches gegenstandslos (1806); Verhandlungen mit Bayern und Württemberg zerschlugen sich, und der Abschluß eines Konkordates mit dem Rheinbund wurde durch die Gefangenschaft des Papstes vereitelt. Erst nach dem Sturze Napoleons konnte an eine feste Regelung der kirchlichen wie der politischen Verhältnisse gedacht werden. Der Wiener Kongreß (1. November 1814 bis 19. Juni 1815), der die politischen Angelegenheiten regelte, lehnte die Forderung des Papstes auf Wiederherstellung der geistlichen Fürstentümer und auf Rückgabe der Kirchen- und Klostergüter ab. Abgelehnt wurde aber auch der Antrag des Generalvikars von Konstanz, Freiherrn von Wessenberg, auf Gründung einer deutsch-katholischen Nationalkirche mit einem Primas an der Spitze, sowie der Antrag auf Errichtung einer einheitlichen Verfassung der katholischen Kirche unter der Garantie des Deutschen Bundes. In die Deutschen Bundesakte fand nur die Bestimmung Aufnahme, daß die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien in den Ländern und Gebieten des Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen könne (Art. 16). Außerdem besagte der Artikel 7, in Religionsangelegenheiten gleichwie in anderen wichtigen Punkten könne ein Beschluß weder in der engeren Bundesversammlung noch in pleno durch Stimmenmehrheit gefaßt werden. Die erneute Ablehnung des Antrages von Wessenberg sowie der Forderung eines Gesamtkonkordates durch Consalvi auf der Frankfurter Bundesversammlung des Jahres 1816 wies auf Spezialkonkordate als den einzigen Weg zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse. Der Abschluß derselben sollte die religiös-kirchliche Restauration des 19. Jahrhunderts in Deutschland einleiten.

C. Das neunzehnte Jahrhundert.

Das religiös-kirchliche Erbe, das die Zeit von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Ende der Napoleonischen Ära der katholischen Kirche hinterließ, war nicht reich! Die jüngsten gesellschaftlichen und staatlichen Umwälzungen hatten überdies die alten Privilegien des Klerus beseitigt. Das Papsttum hatte durch seine Verdemütigungen unter Napoleon jede kirchenpolitische Macht verloren und sich mit einem Proteste gegen alles, was auf dem Wiener Kongreß zum Nachteile der Rechte und Interessen der katholischen Kirche in Deutschland sowie des Apostolischen Stuhles selbst entweder verfügt oder unverändert gelassen worden war, begnügen müssen (14. Juni 1815). Auch seine innerkirchliche Stellung war durch die Bestrebungen des kirchlichen Partikularismus schwer erschüttert worden. Durch die französische Revolution und die Säkularisationen in

Deutschland waren fast alle Kirchengüter verloren gegangen und die geistlichen Fürstentümer in andere Hände gelangt. Das Staatskirchentum lastete schwer auf der innerkirchlichen Verwaltung. Orden und Klöster waren zum größten Teil aufgehoben. Die theologische Wissenschaft hatte fast keinen einzigen hervorragenden Namen mehr aufzuweisen. Das religiös-kirchliche Volksleben war unter der Einwirkung der Aufklärung, der Kriegszeiten, der Zerreißung der alten Diözesanverbände, der staatlichen Ehegesetzgebung, der interkonfessionellen Stimmung, auf ein tiefes Niveau gesunken.

Wer den Entwicklungsgang der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert verstehen und gerecht würdigen will, muß zunächst diese prekäre Lage derselben am Anfang des Jahrhunderts ins Auge fassen. Noch notwendiger ist es aber, die neuen Bedingungen zu beachten, welche die Kulturentwicklung des 19. Jahrhunderts selbst für die Lebensverhältnisse der katholischen Kirche schuf, um die Grenzen, die sie ihrer Wirksamkeit setzte, richtig bemessen zu können. Nun ist aber das 19. Jahrhundert unstreitig das komplizierteste aller Jahrhunderte, die das Abendland seit den Tagen der Völkerwanderung erlebt hat. In wachsender Entwicklung hat sein Kulturleben eine Weite und Breite gewonnen, die es für den einzelnen Beobachter unübersehbar gestalten und jeder Zurückführung auf eine einfache abstrakte Formel spotten. Die ausschlaggebenden Faktoren seines höheren Kulturlebens (die niederen Kulturgebiete können hier ausgeschaltet werden) lassen sich aber vielleicht doch auf folgende zurückführen. Charakteristisch für sein politisches Leben wurde die allmähliche Durchwirkung der von der französischen Revolution proklamierten Grundsätze der Demokratie, die das 19. Jahrhundert zum Zeitalter des Konstitutionalismus und Parlamentarismus in seinen verschiedenartigen Abstufungen stempeln. Für sein Geistesleben ist nicht die idealistische Philosophie des beginnenden Jahrhunderts maßgebend geworden, überhaupt keine bestimmte Weltanschauung zum Ausschlusse aller anderen, sondern die empirisch-positivistische und rational-naturalistische Geistesrichtung, die es zum Jahrhundert der Naturwissenschaften und der Geschichtswissenschaft haben werden lassen. Auf ethischem Gebiete machte sich das Streben nach der vollen Autonomie der Einzelpersönlichkeit immer stärker geltend und als notwendige Folge die Ablehnung des Autoritätsgedankens und die Abwehr gegen die autoritative Regelung des persönlichen Innenlebens. Das soziale Leben endlich stand im Zeichen der vollen Entfaltung des Nationalismus, der den Differenzierungsprozeß der abendländischen Völker zu einem gewissen Abschluß brachte und dem nationalen Empfinden, dem Bewußtsein, daß jede Nation spezifische Lebenskräfte und Existenzbedingungen besitze und ihren Platz im Völkerkonzerte beanspruchen dürfe, einen früher unbekannten Höhegrad verlieh. Es unterliegt keinem Zweifel, daß alle diese Faktoren dem religiösen Leben überhaupt ungünstig werden

mußten. Aller theoretischen Erörterungen zum Beweise dafür überhebt die Tatsache, daß das öffentliche Leben in allen abendländischen Staaten, unbekümmert um die katholische oder protestantische Konfession ihrer Bewohner, einen intensiv profanen Charakter angenommen hat. Auf die materielle Säkularisation folgte gleichsam die geistige, und diese entzog Religion und Kirche die beherrschende Stellung innerhalb des Gesellschaftslebens, deren sie sich noch im 18. Jahrhundert erfreut hatten. Am weitesten ist dieser Verweltlichungsprozeß in Frankreich gediehen, wo er durch die jüngst erfolgte Trennung zwischen Kirche und Staat zu dem Versuche geführt hat, Kirche und Religion aus dem Bereiche des öffentlichen Lebens überhaupt auszuscheiden. Den zweiten Beweis dafür bildet das Eindringen der antichristlichen und antireligiösen Aufklärung in die breitesten Volksschichten vermöge der Religions-, Gewissens-, Rede- und Preßfreiheit, die sich im Verlaufe des Jahrhunderts in allen Staaten durchsetzte. Der dritte aber liegt in der Entfaltung eines reichen Kulturlebens wesentlich profanen und diesseitigen Charakters, das sich die Beherrschung der Naturkräfte, die Befriedigung der realen Lebensbedürfnisse, die Steigerung des materiellen Wohlstandes und Vermehrung der materiellen Lebensgüter durch Handel und Industrie, die Vervollkommnung der Institutionen des Staatslebens, die Erforschung der sinnlich wahrnehmbaren Welt durch alle Arten empirischer Wissenschaft als Gesamtziel gesetzt hat, in dessen Dienst die weitaus größte Zahl der Arbeiter auf physischem wie auf geistigem Gebiete sich gestellt hat.

Diese Gesamtverhältnisse mußten sich aber besonders für die katholische Kirche ungünstig erweisen und haben tatsächlich zu einem Gegensatze zwischen ihr und der modernen Welt geführt, der, wie man auch über seine innere Tragweite denken mag, sie in die Unmöglichkeit versetzte, einen bestimmenden Einfluß auf die konkrete Gestaltung des Kulturlebens des 19. Jahrhunderts auszuüben. Dadurch wurde sie notwendigerweise in eine Defensivstellung gedrängt, von der ihre ganze Wirksamkeit ihre Hauptsignatur bekam. Dadurch wurde der Katholizismus zugleich zum Anwalt des Alten gegenüber dem Neuen, des Religiösen gegenüber der profanen Kultur, der kirchlichen Autorität gegenüber dem religiösen Individualismus, des dogmatischen Christentums gegenüber den subjektivistischen Anpassungen desselben an den modernen Zeitgeist. Diese Fülle von Gegensätzen besteht aber noch bis zum heutigen Tage und scheint eher im Wachsen begriffen zu sein als sich vermindern zu wollen. Im Unterschiede von den zwei älteren Stadien der Entwicklung der katholischen Kirche in der Neuzeit fehlt daher dem Historiker die wichtigste Vorbedingung zu einer sicheren Charakterisierung ihres jüngsten Zeitalters, der Abschluß desselben, wahrnehmbar an einem weithin sichtbaren Merkzeichen, als die sich der Westfälische Friede und die Französische Revolution darstellen. Ich wage es daher auch nicht, diesem letzten Kapitel eine Überschrift zu geben, die in prägnanter Form die charakteristischen Merk-

male der Zeit von 1815 bis zur Gegenwart ausdrücken würde. Dazu kommt der weitere Umstand, daß die reale Lage der katholischen Kirche in den einzelnen Staaten des Abendlandes sich so verschiedenartig gestaltete, daß jede Gesamtbezeichnung Gefahr läuft, einseitig oder geradezu irreführend zu werden. Endlich darf nicht vergessen werden, daß wir den kirchlichen Einzelereignissen des 19. Jahrhunderts noch viel zu nahe stehen, um die Gefahr einer subjektiven Betrachtungs- und Beurteilungsweise mit Sicherheit vermeiden zu können. Gleichwie der Alpenwanderer erst dann einen klaren Einblick gewinnt in das scheinbar verworrene System von Bergen und Tälern, wie er erst dann freier aufatmet und fröhlicher in Gottes wundersame Natur hineinblickt, wenn er einen Standpunkt gewonnen hat, der ihm einen Gesamtüberblick über die Naturherrlichkeiten gestattet, die zu seinen Füßen liegen, so wird es auch erst möglich sein, die kirchlichen Licht- und Schattenseiten des 19. Jahrhunderts richtig gegeneinander abzuwägen, wenn es einst in eine genügende Entfernung gerückt sein wird, um dem künftigen Kirchenhistoriker einen vollen Einblick in seine eigenartigen Bewegungen und Bestrebungen zu gewähren und ihn ein sicheres Urteil über seine bleibenden Leistungen und seine ephemeren Erscheinungen gewinnen zu lassen.

Der Katholik des angehenden zwanzigsten Jahrhunderts kann freilich auf manche Erscheinungen der jüngsten kirchlichen Vergangenheit zurückblicken, die geeignet sind, sein katholisches Bewußtsein zu heben und freudige Gefühle in ihm wachzurufen. Die soziale, geistige und sittliche Lage des Weltklerus hat sich in hocherfreulichem Maße gehoben. Das Ordensleben nahm einen Aufschwung, der nach den Zerstörungen des 18. Jahrhunderts nicht im entferntesten geahnt werden konnte. Viele Tausende von Söhnen und Töchtern katholischer Familien sind in alle Himmelsrichtungen hinausgezogen, um ihr Leben und Sterben in den Dienst der Verbreitung des christlichen Glaubens, besonders in Afrika, zu stellen. Das religiöse Volksleben steht höher als je zuvor, wenn es nicht nach äußeren und äußerlichen Erscheinungen, sondern nach inneren Kriterien gewürdigt wird. Wer zählt die Tausende von Kirchen und Gotteshäusern aller Art, die im Verlaufe des Jahrhunderts entweder dem Gottesdienste zurückgegeben oder neu aufgebaut worden sind? Auf dem Gebiete der werktätigen Nächstenliebe ist die katholische Kirche hinter den andern christlichen Konfessionen nicht zurückgeblieben und kann auf manche edle Stiftungen hinweisen, die ihr zueigen gehören und nur durch sie ins Leben gerufen werden konnten. Das Verhältnis zwischen den Angehörigen der christlichen Konfessionen in den kirchlich-gemischten Ländern hat sich gebessert, weil zwischen ihnen als Menschen und Staatsbürgern eine fruchtbare Mitarbeiterschaft ermöglicht wurde, im Staatsleben, auf den weltlichen Gebieten der Wissenschaft und der Kunst, unbeschadet ihrer verschiedenen religiös-kirchlichen Überzeugungen.

Wie vieles stellt sich aber bei diesem Rückblicke neben diese lichten Erscheinungen, von dem jeder ehrliche Katholik gestehen muß, daß es ihm nicht zur Freude und Erbauung gereiche! Oder kann z. B. im Ernste behauptet werden, daß die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in den fast rein katholischen Ländern sich in befriedigender Weise gestaltet hat? Ist es nicht vielmehr eine Tatsache, die selbst von kirchlich-autoritativer Seite mehr als einmal anerkannt wurde, daß die katholische Kirche in den religiös-gemischten Ländern sich in einem blühenderen Zustande befinde als in Frankreich, Italien, Spanien oder gar Portugal? Haben nicht begeisterte Söhne der katholischen Kirche öfters im Verlaufe des Jahrhunderts, besonders aber gegen Ende desselben auf die kulturelle Verarmung hinweisen müssen, die den Katholiken dort droht, wo sie kein inneres Verhältnis zu dem Geistes- und Gesellschaftsleben zu gewinnen vermögen, die das 19. Jahrhundert sein eigenes nennt? Wie viele von den Verlusten, welche die Katholiken in ihren eigenen Reihen zu beklagen hatten, sind nicht eher auf geistig-kulturelle, als auf religiös-kirchliche oder gar sittliche Ursachen zurückzuführen? Der offene Bruch Einzelner mit der katholischen Kirchenorganisation bedeutet übrigens nicht die beklagenswerteste Schattenseite des 19. Jahrhunderts, sondern der innere Abfall vom Katholizismus und seinen sowohl theoretischen als praktischen Grundmomenten, der sich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts eingestellt und einen viel weiteren Umfang angenommen hat, und zwar vornehmlich in den gebildeten katholischen Kreisen aller westeuropäischen Länder, als es bei oberflächlicher Betrachtung erscheinen mag. Hier liegt der dunkelste Schatten der jüngsten kirchlichen Vergangenheit und zugleich die größte religiöse Gefahr der nächsten Zukunft für die katholische Kirche!

Doch alle diese Licht- und Schattenseiten sind noch so wenig klar und scharf voneinander geschieden, daß sie sogar miteinander verwechselt werden können und wir es erleben, daß der eine als Schatten brandmarkt, was der andere als Licht verherrlicht. Zwei Hauptzüge ragen indes schon jetzt aus der Überfülle der verschiedenartigen kirchlichen Tatsachengruppen genügend hervor, um bei einem Gesamtüberblick als Direktionslinien dienen zu können: zuerst die religiös-kirchliche Restaurationsarbeit in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, sodann die allbeherrschende Stellung, die das Papsttum während der zweiten Hälfte erreichte, und der dadurch hergestellte kirchliche Zentralismus.

I. Die religiös-kirchlichen Restaurationsarbeiten. Die erste Aufgabe, die sich der katholischen Kirche nach den Wirren der Revolution und den Napoleonischen Umwälzungen förmlich aufdrängte, konnte keine andere sein als der Versuch, die äußere kirchliche Organisation neu zu regeln und das religiöse Leben aus den Niederungen herauszureißen, in die es während des 18. Jahrhunderts geraten war. Die Wahrnehmung dieser Aufgabe fiel zunächst demselben Papste zu, der die Unseligkeit

der jüngsten Vergangenheit in reichem Maße gekostet hatte und der noch fast ein Dezennium hindurch die Geschicke der Kirche zu leiten bekam. Eine der ersten Handlungen Pius' VII. nach seiner Befreiung und Rückkehr nach Rom und zugleich jene Maßnahme desselben, deren Tragweite sich auf die ganze katholische Kirche bezog und die höchste Bedeutung für die Zukunft erhielt, war die Wiederherstellung des Jesuitenordens durch das Breve „*Sollicitudo omnium*" vom 7. August 1814. Das Breve erinnerte an die früheren Maßnahmen des Papstes, wodurch der Orden für Rußland (1800) und das Königreich beider Sizilien (1804) bereits kirchlich anerkannt worden war, und berief sich auf die Bitten, die aus der ganzen Welt an ihn gerichtet worden waren, den Orden in allen Ländern wiederherzustellen. Die übrigen Restaurationsarbeiten bezogen sich auf die einzelnen Staaten und nahmen sowohl in ihrem Inhalte als in ihren Erfolgen eine verschiedenartige Gestalt an.

Die kirchliche Restauration in Frankreich.

1. Die auf den Thron Frankreichs zurückgekehrten Bourbonen hatten den begreiflichen Wunsch, auch auf kirchlichem Gebiete Napoleons Schöpfungen zu vernichten, und Ludwig XVIII. (1814—1824), der schon in der neuen Konstitution die katholische Religion wieder zur Staatsreligion erhoben hatte, fand bei Pius VII. williges Entgegenkommen, als er Verhandlungen behufs Beseitigung des Konkordates von 1801 anknüpfte. Das neue Konkordat vom 11. Juni 1817 erneuerte dasjenige von 1516, schaffte die organischen Artikel ab, soweit sie der Lehre und den Gesetzen der Kirche widersprachen, stellte eine Anzahl der 1801 aufgehobenen alten Bistümer wieder her unter Beibehaltung der neuen, bis auf einige Ausnahmen, und dotierte die Bistümer, Domkapitel, Seminarien und Pfarreien mit liegenden Gütern und Staatsrenten. Die Ausführung desselben scheiterte aber am Widerspruch der Kammern. Es blieb daher bei dem Napoleonischen Konkordat unter Vermehrung der Bistümer, deren Zahl (92) im Jahre 1822 wieder reduziert wurde, und der gesetzlichen Zulassung einiger Orden. Schwieriger als die staatliche und kirchliche Restauration gestaltete sich die religiöse; denn diese konnte weder durch Staatsgesetze noch durch Konkordate herbeigeführt werden. Um die Wiederherstellung des religiösen Sinnes erwarb sich eine erste Pleiade von hervorragenden Männern, die zum Teil schon unter Napoleon aufgetreten waren, die größten Verdienste. Sie unterzogen sich dieser Aufgabe mit einer grenzenlosen Begeisterung und Hingabe und konnten die schönsten Eigenschaften des Geistes und Gemütes im Bunde mit dem Zauber einer hinreißenden Beredsamkeit in ihren Dienst stellen. Die Namen Chateaubriand († 1848), Joseph de Maistre († 1821), Bonald († 1840), Frayssinous († 1841) werden darum unsterblich bleiben wie in der Geschichte der französischen Literatur, so auch in den religiösen Annalen Frankreichs. Joseph de Maistre und der jüngste unter ihnen, Lamennais († 1854), waren auch die ersten, die den Gallikanismus in der öffentlichen Meinung diskreditierten. Bonald wurde der Urheber des philosophischen Traditionalismus, da er, erschüttert durch den tiefen Fall der menschlichen Vernunft in den

Revolutionsexzessen, das Kriterium der Wahrheit nicht mehr in der individuellen Vernunft zu erblicken vermochte, sondern in der Überlieferung und dem allgemeinen Glauben des Menschengeschlechts, die auf Gottes Offenbarung zurückgehe, so zwar, daß alle geistige, sittliche und soziale Ordnung unmittelbar auf Gottes Offenbarung beruhe. Daraus konnte er dann den Schluß ziehen: „Der Glaube erteilt der Vernunft den ersten Unterricht. Man muß anfangen zu glauben, wenn man etwas wissen will ... Die Offenbarung ist der Vernunft notwendig. Der Mensch kann sich nicht selbst unterrichten, seine Gedanken und die Worte, die sie ausdrücken, nicht selbst erfinden, sondern er muß unterrichtet worden sein und die Worte von einem Wesen, das viel weiser als er ist, empfangen haben." Diese Ansichten wurden in verschiedenartiger Weise von Lamennais, Bautain († 1865), Bonnetty († 1879) u. a. weitergebildet, von der kirchlichen Autorität aber trotz des scheinbaren Gewinnes für die Wertschätzung des Glaubens verurteilt.

Die Julirevolution.

Der antireligiöse Geist der Revolution konnte indes weder durch die genannten Männer noch durch die Tätigkeit des Welt- und Ordensklerus gebannt werden. Als zudem Karl X. (1824—1830) die Reaktion zu weit trieb, die Preßfreiheit aufhob und die zweite Kammer auflöste, brach die Julirevolution aus, die zugleich einen ausgesprochen kirchenfeindlichen Charakter annahm. Ein zweites Mal galt es nun, die Kirche und das von ihr verkündete Christentum in den Augen der Zeitgenossen zu rehabilitieren, zu beweisen, daß sie der wahren Freiheit der Völker nicht feindlich gegenüberstehe, daß sie in den vergangenen Jahrhunderten eine große Kultur geschaffen habe und die Fähigkeit besitze, den Freiheitsdrang der französischen Nation zu befriedigen. Das war die Aufgabe, der sich eine zweite Generation von Männern widmete, wie Gerbet, der spätere Bischof von Perpignan († 1864), Henry Lacordaire († 1861), der berühmte Kanzelredner und Wiedereinführer des Dominikanerordens, der Graf Montalembert († 1870), Ozanam († 1853), der Begründer der Vincenzkonferenzen, der Kanzelredner H. de Ravignan († 1858) und manche andere. Unter der Ägide von Lamennais gründeten Gerbet, Lacordaire und Montalembert die Zeitung „L'avenir", die aber bald mit Rom in Konflikt geriet, da Gregor XVI. die von ihr verfochtene absolute politische Freiheit der Völker und geforderte Trennung von Kirche und Staat verwarf. Während seine Freunde sich unterwarfen, trat Lamennais aus der Kirche aus und trieb seinem bedauernswerten Schicksal zu. An die Stelle des „Avenir" traten neue Organe, wie der „Ami de la religion" von Dupanloup, dem späteren Bischof von Orléans († 1878), der „Correspondant" von Montalembert und der „Univers" von L. Veuillot in seiner ersten Periode. Als die Februarrevolution den Bürgerkönig Louis Philipp (1830—1848) stürzte, zeigte sich, daß das Wirken dieser Männer nicht ohne Erfolg war; denn im Gegensatze zur Julirevolution trat keine feindselige Haltung derselben zur Religion und Kirche an den Tag. Die Nationalversammlung sprach vielmehr ihre

Die Februarrevolution.

Trauer aus über den Tod des Erzbischofs Affre von Paris, der bei dem Versuche, die in den Straßen von Paris kämpfenden Bürger zu versöhnen, von einer Kugel getroffen worden war. Unter der zweiten Republik kam die Lex Faloux (1850) zustande, welche den Katholiken erlaubte, freie höhere Schulen zu errichten. Bald darauf wurde das zweite Kaiserreich (1852) errichtet, das zuerst der Kirche eine neue Blütezeit verhieß, das aber mehr versprach, als es halten sollte.

Die kirchliche Restauration in Deutschland.

2. Da eine einheitliche Aktion auf dem Wiener Kongreß nicht zustande gekommen war (s. oben S. 379), so wurde die kirchenrechtliche Neuordnung der Diözesen Deutschlands durch Einzelkonkordate mit den deutschen Staaten geregelt. Das bayerische Konkordat vom Jahre 1817 richtete zwei Kirchenprovinzen ein, die von München-Freising mit Augsburg, Passau und Regensburg, und diejenige von Bamberg mit Eichstätt, Würzburg und Speyer als Suffraganbistümern. Der katholischen Kirche wurde der Schutz des Staates zugesagt mit allen Rechten und Prärogativen, die auf Gottes Anordnung und den kirchlichen Gesetzen beruhten. Der König Max Joseph I. (1799–1825) und seine katholischen Nachfolger erhielten das Ernennungsrecht der Bischöfe, der Domdekane und der Domkapitulare (für die sogenannten päpstlichen Monate). Mit der Bestimmung über die Dotation der Bischofsstühle, Domkapitel, Seminarien und einiger Klöster war der Verzicht auf die säkularisierten Kirchengüter gegeben. Bei der Verkündigung der neuen Verfassungsurkunde (1818) wurde aber das Konkordat nur als Anhang zu einem Religionsedikt publiziert, das infolge seiner staatskirchlichen Bestimmungen (Placet, Rekurs ab abusu) usw. zu Schwierigkeiten führte, bis der König im Jahre 1821 die Erklärung von Tegernsee erließ, derzufolge das Konkordat, das als Staatsgesetz gelte, als solches angesehen und vollzogen werden sollte, und der Eid auf die Verfassung sich nur auf bürgerliche Verhältnisse bezog. Für die Staatsbeamten blieb indes das Religionsedikt maßgebend.

Für das südwestliche Deutschland (Württemberg, Baden, Hohenzollern-Sigmaringen und Hechingen, Hessen, Hessen-Darmstadt, Nassau, die freie Stadt Frankfurt) wurde nach mancherlei Fährlichkeiten die oberrheinische Kirchenprovinz errichtet mit Freiburg als Metropole und den Bistümern Rottenburg, Mainz, Fulda und Limburg durch die Bulle „*Provida solersque*“ vom 16. August 1821 und die Ergänzungsbulle „*Ad Dominici gregis custodiam*“ vom 11. April 1827. Letztere sprach den betreffenden Domkapiteln das Recht der Bischofswahl zu, den (protestantischen) Regierungen das sogenannte irische Vetorecht, d. h. das Recht, von der von den Domkapiteln einzureichenden Kandidatenliste alle Namen bis auf drei zu streichen. Die Regierungen wußten sich jedoch ihre Hoheitsrechte zu sichern. Die Konvention mit dem großen Königreiche Preußen, das infolge der politischen Umwälzungen eine beträchtliche katholische Bevölkerung bekommen hatte, geschlossen zwischen Pius VII. und dem König Friedrich Wilhelm III. am 14. Juli 1821, errichtete zwei Kirchenprovinzen, das Erzbistum Köln mit den Bistümern Trier, Münster und Paderborn und das Erzbistum

Gnesen-Posen mit dem Bistum Kulm, nebst zwei exemten Bistümern, Breslau und Ermeland. Das Recht der Bischofswahl bekamen die Domkapitel mit der Anweisung, nur dem König nicht unangenehme Personen zu wählen. Auf die zahlreichen Einzelbestimmungen kann hier nicht eingegangen werden; es ist übrigens bekannt, daß manche derselben nicht ausgeführt wurden. In dem Königreich Hannover wurden durch die Bulle „*Impensa*“ vom 16. März 1824 die exemten Bistümer Hildesheim und Osnabrück errichtet und die Bischofswahl wie für die oberrheinische Kirchenprovinz geregelt. Die Katholiken in Sachsen mußten sich mit einem Apostolischen Vikariat (1816) in Dresden begnügen, dessen Inhaber seit 1830 in der Regel identisch war mit dem Dekan des Stiftes Bautzen, dem die Oberlausitz untersteht. Das Apostolische Vikariat des Nordens sollte die Katholiken von Bremen, Hamburg, Lübeck usw. vereinigen, kam aber nicht zustande. Die Katholiken der kleineren protestantischen Staaten wurden zu den benachbarten Diözesen geschlagen.

Durch die mühsame Arbeit, deren Resultate voranstehen, war die äußere kirchliche Ordnung zwar wieder hergestellt; die tatsächliche Lage der katholischen Kirche blieb jedoch eine prekäre infolge des Fortlebens des Staatskirchentums mit seinen ausgedehnten kirchlichen Hoheitsrechten. Als besonders verhängnisvoll erwies sich die Unfähigkeit der protestantischen Fürsten und ihrer Staatsmänner, sich in die Eigenart der katholischen Kirchenverfassung hineinzudenken und die Konsequenzen aus dem wesentlichen Unterschiede zwischen ihr und der protestantischen zu ziehen. Den wundesten Punkt in diesem Verhältnis zwischen protestantischen Herrschern und katholischen Untertanen bedeutete die Mischehenfrage, die auch zu dem ersten großen Konflikte zwischen Kirche und Staat in den berühmten Kölner Wirren führte. Den Anlaß zu seinem Ausbruch bildete die durch Kabinettsorder vom 17. August 1825 erfolgte Ausdehnung der königl. Deklaration vom 21. November 1803, wonach eheliche Kinder jedesmal in der Religion des Vaters unterrichtet werden sollten und zu Abweichungen von dieser gesetzlichen Vorschrift kein Ehegatte den anderen durch Verträge verpflichten durfte, auf die Rheinprovinzen und Westfalen. Die von dem Erzbischof von Köln und seinen Suffraganen mit Bewilligung des Königs angerufene Entscheidung des Apostolischen Stuhles erfolgte in dem Breve Pius' VIII. vom 25. März 1830, das die katholischen Grundsätze in der Frage einschärfte und im Falle der Nichterfüllung ihrer Bedingungen nur eine passive Assistenz bei der Eheschließung gestattete. Sie befriedigte die preußische Regierung nicht. Dem preußischen Ministerresidenten in Rom von Bunsen gelang es indes mit dem Erzbischof von Köln, Grafen Fr. v. Spiegel, eine geheime Konvention zugunsten der königl. Kabinettsorder zu schließen (1834), der die Suffraganbischöfe zustimmten und entsprechende Instruktionen an ihre Generalvikariate erließen. Die Weigerung des neuen Erzbischofs von Köln, Klemens August v. Droste-Vischering, bei der Konvention zu bleiben und seine Instruktion an die Pfarrer, das Versprechen der katholischen

Die Kölner Wirren.

Kindererziehung zu verlangen, wurde durch eine Tat beantwortet, die einen tiefgehenden Eindruck auf die deutschen Katholiken machte, die Gefangennahme des Erzbischofs in der Nacht des 20. November 1837. Sein Beispiel wurde jedoch von seinen Suffraganbischöfen nachgeahmt, und nach Gregors XVI. Eintreten für seine Sache stellte sich der Erzbischof von Posen-Gnesen, Martin von Dunin, ebenfalls auf den Standpunkt des Breves von Pius VIII. unter Zustimmung der übrigen östlichen Bischöfe mit Ausnahme des Bischofs von Breslau, der übrigens 1840 sein Amt niederlegte. Die Regierung setzte auch Martin von Dunin gefangen (5. Oktober 1839) und forderte dadurch auch im Osten das katholische Bewußtsein heraus. Der König mußte bald einlenken und sein Sohn Friedrich Wilhelm IV. machte den Kölner Wirren ein Ende. Der Erzbischof von Dunin konnte auf seinen Sitz zurückkehren. Die Anklage auf „revolutionäre Umtriebe" des Erzbischofes von Köln wurde zurückgenommen; für die Verwaltung des Erzbistums erhielt er jedoch einen Koadjutor mit dem Rechte der Nachfolge, Johann von Geissel, den bisherigen Bischof von Speyer. Der Verkehr der deutschen Bischöfe mit Rom wurde freigegeben und zur Sicherung des religiösen Friedens eine katholische Abteilung im preußischen Unterrichtsministerium errichtet. Als Folge des Revolutionsjahres 1848 bekam sodann Preußen als erster unter den deutschen Staaten eine Konstitution, deren Art. 15 der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche die selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten, sowie Besitz und Genuß der für ihre Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds zusicherte. Von da an erfreute sich die katholische Kirche in Preußen bis zum Jahre 1871 einer größeren Freiheit als in irgendeinem anderen Staate. Außerhalb Preußen trat nur in Bayern unter Ludwig I. (1825–48), dem „Romantiker auf dem Throne", eine Besserung ein durch die Milderung der staatskirchlichen Regierungsgrundsätze besonders unter dem Ministerium Abel. In den übrigen mittel- und süddeutschen Staaten kam es aber auch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts noch vor dem Kulturkampf zu ernsten Konflikten.

Die innerkirchliche Restauration in Deutschland.

Diese kirchenpolitische Lage beeinflußte natürlich in hohem Maße den Gang der innerkirchlichen Restauration im katholischen Deutschland. Die Ideen der Aufklärung wurden nach dem Tode ihrer letzten hervorragenden Vertreter, Karl Theodor von Dalberg, des einstigen Fürstprimas des Rheinbundes und Großherzoges von Frankfurt, der 1817 als einfacher Erzbischof von Regensburg starb, und seines Freundes, des Generalvikars und Konstanzer Bistumsverwesers J. H. von Wessenberg († 1827), allmählich ausgeschieden. Im Sinne einer positiven kirchlichen Religiosität hatte schon um die Wende des 18. Jahrhunderts der Freundeskreis der Fürstin von Gallitzin († 1806) in Münster i. W. (Generalvikar von Fürstenberg, Graf Friedrich Leopold von Stolberg, seit 1800 Katholik, B. H. Overberg, der Reformator des katholischen Schulwesens, Professor Katerkamp) zu wirken begonnen und die Überlebenden setzten diese regenerierende Ar-

beit fort, an der sich der bereits erwähnte Ethiker J. M. Sailer (s. oben S. 371) mit seinen Freunden Michael Wittmann und Melchior von Diepenbrock, dem späteren Fürstbischof von Breslau († 1853), eifrig und erfolgreich beteiligte. Dazu kam der mächtige Erwecker des katholischen Bewußtseins, Joseph von Görres (seit 1827 Professor an der Universität München, † 1848), der durch seine Schrift „Athanasius" (1837) zur günstigen Beilegung der Kölner Wirren viel beitrug und im Verein mit Professor Phillips die Historisch-politischen Blätter zur nachdrücklichen Wahrung der katholischen Interessen gründete (1838). Neben den Rückwirkungen des Lutherfestes vom Jahre 1817 mit seinen Angriffen auf Kirche und Papsttum sowie den Kölner Wirren, welche die Katholiken aufrüttelten, besaß die katholische Kirche in der Romantik auf dem friedlichen Gebiete der Poesie und Literatur eine Verbündete von höchstem Wert, obgleich sie keine spezifisch katholische Bewegung war. Die Begeisterung der Romantiker für das Mittelalter, das sie in ihren Gesängen und Romanen farbenprächtig schilderten, lenkte aber die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf eine große Periode deutschen Lebens zurück, die vor der religiös-kirchlichen Spaltung lag und in der die katholische Kirche alle Verhältnisse des Kulturlebens beherrscht hatte. Dadurch rehabilitierten sie die katholische Kirche in den Augen einer Generation, der jenes Bild entschwunden und die durch die Aufklärungszeit zur Verachtung des Katholizismus, wenn nicht zum Hasse gegen ihn verleitet worden war. Die einzige nationalkirchliche Bewegung, die aus Anlaß der sogenannten Trierer Rockfahrt (1844) von dem schlesischen Priester Johann Ronge ins Leben gerufen wurde und die sich die Verschmelzung von Protestanten und Katholiken zum Ziele setzte, war zu arm an innerreligiösen Kräften, um den Deutschkatholizismus (Rongianismus) zu einem kirchlichen Machtfaktor werden zu lassen trotz des 1845 in Leipzig abgehaltenen ersten allgemeinen deutschkatholischen Konzils, auf das noch ein zweites in Berlin (1847) und ein drittes in Köthen (1850) folgten.

Im Unterschiede von Frankreich, dessen theologische Fakultäten bis zu ihrer Aufhebung und dessen Seminarien bis zur Gegenwart wenig leisteten, begann die theologische Wissenschaft in Deutschland schon zu Beginn der zwanziger Jahre sich von neuem zu entfalten und zwar gleich in einer doppelten Richtung, einer dogmatisch-spekulativen und einer positiv-historischen. Auf dem Gebiete der theologischen Spekulation erstrebte ihr erster Vertreter, der Professor Georg Hermes an der Universität Bonn († 1831), die Versöhnung der katholischen Theologie mit der deutschen Philosophie. Von der Philosophie Kants und Fichtes beeinflußt, stellte er den positiven Zweifel an die Spitze der theologischen Spekulation und suchte durch die Überwindung desselben zum Offenbarungsglauben zu gelangen. Das Bestechende in seinem System lag in dem Reize, auf rein vernunftgemäßem Wege zum Glauben fortzuschreiten und damit jeden Schein von Unvernünftigkeit aus der kirchlichen Lehre zu entfernen. Zu

diesem Reize gesellte sich die Anziehungskraft einer Persönlichkeit, die mit dem ganzen Ernste eines tiefreligiösen Gemütes an ihre Aufgabe heranging, herrliche Geistes- und Herzensgaben in den Dienst des theologischen Lehramtes stellen konnte und daher auch begeisterte Anhänger gewann. So bestechend er jedoch war, der Hermesianismus litt an einem wesentlichen Fehler: er verkannte den wesentlich positiven Charakter des Christentums. Auf das Erscheinen seiner christkatholischen Dogmatik als posthumen Werkes (1834/35) folgte die Verurteilung durch Gregor XVI. (26. September 1835) in kürzester Frist und rief eine große Reihe von Verteidigern und Gegnern des Verstorbenen auf den Plan, deren Schriften aber fast alle gleichmäßig der Vergessenheit anheimgefallen sind. Vergessen ist auch der Versuch des Münchener Philosophen Fr. von Baader († 1841), der die Trinitätslehre mit der Schellingschen Identitätsphilosophie in Einklang bringen wollte. Diese Abwege wurden von den übrigen Vertretern der ersten Richtung, H. Klee in Bonn († 1840), Fr. Liebermann in Mainz und Straßburg († 1844), F. A. Staudenmaier in Freiburg († 1856), J. S. v. Drey in Tübingen († 1853) und dem frommen J. B. Hirscher in Tübingen und Freiburg († 1865) vermieden. Der Begründer der historischen Richtung, Joh. Ad. Möhler († 1838), wandte sich zugleich der Erforschung des christlichen Altertums und der Würdigung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren Bekenntnisschriften zu, und rief durch seine Symbolik (1832) eine große Bewegung hervor, welche die Aufmerksamkeit der protestantischen Kreise auf den Aufschwung der katholischen Kirche hinlenkte. Nach seinem allzu frühen Tod wurde Döllinger, dem die Erreichung des äußersten Greisenalters beschieden wurde (1799–1890), das Haupt der historischen Schule. Das Jahr 1870 sollte sein kirchliches und wissenschaftliches Leben in zwei Hälften zerschneiden, die sich gegenseitig bekämpfen! Durch seine zahlreichen Schriften aus seiner ersten Periode, die sich mit Vorliebe auf dem Gebiete der allchristlichen Kirchengeschichte bewegten, erwies er sich als ein überaus scharfsinniger Kritiker und als ein Historiker ersten Ranges. Sein Werk über die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses (1846–48) war der erste Versuch, die wissenschaftliche Betrachtung der Reformationszeit von dem Boden gegenseitiger Verkennung auf den des quellenmäßigen Studiums zu verpflanzen. Als Exegeten der ersten Stunde verdienen J. L. Hug in Freiburg († 1846) und J. M. A. Scholz in Bonn († 1852) den genannten angereiht zu werden.

Die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse in dem übrigen Westeuropa.

3. In weit geringerem Maße als für Frankreich und Deutschland kann für die meisten übrigen katholischen Länder und Länderteile Westeuropas von einer Restauration des religiös-kirchlichen Lebens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Rede sein.

In Österreich.

Österreich brauchte bekanntlich keine kirchenrechtliche Restauration; nur die Grenzen einiger Bistümer mußten neu geregelt werden. Die

Kirchen- und Klostergüter waren von der großen Säkularisation verschont geblieben. Bestehen blieb aber auch das Josephinische Staatskirchentum; wenn auch die Kaiser Franz I. (1806–1835) und Ferdinand I. (1835–1848) einige Milderungen desselben vornahmen, so erhielt sich doch die bureaukratische Bevormundung der Kirche im Bunde mit der scharfen politischen Reaktion des Fürsten Metternich bis zum Revolutionsjahr 1848. Die Kölner Wirren übten indes für Österreich eine günstige Fernwirkung aus, indem die Bischöfe Ferdinand I. die Verordnung abnötigten, daß die Eltern (nicht das Josephinische Gesetz von 1781) über die Religion der Kinder zu entscheiden hätten und daß kein Geistlicher zur Assistenz bei gemischten Ehen gezwungen werden könne (1844). Zahlreiche Niederlassungen gründeten die Jesuiten, vor denen die Redemptoristen ins Land gekommen waren (s. oben S. 360). Von den theologischen Schriftstellern genügt es, den Burgpfarrer Jakob Frint, der später Bischof von St. Pölten wurde († 1834), als den Gründer des nach ihm benannten Institutes für höhere Priestererziehung in Wien (Frintaneum) und der „Theologischen Zeitschrift“ (1813) namhaft zu machen. Letztere wurde von Professor Jos. Pletz bis 1840 fortgeführt. Nach der Revolution von 1848 erhielt Österreich eine für die Gesamtmonarchie gültige Verfassung (4. März 1849), deren zweiter Artikel bestimmte: Jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft hat das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt im Besitze und Genusse der für ihre Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds, ist aber wie jede Gesellschaft den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen. Damit war das Josephinische Staatskirchentum aufgehoben — im Prinzip, nicht aber, wie die Weiterentwicklung zeigte, in der Praxis.

In der Schweiz.

Ein eigentümliches Schauspiel bot die Schweiz. Nicht bloß war die Errichtung der neuen und die neue Umschreibung der alten Bistümer (Chur, Sitten, Basel-Solothurn, St. Gallen, Lausanne-Genf) mit großen Schwierigkeiten verbunden; die kirchlichen Konflikte hörten fast das ganze Jahrhundert nicht auf. Am heftigsten waren sie von 1830 bis zur Mitte des Jahrhunderts. Während in Deutschland die Periode der Klosteraufhebung und Säkularisation längst vorüber war, bekamen die Kantone Luzern (1838), St. Gallen (1838) und Aargau (1841) ihre Klosterstürme. Auch das Staatskirchentum und die nationalkirchlichen Bestrebungen kamen in den sogenannten Badener Konferenzartikeln (1834) nochmals zum Ausdruck. Ihren Höhepunkt erreichte die gegenseitige Erregung, als die katholischen Kantone (Luzern, Schwyz, Uri, Unterwalden, Zug, Freiburg und Wallis) sich durch den Einbruch von Freischaren in den Kanton Luzern (1844/45) nach der Übergabe der theologischen Lehranstalt von Luzern an die Jesuiten veranlaßt sahen, zu einem Schutzbündnis zusammenzutreten zur Wahrung ihrer Souveränitäts- und Territorialrechte. Der Widerspruch der protestantischen Stände gegen den „Sonderbund“ führte

sogar zu einem Religionskriege en miniature, in dem die katholischen Kantone besiegt wurden (1847) und ihre Niederlage mit dem Verluste der religiösen Freiheit, der Aufhebung von nahezu 50 Klöstern in Freiburg und Luzern und einer Kriegsentschädigung von 6 Millionen Frank büßen mußten. Die Bundesverfassung des folgenden Jahres (12. September 1848) proklamierte allerdings die Glaubens- und Kultusfreiheit und ermöglichte die Bildung katholischer Gemeinden in den früher rein reformierten Gegenden; den religiösen Frieden brachte sie aber dem Lande nicht.

In Belgien und Holland.

Belgien und Holland waren durch eine unglückliche Verfügung des Wiener Kongresses zu dem Königreiche der Niederlande unter dem Könige Wilhelm I. aus dem Hause Nassau-Oranien vereinigt worden. Die Bedrückung der Katholiken, die zwei Drittel der Bevölkerung bildeten, und die nationalen Gegensätze führten aber die Septemberrevolution herbei (1830), die den unnatürlichen Bund auflöste und Belgien von Holland losriß. Die belgische Konstitution von 1831 proklamierte die Kultus-, Unterrichts- und Vereinigungsfreiheit und setzte damit die katholische Kirche in eine günstige Lage, die von den Bischöfen des Landes mit Erfolg wahrgenommen wurde. Der Gegensatz in der katholischen Bevölkerung des Landes zwischen Klerikalen und Liberalen legte aber auch den Grund zu späteren Kämpfen. Der katholischen Universität, zuerst in Mecheln (1834) und seit 1835 in Löwen, wurde bald eine liberale in Brüssel entgegengestellt. In Holland behielt König Wilhelm I. seine einseitige Kirchenpolitik bei; die Verfassung von 1848 unter Wilhelm II. (1840–48), der seit dem Antritte seiner Regierung der katholischen Kirche günstiger gesinnt war, brachte ihr aber die volle Freiheit.

In Großbritannien.

In keinem germanischen Lande trat ein so günstiger Umschwung in der Lage der Katholiken ein wie in Großbritannien, bei dessen Würdigung freilich der Umstand nicht vergessen werden darf, daß sie nirgends so bedrückt worden waren wie in dem Inselreiche. Den Anstoß dazu gaben die amerikanischen Freiheitskriege und die französische Revolution. Noch während der letzteren wurde sowohl in England und Schottland als besonders in Irland ein Teil der gesetzlichen Bestimmungen aufgehoben, wodurch die Katholiken seit Jahrhunderten ihrer bürgerlichen Rechte verlustig gegangen waren. In England war ihnen zudem im Jahre 1791 die freie Religionsübung und das Recht, Schulen zu errichten, zuerkannt worden. Das Entscheidende war jedoch die Emanzipationsbill, die D. O'Connell, der Führer der irischen Katholiken, im Jahre 1839 erkämpfte und die den Katholiken des ganzen Reiches den Zutritt zu dem Parlamente und auch zu den höheren Staatsämtern öffnete (die Bekleidung der niederen war ihnen 1791 in England ermöglicht worden). Ausgenommen wurden freilich die Ämter des Vizekönigs von Irland und des Lordkanzlers von England und Irland; die staatsbürgerliche Gleichberechtigung der Katholiken war aber im wesentlichen anerkannt. Für Irland kam 1838 die Zehntbill

hinzu, wodurch die Katholiken von der Verpflichtung befreit wurden, den Zehnten an die protestantische Geistlichkeit zu entrichten, indem der Kirchenzehnt in den Bodenzins des Pächters an den Grundbesitzer verwandelt wurde. Infolge dieser Besserung der bürgerlichen Verhältnisse der englischen Katholiken fing ihre Zahl zu steigen an als Folge der Einwanderung von Irländern, aber auch durch die Konversionen protestantischer Engländer aus den höheren Ständen. Letztere wurden durch den sogenannten Puseyismus oder Ritualismus veranlaßt, jene theologische und religiös-kirchliche Bewegung, die der Oxforder Professor Pusey (1833) ins Leben rief und die in ihrem eigentlichen Inhalte und Ziel mehr war als eine Annäherung an die Riten und Zeremonien der katholischen Kirche. Pusey selbst ging nicht zum Katholizismus über; manche zogen aber diese praktische Folgerung, insbesondere der hervorragende Theologe und größte englische Schriftsteller des 19. Jahrhunderts, John Newman (1844) und H. E. Manning (1851), die mit dem Kardinal Wiseman († 1865), dem ersten Erzbischof von Westminster, die Führer der englischen Katholiken wurden.

In Skandinavien.

Was endlich die skandinavischen Staaten betrifft, in denen die Katholiken bis zur Stunde eine sehr geringe Zahl bilden, so genüge die Bemerkung, daß den Katholiken in Schweden Ende des 18. Jahrhunderts freie Religionsübung gestattet wurde; die bürgerliche Gleichstellung mit den Protestanten erhielten sie aber nicht. In Norwegen, wo das Gesetz von 1845 beides für alle christlichen Bekenntnisse bestimmte, blieben die Staatsämter den Lutheranern vorbehalten. Dänemarks Staatsgrundgesetz vom Jahre 1849 machte hingegen auch in bürgerlicher Beziehung keinen Unterschied zwischen den christlichen Bekenntnissen.

In einem unerfreulichen Kontraste zu Deutschland und den übrigen germanischen Ländern steht die Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse in den drei romanischen Ländern Italien, Spanien und Portugal, obgleich die immense Majorität ihrer Bewohner katholischen Bekenntnisses war. Alle drei waren durch die französische Revolution und Napoleons Eroberungen politisch und religiös-kirchlich in neue Bahnen geworfen worden, die sich je länger je mehr als verhängnisvoll für die katholische Kirche erwiesen; am meisten war das in Italien der Fall. Der Wiener Kongreß stellte hier die alten politischen Verhältnisse wieder her, gab Pius VII. den Kirchenstaat in seinem vollen früheren Umfange zurück, und durch den Monarchenkongreß der drei nordischen Mächte (Rußland, Österreich und Preußen) wurden die ersten revolutionären Bewegungen in Piemont und Neapel (1820 und 1821) unterdrückt. Die politische Zerrissenheit Italiens stand aber in einem unheilvollen Gegensatz zu dem italienisch-nationalen Bewußtsein, das immer mehr erstarkte und schließlich zu den schwersten Katastrophen führen mußte. Bis in die vierziger Jahre herrschte indes Ruhe. Pius VII. konnte an der Reorganisation des Kirchenstaates arbeiten und mit Sardinien ein Konkordat schließen (1817), das eine neue Diözesaneinteilung vornahm. Das folgende Jahr kam ein Konkordat

In Italien.

mit Neapel zustande, das der kirchlichen Freiheit sehr günstig war. Ein Doppeltes bereitete aber die Stürme der Zukunft vor: einmal die streng konservativen politischen Regierungsgrundsätze Pius' VII. und seiner Nachfolger (Leo XII. 1823–1829, Pius VIII. 1829—1830 und Gregor XVI. 1830 bis 1846), sodann der Umstand, daß die fremden Regierungen die Kirche in ihren Dienst zu ziehen wußten. Das Papsttum erschien daher dem unter der Führung von A. Mazzini († 1872) stehenden Jungitalien, dessen äußerste Linke die Carbonari darstellten, und das nicht bloß die politische Einigung Italiens, sondern auch antikirchliche und antireligiöse Ziele verfolgte, als der Hort der antifreiheitlichen Reaktion. Das erste Ziel, das die Führer der nationalen Partei sich setzten, war daher auch die Zerstörung des Kirchenstaates. Die unter dem Einflusse der Pariser Revolution entfachten Aufstände in den Legationen und der Mark Ankona wurden freilich durch die österreichischen und französischen Waffen (1832–38) niedergedrückt; diese fremde Intervention mußte aber die Regierung Gregors XVI. noch verhaßter machen. Kleinere Aufstände setzten sich anfangs der vierziger Jahre fort und ließen je länger desto sicherer einen gewaltsamen Ausgang befürchten. Diesen glaubte der glaubenseifrige und tiefreligiöse Philosoph A. von Rosmini-Serbati († 1855) durch eine Regeneration des geistigen und religiös-kirchlichen Lebens beschwören zu können, während V. Gioberti († 1852) als Lösung des Konfliktes zwischen den Einigungsbestrebungen und der Existenz der Einzelstaaten mit Einschluß des Kirchenstaates die Bildung eines Staatenbundes verfolgte, an dessen Spitze der Papst stehen würde, und für diese Idee in seiner Schrift: Il Primato morale e civile degli Italiani (Brüssel 1843) warb. Gregor XVI., der aus der ruhigen Zelle des Kamaldulensergenerals in diese erregte politische Zeit hineingestellt worden war, lehnte unter dem Einflusse des Staatssekretärs Lambruschini die Betretung dieses Weges ab und starb früh genug, um das Revolutionsjahr 1848 und den Beginn der Regierung von Viktor Emmanuel nicht zu erleben.

In Spanien.

Spanien teilte das Los Italiens in bezug auf seine politische und kirchliche Geschichte, wenn auch die Revolutionen, Bürgerkriege, Aufstände, die es erlebte, durch ganz verschiedene Ursachen hervorgerufen wurden. Als Ferdinand I. (1814–1833) noch durch Napoleon wieder als König eingesetzt wurde, beging er den Fehler, die Freiheitsströmungen mit Gewalt zu unterdrücken und sogar das veraltete Inquisitionsinstitut, das durch die Konstitution von 1812 aufgehoben worden war, wieder aufzurichten (1815). Schon im Jahre 1820 brach daher eine Revolution mit sehr ausgesprochenem kirchenfeindlichen Charakter aus; nach ihrer Bewältigung mit Hilfe französischer Truppen (1823) hielt aber der König dennoch an dem Absolutismus fest. Durch die Abänderung des Thronfolgegesetzes (1830) zugunsten seiner Tochter Isabella (1833–1868) aus seiner dritten Ehe mit Maria Christina von Neapel stürzte er sodann das Land in eine Periode bürgerlicher Wirren, die erst 1875 ihr Ende finden sollte und das kirchliche

Leben schwer schädigte. Unter der Regentin Maria Christina (1833–40) gelangte die liberale Partei zur Herrschaft, die für ihre Kirchenpolitik die französische Revolution zum Muster nahm. Abschaffung der Kirchenzehnten, Aufhebung aller Männerklöster und der Frauenklöster bis auf eine kleine Zahl, Erklärung der Kirchen- und Klostergüter zum Nationaleigentum, Verbot des Verkehrs der Bischöfe mit Rom, staatliche Ermächtigung zum Predigen und Beichthören, Exilierung der Widerstehenden: das waren die Segnungen des spanischen Liberalismus besonders unter dem Ministerium Espartero. Nach dem Sturze desselben durch den General Narvaez (1843) trat eine kurze Ruhepause ein, die jedoch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts durch neue bürgerliche und kirchliche Wirren ersetzt wurde. Von einer Wiederherstellung der einst so blühenden theologischen Wissenschaft des Landes konnte daher keine Rede sein; der einzige hervorragendere theologische Schriftsteller, Jakob Balmes, suchte neben dem Staatsmann Donoso Cortes († 1853) durch philosophische und apologetische Schriften den neuen Angriffen zu wehren, wurde aber im besten Mannesalter dahingerafft (1810–1848). Er fand auch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts keinen ebenbürtigen Nachfolger. Portugal endlich erlebte ähnliche bürgerliche und kirchliche Wirren wie Spanien. Johann VI., der vor den Franzosen nach Brasilien geflohen war, kehrte 1821 auf seinen Thron zurück. Nach seinem Tode kam es zu Streitigkeiten zwischen Dom Miguel, der kirchlich gesinnt war, und seinem älteren Bruder Dom Pedro, der sich zum Kaiser von Brasilien erklärt hatte, zugleich aber den portugiesischen Thron für seine Tochter Maria da Gloria (1834) beanspruchte. Auf die Besiegung Dom Miguels (1833) folgte eine heftige Kirchenverfolgung, deren Urheber im wesentlichen dieselben Maßregeln ergriffen wie der gleichzeitige spanische Liberalismus, und deren akutes Stadium bis 1840 andauerte.

In Portugal

II. Das Papsttum auf der Höhe seiner innerkirchlichen Macht.

Die Entstehungsursachen des kirchlichen Zentralismus

Die französische Revolution und die deutsche Säkularisation zeitigten neben den kirchlichen Restaurationsversuchen noch eine andere kirchliche Erscheinung, die schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an den Tag trat und in seiner zweiten Hälfte zu voller Entfaltung kommen sollte: den Untergang des kirchlichen Partikularismus, der sich seit dem Abschluß des Reformationszeitalters in den katholischen Ländern ausgebildet hatte, und sein Ersatz durch den kirchlichen Zentralismus, der das hervorstechendste Merkmal des katholischen Kirchenlebens von der Mitte des Jahrhunderts an bis zur Gegenwart darstellt. In der Tat! Die kirchenrechtliche Restauration, die jene Umwälzungen verursachten, war das Resultat des Zusammenwirkens der Staatsgewalt in Frankreich und in Deutschland nicht mit den Bischöfen der beiden Länder, sondern mit den Trägern der kirchlichen Zentralgewalt, mit den Päpsten. Die unausbleibliche Folge dieser Tatsache war aber das machtvolle Hervortreten der kirchlichen Zentral-

stellung des Papsttums, das noch durch verschiedene Momente gefördert wurde. Dahin gehört die bescheidene Stellung, welche der französische und noch mehr der deutsche Episkopat nunmehr erhielt im Gegensatze zu den fürstlichen Reichtümern und der hohen sozialen Stellung, die ihre Vorgänger in Frankreich genossen hatten, und namentlich zu der Territorialherrschaft der geistlichen Kurfürsten und der meisten Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands vor der großen Säkularisation. Das Gefühl größerer Selbständigkeit gegenüber der kirchlichen Zentralgewalt, das jene glänzenden Verhältnisse in dem Episkopate leicht hervorrufen konnten, und, wie die Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts beweist, auch tatsächlich hervorgerufen haben, verlor dadurch seine reale Grundlage und mußte früher oder später durch das intensivere Bewußtsein der Abhängigkeit des Einzelbischofes in seiner ganzen Stellung von dem Träger des Primates ersetzt werden. Letzteres mußte besonders mächtig erregt werden, als Pius VII. einen Teil der alten Bischöfe Frankreichs absetzen mußte, weil sie die Zeichen der Zeit nicht verstanden und der Erwartung nicht entsprachen, die das Konkordat von 1801 ausgesprochen hatte, daß sie zum Besten des Friedens und der kirchlichen Einheit alle Opfer, auch dasjenige ihrer Bischofssitze zu bringen bereit wären. Dazu kam die Notwendigkeit, gegenüber dem Ansturme der durch die Aufklärung ausgebildeten und durch die Revolution freigewordenen modernen Ideen und staatskirchlichen Bestrebungen die kirchlichen Kräfte zu sammeln und unter die stramme Führung der Autorität zu stellen, einer kriegerischen Operation vergleichbar, die in Zeiten höchster Gefahr auch die Anführer selbständiger Truppenkörper unter das absolute Regiment eines Generalissimus stellt. Ein drittes Moment, das die Ausbildung des kirchlichen Zentralismus in der jüngsten Vergangenheit erklärt, ist allgemein kultureller Natur und liegt insbesondere in den Fortschritten der modernen Verkehrsmittel, welche die Distanz zwischen Rom und den entlegensten Einzeldiözesen auf ein Minimum reduziert und im Gegensatze zu den langwierigen Operationen der früheren Zeiten das rascheste Eingreifen Roms in die Angelegenheiten eines jeden Teiles der Kirche immer leichter gemacht haben. Nicht das letzte Moment muß endlich in dem in der ganzen Geschichte der katholischen Kirche zum ersten Male verwirklichten Umstande erblickt werden, daß während mehr als einem halben Jahrhundert, während zwei vollen Menschenaltern (1846–1903), nur zwei Päpste den Stuhl Petri innehatten und durch diese beispiellose Länge ihrer Regierung Zeit hatten, unter Mitwirkung der angedeuteten Faktoren ihrer universalkirchlichen Tätigkeit einen äußeren Umfang und eine innere Geschlossenheit zu geben, wie sie keinem ihrer zahlreichen Vorgänger beschieden worden war. Daß sie, jeder in seiner Art, der ausschlaggebende Faktor für die Entfaltung des kirchlichen Lebens wurden, daß daher die jüngste Geschichte der katholischen Kirche mit der Geschichte der beiden Pontifikate von Pius IX. und Leo XIII. in ihren charakteristischen Zügen zusammenfällt,

das wird eine kurze Skizze ihrer Wirksamkeit mit aller Klarheit erkennen lassen.

Das Pontifikat Pius' IX. (1846—1878).

1. Als der Graf Johannes Maria Mastai-Ferretti unter dem Namen Pius IX. 16 Tage nach dem Tode Gregors XVI. am 16. Juni 1846 den Stuhl Petri bestieg, sah er sich zuerst vor die Aufgabe gestellt, zu der politisch-italienischen Lage im allgemeinen und zu der von seinem Vorgänger als verhängnisvolles Erbe übernommenen Frage der Regelung der Verhältnisse des Kirchenstaates Stellung zu nehmen. Einen Augenblick schien er der Papst werden zu wollen, der Giobertis Traum verwirklichen würde. Er inaugurierte eine der vorausgegangenen ganz entgegengesetzte Regierungspolitik durch die Amnestie für die zahlreichen politischen Verbrecher, welche die Gefängnisse des Kirchenstaates füllten, durch die Wiederherstellung der Munizipalverwaltung Roms und die Einsetzung eines Staatsrates (1847). Bald darauf erließ er eine Konstitution, die dem Volke durch eine Vertretung in zwei Kammern die wesentlichen Rechte eines konstitutionellen Staates auf die Gesetzgebung und Steuerbewilligung verlieh (März 1848). Nach der Erhebung Piemonts gegen Österreich empfand er es aber als eine Unmöglichkeit, sich an dem Kriege zu beteiligen. Die feige Ermordung des Ministers Pellegrino Rossi (15. November 1848) und die extremen Forderungen, die an ihn herantraten, nötigten ihn zur Flucht nach Gaëta. Bald darauf wurde die römische Republik proklamiert (9. Februar 1849) mit Mazzini an der Spitze, aber schon am 2. Juli 1849 von dem französischen Heere gestürzt, während Österreich, Spanien und Neapel den Kirchenstaat besetzten. Der Papst konnte am 12. April 1850 zurückkehren und wollte von einer konstitutionalen Regierung nichts mehr wissen; sie erschien ihm sogar unvereinbar mit der Unabhängigkeit und Freiheit des Papsttums sowie mit dem Geiste der Kirche selbst! Doch wurde durch die Gesetze über die Provinzial- und Munizipalverwaltung (22. und 24. November 1850) dem Laientum ein größerer Anteil an den Geschäften gewährt. Eine französische Besatzung blieb in Rom zurück und war fortan sein Schutz, dessen Notwendigkeit die kurze Unterbrechung ihrer Gegenwart in Rom vom 11. Dezember 1866 bis zum 30. Oktober 1867 deutlich erwies. Dieser Schutz hat allerdings die Verringerung des Kirchenstaates um zwei Drittel (die Legationen 1859, Umbrien und die Mark Ancona 1860) nicht aufgehalten; aber sie hielt in Rom die Ordnung aufrecht bis 1870, und erlaubte dem Papste, sich seiner universalkirchlichen Wirksamkeit zu widmen.

Der Kirchenstaat.

Organisatorische Wirksamkeit Pius' IX.

Was zunächst die äußere, organisatorische Seite derselben betrifft, so verbietet schon der Umfang derselben eine nähere Einzelbetrachtung; denn sie führte zur Neuerrichtung von nicht weniger als 29 Erzbistümern, 132 Bistümern, 33 apostolischen Vikariaten und 15 apostolischen Präfekturen in der alten und in der neuen Welt. Einer seiner ersten Erfolge war die Wiederherstellung der Hierarchie in England durch die Errichtung des Erzbistums Westminister mit 15 Suffraganbistümern (1850). Bald darauf

folgte die Organisation der katholischen Kirche in Holland durch die Wiederherstellung des Erzbistums Utrecht, dem vier Bistümer unterstellt wurden (1853). Weniger erfolgreich waren seine Bemühungen, die kirchliche Restauration in Deutschland und Österreich fortzusetzen und das Staatskirchentum zu brechen. Mit dem Kaiser Franz Joseph I. kam 1855 ein Konkordat zustande, das den Josephinismus beseitigt hätte, wenn es durchgeführt worden wäre. Es wurde aber von Anfang an bekämpft und im Jahre 1868 kamen unter dem Ministerium Beust die drei Maigesetze zustande, die sich auf die Ehegerichtsbarkeit, die Notzivilehe, die Erziehung der Kinder aus Mischehen, die Schulfrage bezogen und in allen diesen Punkten im Widerspruch mit dem Konkordate standen. In Deutschland hatte das Revolutionsjahr den deutschen Gesamtepiskopat zu einer bedeutsamen Manifestation veranlaßt auf der Bischofsversammlung in Würzburg, die, ohne eine reaktionäre Stellung einzunehmen, die vollste kirchliche Freiheit und Unabhängigkeit, die Ausführung der geschlossenen Konkordate bzw. die Eingehung neuer Vereinbarungen mit dem Apostolischen Stuhle forderte und zugleich ein ausführliches Programm für die Entwicklung des religiös-kirchlichen Lebens aufstellte (Herbst 1848). Auf Grund dieser Forderungen verlangten die bayerischen Bischöfe die kirchliche Ausführung des Konkordates von 1817 und die Aufhebung des Religionsedikts von 1818, erwirkten aber nur einige Zugeständnisse des Königs Max II. (1852). Während es hier gar nicht zum Eingreifen des Papstes kam, konnte er den Versuch machen, die Wirren in der oberrheinischen Kirchenprovinz beizulegen. Die Bischöfe derselben richteten dem Beschluß der Generalversammlung in Würzburg gemäß eine Denkschrift an ihre Regierungen (1851), worin sie besonders das Recht auf die Erziehung und Anstellung der Geistlichen, auf die Errichtung von Schulen und Klosterniederlassungen und die Selbstverwaltung des Kirchenvermögens beanspruchten. Der durch die faktische Ausübung dieser Rechte seitens der Bischöfe nach einer zweiten Denkschrift (1852) hervorgerufene Konflikt mit den Regierungen von Baden, Württemberg, Nassau und Hessen-Darmstadt, die auf ihre kirchlichen Hoheitsrechte pochten, veranlaßte die beiden ersten, Konkordate mit dem Papste zu schließen (Württemberg 1857, Baden 1859), die aber infolge des Widerspruches der Stände nicht zur Ausführung kamen. Baden erhielt 1860 seine kirchenpolitischen Gesetze, die jedoch dem kirchlichen Kampfe kein Ende machten. An die Stelle des Konkordates trat in Württemberg das Kirchengesetz von 1862, das indes mit dem Konkordate wesentlich übereinstimmte, dem Bischofe einen Einfluß auf die Erziehung des Klerus bewilligte, die Besetzung der Pfarreien ohne staatliches Patronat freigab, die kirchliche Disziplinargewalt anerkannte und nur jene Erlasse des Bischofes dem Placet unterwarf, die in staatliche und bürgerliche Verhältnisse eingreifen sollten. Nassau und Hessen-Darmstadt hatten sich schon vorher mit den Bischöfen von Limburg (1861) und Mainz (1852) verglichen. Die Bischöfe P. J. Blum von Limburg († 1884), H. von Vicari

von Freiburg († 1868), Frh. W. E. von Ketteler von Mainz († 1877) erwiesen sich in diesem Streite als energische Vertreter der kirchlichen Freiheit und wurden von dem Papste kräftig unterstützt. Der Bischof von Mainz trat übrigens 1866 von der vielangefeindeten Konvention mit der hessischen Regierung zurück.

Die Kirche in den romanischen Ländern.

Auf die gleichzeitige Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse der romanischen Länder konnte der Papst auch nur zum Teil einen unmittelbaren Einfluß gewinnen. In Spanien und Portugal war die Lage der katholischen Kirche bei seinem Regierungsantritt noch immer eine sehr gedrückte und schwierige. Pius konnte 1851 ein Konkordat mit der Königin Isabella schließen, nachdem ein früherer Versuch unter Gregor XVI. mißlungen war (1845). Der Hauptinhalt seiner 46 Artikel garantierte die Aufrechterhaltung der katholischen Religion als ausschließlicher Religion der spanischen Nation, die Wahrung der bischöflichen Rechte, die feste Organisation der Kapitel, die Herstellung der Seminarien, den Unterhalt des Kultus und des Klerus und die freie Erwerbsfähigkeit der Kirche. Außerdem wurde eine neue Zirkumskription der Diözesen vorgenommen, die Exemption von Bistümern beseitigt und die alten Besetzungsrechte der spanischen Könige aufrechterhalten. Der Ausbruch einer neuen Revolution unterbrach aber schon 1854 die Fortschritte der kirchlichen Restauration, und wenn auch ein neues Konkordat 1859 die Schäden wieder beseitigen wollte, so stürzte doch die abermalige Revolution von 1868 das unglückliche Land in bürgerliche und kirchliche Wirren, bis endlich mit der Thronbesteigung des Sohnes Isabellas, Alfons XII. (1875–1885), geordnete Zustände wiederkehrten. Die Verfassung von 1876 erklärte die katholische Religion als Staatsreligion unter Gewährung der privaten Kultusfreiheit der Nichtkatholiken und übernahm die Unterhaltung des katholischen Kultus und Klerus.

Mit Portugal waren noch durch Gregor XVI. seit 1842 Verhandlungen zur Anbahnung eines Konkordates angeknüpft worden. In dem Hauptlande der romanischen Freimaurerei war aber auch unter Pius nicht an eine kirchliche Restauration zu denken. Das Konkordat, das er 1857 mit Portugal schloß, bezog sich nicht auf die kirchlichen Verhältnisse Portugals, sondern auf die portugiesischen Patronatsrechte in Ostindien, insbesondere auf das Erzbistum Goa, und wurde übrigens nicht ausgeführt. Als er die portugiesischen Bischöfe 1860 nach Rom einlud, verbot ihnen die Regierung die Reise und die Bischöfe fügten sich. Pius richtete daher ein tadelndes Schreiben an sie (13. Juli 1862); eine wesentliche Änderung der kirchlichen Lage vermochte er aber nicht herbeizuführen.

In Frankreich, das einen neuen politischen Aufschwung nahm, setzte Carl Louis Bonaparte die klerikale Begünstigungspolitik, die er als Präsident der Republik begonnen hatte, auch als Kaiser Napoleon III. zunächst fort und leistete dem Papste große Dienste im Kirchenstaate. Als Grundlage der kirchlichen Verfassung blieb das Konkordat von 1801 samt den

organischen Artikeln bestehen; letztere wurden jedoch mit Diskretion angewandt. Die Orden und Kongregationen nahmen einen neuen Aufschwung. Hervorragende Männer wurden auf mehrere Bischofssitze ernannt, drei neue Bistümer, Laval (1855), Constantin und Oran (1866) gegründet, Rennes (1859) und Alger (1866) zu Erzbistümern erhoben, so daß die Zahl der Bistümer sich im Jahre 1867 auf 89 belief. Das kirchliche Vereinswesen blühte auf; Provinzial- und Diözesansynoden konnten abgehalten werden. Was aber den Papst besonders erfreute und was er kräftig unterstützte, das war der allmähliche Niedergang des Gallikanismus, dessen letzte Vertreter (Kardinal de la Luzerne † 1821, der Erzbischof Affre von Paris † 1848, Bordas-Demoulin † 1857, der Generalprokurator Dupin † 1865, der Erzbischof Darboy von Paris † 1870, der Dekan der theologischen Fakultät zu Paris, H. L. C. Maret † 1888) einer immer größeren Zahl von sogenannten Ultramontanen gegenüberstanden. Als Hauptmittel zur Bekämpfung der gallikanischen Anschauungen bewährte sich die Verdrängung der gallikanischen Diözesanriten zugunsten der römischen Liturgie, die sich Dom Guéranger († 1875), der Wiederhersteller des Benediktinerordens in Frankreich, als Lebensaufgabe setzte und erreichte. In antigallikanischem Sinne wirkte auch die russische Konvertitin Sophie Swetschine († 1857), deren Haus in Paris jahrzehntelang den Vereinigungspunkt der hervorragenden Katholiken des Landes bildete. Dieser innere Prozeß wurde nicht aufgehalten, als Napoleon von 1859 an seine Kirchenpolitik änderte, dem Papste gegenüber eine unfreundliche Stellung einnahm, die Verminderung des Kirchenstaates zuließ und die Verkündigung des Syllabus in Frankreich zu verhindern suchte.

Die innerkirchliche Wirksamkeit Pius' IX.

Damit gelangen wir zu der kirchlichen Tatsachengruppe, die für das Pontifikat Pius' IX. charakteristisch wurde und die Hauptresultate desselben darstellt. Dazu gehört zunächst die von ihm unterstützte Ausbildung der Neuscholastik, die sich die Bekämpfung der modernen Philosophie, die Zurückdrängung ihres Einflusses auf das katholische Geistesleben und die Erneuerung der philosophischen und theologischen Traditionen der Scholastik zum Ziele setzte. Sie entwickelte sich zuerst in Italien, wo sie seit den vierziger Jahren nach der theologischen Seite ihre ersten Vertreter in den Jesuiten Perrone († 1876) und J. B. Franzelin († 1886), nach der philosophischen in Sanseverino († 1865), Taparelli († 1862), Liberatore († 1892), Cornoldi († 1892), Battaglini († 1892), nach beiden in dem Dominikaner Zigliara († 1893) fand. Am eifrigsten gepflegt wurde sie durch Theologen des Jesuitenordens, der seit seiner Wiederherstellung (1814) große Fortschritte gemacht hatte und dank besonderer Begünstigung durch Pius einen mächtigen Einfluß gewann. Es versteht sich von selbst, daß der Orden nach seiner Wiederherstellung auch seine Theologie wieder zur Geltung zu bringen versuchte. Dazu wurde er um so mehr veranlaßt, als in Italien durch die bereits genannten Philosophen A. Rosmini und V. Gioberti (s. oben S. 394) und ihre Anhänger, in Frankreich durch den Professor an der Sorbonne Fabre, den Sulpizianer

Die Neuscholastik.

Branchereau, den späteren Bischof Hugonin von Bayeux, den Oratorianer Gratry, in Belgien durch die Professoren an der Löwener Universität C. Ubaghs († 1875) und N. J. Laforêt († 1872) in verschiedenartiger Weise der Ontologismus sich ausgebildet hatte, der eine neue Erkenntnistheorie lehrte, die der aristotelisch-scholastischen ganz entgegengesetzt war. Das Ziel der Ontologisten ging offenbar dahin, gegenüber den erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten der neueren Philosophie die Erkenntnis des Daseins Gottes dadurch sicher zu stellen, daß sie Gott, das notwendige Sein, in den Akt der Erkenntnis selbst einschlossen. Die einschlägigen Schriften Rosminis wurden allerdings zunächst durch die Indexkongregation 1854 freigegeben; am 18. September 1861 verurteilte aber die Kongregation des Heiligen Offiziums sieben Sätze, die das Wesen des Ontologismus trafen, und stärkte dadurch die Neuscholastik. Kurz vorher war ihr Siegeslauf gefördert worden durch die Verurteilung des philosophisch-theologischen Systems von A. Günther in Wien († 1863) von seiten des Papstes selbst in den Schreiben an den Erzbischof von Köln (1857) und den Fürstbischof von Breslau (1860). Der Güntherianismus, der viele Anhänger in Österreich und Deutschland fand (u. a. Xaver Schmid in Salzburg, Merten in Trier, Baltzer in Breslau, Knoodt in Bonn), litt wesentlich an demselben Fehler wie der Hermesianismus, da er das Dogma der menschlichen Vernunft unterwarf und seines absoluten Charakters entkleidete. Bezeichnend dafür ist Günthers Ausspruch, die Philosophie sei die ideale Probe über das reale Fazit der Theologie. Bald darauf erfolgte die Verurteilung der dem katholischen Dogma widersprechenden Theorien des Münchener Philosophen J. Frohschammer in dem päpstlichen Schreiben an den Erzbischof von München (11. Dezember 1862).

Inzwischen war die Neuscholastik auch in Deutschland durch den Jesuiten J. Kleutgen († 1883) eingeführt worden mit seiner Hauptschrift „Die Theologie der Vorzeit“ (1853 ff.), der er bald darauf eine Verteidigung der Philosophie der Vorzeit folgen ließ (1860 ff.). Ihre ersten Vertreter waren Fr. J. Clemens in Bonn († 1862), H. E. Plassmann in Paderborn († 1864), Konstantin v. Schäzler in Freiburg († 1889), M. J. Scheeben in Köln († 1888), J. B. Heinrich († 1891) und Fr. Chr. J. Moufang († 1891) in Mainz, A. Stöckl († 1895) in Münster und Eichstätt, J. Denzinger († 1883) in Würzburg. Sie gelangte aber nicht zur Alleinherrschaft. Neben ihr behauptete sich eine Richtung, die entweder direkt gegen die Scholastik kämpfte (Oischinger in München, Fr. Michelis in Braunsberg) oder ihre eigenen Wege ging (M. Deutinger in Dillingen † 1862, F. X. Dieringer † 1876 in Bonn, A. Berlage † 1881 in Münster, Wörter († 1901) in Freiburg). Ihr hervorragendster Vertreter war der Tübinger Dogmatiker J. Kuhn († 1887), der auf die Ergebnisse und Forderungen der neueren Philosophie Rücksicht nahm und eine freiere Bewegung der theologischen Spekulation forderte. Zwischen ihm, Clemens und Schäzler kam es zu literarischen Auseinandersetzungen, und letzterer machte sogar den Versuch, die Ver-

urteilung seiner Theologie in Rom herbeizuführen, was jedoch nicht gelang. Alois Schmid, der einzige Überlebende aus jener Generation, der sich auch gegen Schäzler verteidigen mußte, machte 1862 den Versuch, die wissenschaftlichen Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in Deutschland miteinander zu versöhnen. Dieser Versuch hatte aber ebensowenig Erfolg als der spätere von Karl Werner († 1888), dem Literaturhistoriker der mittelalterlichen Scholastik, der in seiner Schrift „Zur Orientierung über Wesen und Aufgabe der christlichen Philosophie in der Gegenwart" (1867) die Frage behandelte, wie man, ohne die kirchliche Dogmatik zu schädigen oder Theologie und Kirche unberücksichtigt beiseite zu stellen, mit echter Geistesfreiheit als Denker und als Christ philosophieren könne. Die von Döllinger, Haneberg und Alzog nach München berufene und von beiden Richtungen besuchte Gelehrtenversammlung hatte 1863 ebensowenig zu einer Verständigung zwischen ihnen geführt. „Sie hätte", bezeugt Alzog selbst (Handb. der Universal-Kirchengesch. 9. Aufl. 1872 S. 589), „viel zur Beilegung des angeregten Streites beitragen können, wäre dieselbe nicht vor und nach ihrer Abhaltung in bedauerlicher Weise verdächtigt worden, so daß die Fortsetzung derselben wenig einladend und erfolgreich erschien, obschon auch von Neuscholastikern das Verdienstliche und die Berechtigung der Aufgaben für dieselbe anerkannt worden ist." Das Schreiben Pius' IX. an den Erzbischof in München vom 21. Dezember 1863, worin er zu der Gelehrtenversammlung Stellung nahm und für die Wiederkehr solcher Versammlungen verschiedene Bedingungen stellte, trug nicht wenig dazu bei, die neuscholastische Richtung in Deutschland zu stärken. Sie gewann immer mehr Anhänger an den theologischen Lehranstalten, besonders an den bischöflichen. An den theologischen Fakultäten behauptete sich jedoch neben ihr die historisch-kritische Richtung, als deren Hauptvertreterin die katholische Tübinger Schule sich hervortat.

Der Syllabus.

Das folgende Jahr brachte als eine der bemerkenswertesten Maßnahmen des Papstes die Publikation des vielgenannten Syllabus, der über die Theologenwelt hinaus in den weitesten Kreisen die Geister in höchste Aufregung brachte und eine fast unübersehbar gewordene Literatur veranlaßt hat. Das „Verzeichnis der hauptsächlichsten Irrtümer unserer Zeit" erschien am 8. Dezember 1864 zugleich mit der Enzyklika „*Quanta cura*", in der auch eine Reihe von besonders schweren Irrtümern mit ausführlicher Begründung verurteilt wurde, aber gesondert von ihr und begleitet von einem Briefe des Kardinalstaatssekretärs Antonelli. Darin heißt es, Pius habe seit dem Beginn seines Pontifikates die Irrtümer und falschen Lehren unserer unglückseligen Zeit in seinen Enzykliken, Konsistorialansprachen und apostolischen Briefen ohne Unterlaß verurteilt und verdammt. Da es aber der Zufall gewollt haben könne, daß nicht alle diese päpstlichen Akten an alle Ordinarien gelangt seien, so habe der Papst angeordnet, daß ein Katalog (*syllabus*) derselben Irrtümer angefertigt und an alle Bischöfe des

katholischen Erdkreises geschickt werde, damit sie alle von ihm abgelehnten und verurteilten Irrtümer und verderblichen Lehren vor Augen haben könnten. Der Staatssekretär fügte hinzu, der Papst habe ihm befohlen, dafür zu sorgen, daß dieser gedruckte Katalog bei Gelegenheit und zu derselben Zeit an die Bischöfe geschickt werde, in der er sich vorgenommen hatte, eine andere Enzyklika an alle Bischöfe zu richten. In Ausführung dieses Befehls lege er seinem Briefe den Syllabus bei. Dieser zerfällt in 10 Abschnitte mit folgenden Überschriften: 1. Pantheismus, Naturalismus, absoluter Rationalismus (Satz 1–7), 2. moderierter Rationalismus (8–14), 3. Indifferentismus, Latitudinarismus (15–18), 4. Sozialismus, Kommunismus, geheime Gesellschaften, Bibelgesellschaften, klerikal-liberale Gesellschaften, 5. Irrtümer über die Kirche und ihre Rechte (19–38), 6. Irrtümer über die staatliche Gesellschaft sowohl an sich als in ihren Beziehungen zur Kirche (39–55), 7. Irrtümer über die natürliche und christliche Ethik (56–64), 8. Irrtümer über die christliche Ehe (65–74), 9. Irrtümer über den Kirchenstaat (75–76), 10. Irrtümer, die sich auf den heutigen Liberalismus beziehen (77–80). Jeder Abschnitt, mit Ausnahme des vierten, umfaßt eine größere oder geringere Anzahl von Sätzen, die alle aus den früheren päpstlichen Kundgebungen und zwar in der Regel wortwörtlich gezogen sind, in denen sie verurteilt worden waren und die jedesmal genau angegeben werden. Der vierte Abschnitt begnügt sich überhaupt mit der Aufzählung der Aktenstücke, worin derartige Seuchen (*ejus modi pestes*) oft und in den schwerwiegendsten Ausdrücken abgewiesen worden seien. Außer einer Anmerkung zu dem Satz 14, wo gesagt ist, daß die meisten verworfenen Irrtümer von Anton Günther mit dem System des Rationalismus zusammenhängen, und zwei anderen, wo noch auf weitere Irrtümer über die Ehe und die weltliche Macht des Papstes mit Angabe der betreffenden päpstlichen Aktenstücke hingewiesen wird, enthält der Syllabus gar nichts anderes als die verurteilten Sätze selbst, keine Einleitung und keinen Schluß, vor allem kein spezielles Urteil über die einzelnen Sätze. Aus dieser Gestalt des Syllabus, der in Wirklichkeit nichts anderes als ein Verzeichnis ist, sowie aus dem Begleitschreiben Antonellis geht mit voller Sicherheit hervor, daß darin keine neue Entscheidung des Papstes vorlag, weder inhaltlich noch formell. Entscheidend ist daher der Zusammenhang, in dem die Verwerfung der einzelnen Sätze erfolgte, und Aufgabe der theologischen Wissenschaft ist es, festzustellen, welche dogmatische Tragweite den positiven Sätzen zukommt, die sich aus den verworfenen ergeben. Wenn trotzdem der Syllabus eine so gewaltige Erregung hervorgerufen hat, so erklärt sich dies aus dem Umstand, daß in demselben in kurzer, prägnanter Fassung die Irrtümer philosophischer, ethischer und religiöser Natur zusammengestellt waren, die den Liberalismus und das Staatskirchentum der fünfziger Jahre charakterisieren. Diese prägnante Zusammenfassung mußte einen größeren Eindruck machen als die einzelnen Kundgebungen des Papstes innerhalb

fast 20 Jahren (1846—1864), die vielfach nicht in die weitesten Kreise gedrungen waren. Die Erregung hatte zum Teil noch einen anderen Grund. Die kurze Fassung der Sätze konnte leicht zum Mißverständnis derselben führen. Dieses Schicksal widerfuhr insbesondere dem 80. Satze: „Der römische Papst kann und soll sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation aussöhnen und verständigen", dessen Verwerfung oft genug als eine Absage an das ganze moderne Kulturleben hingestellt wurde. Nun verweist aber der Syllabus auf die päpstliche Allokution vom 18. März 1861; diese ist somit heranzuziehen zum näheren Verständnis des Satzes. Hier kehrt der Satz wortwörtlich wieder, aber in folgendem Zusammenhange: „Die einen verlangen, daß der römische Papst sich mit dem Fortschritte, dem sogenannten Liberalismus und der modernen Zivilisation versöhne und ausgleiche; die anderen aber fordern mit gutem Grunde, daß die unwandelbaren Grundsätze der Gerechtigkeit unversehrt und unverletzt bewahrt werden, und die heilsame Kraft unserer göttlichen Religion bestehen bleibe." Daraus geht klar hervor, in welchem Sinne die Ausdrücke Fortschritt, Liberalismus, moderne Zivilisation in dem verurteilten Satze gefaßt sind. Noch klarer geht es aus folgender Stelle derselben Allokution hervor: „Da man unter dem Titel von Zivilisation ein ganz eigenes zur Schwächung und vielleicht gar zur Vertilgung der Kirche Christi angelegtes System verstehen will, so werden dieser Heilige Stuhl und der römische Papst sich gewiß nie mit einer solchen Zivilisation vereinigen. Denn so ruft der Apostel in seiner Weisheit aus: Welche Gemeinschaft hat die Gerechtigkeit mit der Ungerechtigkeit oder wie kann sich Licht zur Finsternis gesellen? Wie stimmt Christus mit Belial überein?" Dieses Beispiel genügt, um den zeitgeschichtlich bedingten Charakter mancher Sätze des Syllabus zu beleuchten, namentlich jener, die in zugespitzt polemischer Form gegen die maßlosen Angriffe des Liberalismus in den katholischen Staaten gerichtet waren und daher von vornherein gar nicht die Absicht haben konnten, die volle und ganze positive Lehre der katholischen Kirche über die betreffenden Fragen zum Ausdruck zu bringen.

Das Vatikanische Konzil.

Der Papst wollte sich aber nicht begnügen mit der Zurückweisung von Angriffen und theoretischen Anschauungen, die sich ihm vom Standpunkte des katholischen Dogmas als Irrtümer darstellten; er wollte auch die ganze Kirche einigen in dem Bekenntnis der ganzen katholischen Welt zu der den Zeitirrtümern entgegengesetzten göttlichen Wahrheit und in der für die Gesamtkirche gültigen Regelung der disziplinarischen und praktisch-religiösen Verhältnisse. Aus dieser Absicht erwuchs in ihm der Gedanke, ein allgemeines Konzil einzuberufen, mit dem er am 6. Dezember 1864, also kurz vor der Publikation seiner jüngsten Enzyklika und des Syllabus, die Kardinäle in einer Versammlung der Ritenkongregation überraschte. Pius hatte schon zweimal einen großen Teil des Episkopates um sich versammelt, aber nur aus ganz bestimmten Anlässen: das erstemal am

8. Dezember 1854 zur Verkündigung des Dogmas von der Unversehrtheit Mariä von der Erbsünde von dem ersten Augenblicke ihrer Existenz an („unbefleckte Empfängnis"), sodann zur Verherrlichung der Heiligsprechung der japanischen Märtyrer und zugleich zur Beratung über die Maßregeln gegen die Vergewaltigung des Kirchenstaates (1862). Als er es das drittemal tat, am 29. Juni 1867 zur achtzehnten Säkularfeier des Martertodes der Apostelfürsten, und eine noch größere Anzahl von Bischöfen (rund 500) seinem Rufe gefolgt war, kündigte er ihnen das Konzil an, das durch die Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes das wichtigste Ereignis nicht bloß seines Pontifikates, sondern der modernen Geschichte der katholischen Kirche überhaupt werden sollte. Diese Erklärung stand anfangs nicht im Vordergrund; die ersten Gutachten, die Pius von den Kardinälen in Rom einforderte, enthielten ein sehr umfassendes Beratungsmaterial: Verurteilung der modernen Irrtümer, positive Darlegung der katholischen Lehre, Anpassung der kirchlichen Disziplin an die modernen Verhältnisse, Reformen des Ordens- und Weltklerus, zeitgemäße Erweiterungen der theologischen Studien in den Seminarien, Mischehen und Zivilehe, Rückgewinnung der Orientalen, Hebung der Missionen usw. Nur zwei Kardinäle sprachen die Hoffnung auf die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit aus. Angesichts der Tatsache, daß die Frage seit der Deklaration des gallikanischen Klerus von 1682 nicht mehr zur Ruhe gekommen war, wäre es sehr auffallend gewesen, wenn dieser Punkt in den Gutachten der Kardinäle ganz gefehlt hätte. Er fehlte auch nicht in den Gutachten, die Pius von 36 Bischöfen verschiedener Nationen einfordern ließ. Der Bischof Senestrey von Regensburg behauptete sogar in seinem Gutachten, „es scheine sich in neuester Zeit zu München in Bayern eine Schule gebildet zu haben, die in allen ihren Schriften (*in omnibus scriptis suis*) hauptsächlich darauf ausgehe, den Apostolischen Stuhl, seine Autorität und Regierungsweise durch geschichtliche Erörterungen herabzusetzen und der Verachtung preiszugeben, und besonders die Unfehlbarkeit Petri in Kathedralentscheidungen in Abrede zu stellen!" In der großen Öffentlichkeit setzte diese Frage die Geister gleich nach der Ankündigung des Konzils in fieberhafte Erregung, die sich in einer lawinenartig anschwellenden Publizistik offenbarte. Sie beherrschte auch bald das am 8. Dezember 1869 eröffnete Konzil selbst; denn der erste Antrag, sie zu definieren, wurde bereits am 25. Dezember von dem Erzbischof Dechamps von Mecheln gestellt. Der weitere Antrag vom 28. Januar 1870, der von einer großen Anzahl von Konzilsmitgliedern unterschrieben wurde, trug die Kontroverse in die Reihen der Konzilsväter selbst hinein, die sich in zwei Parteien spalteten, in eine Majorität für und eine Minorität gegen die Definierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, und diese Spaltung hemmte die Arbeiten des Konzils in so hohem Maße, daß zehn Wochen vergingen, ohne daß die Debatten über die fünf ersten Beratungsgegenstände (über die katholische Lehre, die Bischöfe, die Vakanz bischöflicher Sitze, das Leben und den ehrbaren Wandel des

Klerus, den Kleinen Einheitskatechismus) zu einem Resultat geführt hätten. Wohl war am 6. Januar 1870 die zweite öffentliche Sitzung abgehalten worden; diese hatte aber nur die Ablegung des Glaubensbekenntnisses zum Gegenstand gehabt. Durch ein Dekret des Papstes vom 20. Februar wurde daher im Rahmen der früheren Geschäftsordnung eine Reihe von Maßnahmen zur Abkürzung der Debatten aufgestellt.

Die erste Beschlußreihe kam in der dritten öffentlichen Sitzung am 24. April zustande. Sie hatte den ersten Teil des Schemas „*De doctrina catholica*" zum Inhalt, der zu einer eigenen Konstitution „*De fide catholica*" umgearbeitet worden war, und handelte 1. von Gott dem Schöpfer aller Dinge, 2. von der Offenbarung, 3. vom Glauben, 4. von dem Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft. Schon am 27. April begann die Beratung über das Schema „*De Ecclesia Christi*", das am 21. Januar unter die Väter verteilt worden war und am 6. März den Zusatz über die päpstliche Unfehlbarkeit bekommen hatte. Es bildete fortan, mit Ausnahme einer neuen Beratung über den Kleinen Katechismus, den einzigen Gegenstand der Debatten, deren Verlauf einen überaus bewegten Charakter annahm. Die Minorität bestand aus der Mehrheit der deutschen, österreichischen und ungarischen Bischöfe. Von den 17 zum Konzil erschienenen deutschen Bischöfen gehörten nur Senestrey von Regensburg, Leonrod von Eichstätt, Stahl von Würzburg und Martin von Paderborn zur Majorität. Von dem französischen Episkopate gehörten zwei Drittel zur Majorität, ein Drittel zur Minorität, an ihrer Spitze Dupanloup von Orléans und der Erzbischof Darboy von Paris. Nachdem die Minorität alle Mittel erschöpft hatte, um die Definition zu verhindern, reisten die meisten Opponenten am Vorabend der vierten öffentlichen Sitzung von Rom ab. Die dogmatische Konstitution „*De Ecclesia Christi*" wurde am 18. Juli mit 533 Stimmen gegen zwei (die Bischöfe Riccio von Cajazzo und Ed. Fitzgerald von Little Rock in Nordamerika) zum Beschluß erhoben. Sie handelte ebenfalls in vier Kapiteln 1. von der Einsetzung des apostolischen Primates in dem heiligen Petrus, 2. von der beständigen Fortdauer des Primates des heiligen Petrus in den römischen Päpsten, 3. von der Bedeutung und dem Wesen des Primates, 4. von dem unfehlbaren Lehramt des römischen Papstes. Die Entscheidung über letzteres erklärte „als ein von Gott geoffenbartes Dogma, daß der römische Papst, wenn er *ex cathedra* spricht, d. h., wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten apostolischen Autorität eine den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre als von der gesamten Kirche festzuhalten entscheidet, vermöge des göttlichen ihm im heiligen Petrus versprochenen Beistandes mit jener Unfehlbarkeit ausgerüstet ist, womit der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Entscheidung einer auf den Glauben oder die Sitten sich beziehenden Lehre ausgestattet wissen wollte, und daß daher derartige Entscheidungen des römischen Papstes aus sich, nicht aber infolge der Zustimmung der Kirche (*ex se, non autem ex consensu ecclesiae*) irreformabel sind."

Damit hatte der kirchliche Partikularismus seinen Todesstoß erhalten und das Papsttum den Höhepunkt seiner innerkirchlichen Macht erreicht. Der Verlust seiner weltlichen Herrschaft folgte seinem religiös-kirchlichen Triumphe auf dem Fuße. Schon am ersten Tage nach der vierten Sitzung des Konzils brach der Deutsch-französische Krieg aus, der die Rückberufung der französischen Okkupationstruppen nach sich zog. Am 2. September war Napoleons Macht vernichtet. „Jetzt oder nie" war der Augenblick für Piemont gekommen, die Enklave, die der Kirchenstaat in dem seit 1866 geeinigten Königreich Italien bildete, zu beseitigen. Am 20. September drangen die Piemontesen durch die Bresche der Porta Pia in Rom ein: Pius hatte aufgehört, weltlicher Herrscher zu sein. Am 19. Oktober wurde der Kirchenstaat als römische Provinz organisiert. Pius verkündigte in der Enzyklika vom 1. November der ganzen katholischen Welt seinen Protest gegen die Beraubung des Apostolischen Stuhles, wies das Garantiegesetz vom 13. Mai 1871 zurück und verließ den Vatikan nicht mehr bis zu seinem Tode. Das Konzil hatte er schon am 20. Oktober „bis zu einer geeigneteren und günstigeren Zeit" vertagt. Der Untergang des Kirchenstaats.

Drei Fragen mußten auf aller Mund schweben, als diese tragische Wendung eingetreten war: wie sich die Bischöfe der Minoritätspartei, sodann die konzilsfeindlichen katholischen Theologen, endlich die Staatsregierungen zu den Beschlüssen des Konzils, d. h. wesentlich zur Unfehlbarkeitserklärung, stellen würden?

Die erste Frage ward überraschend schnell und glücklich gelöst. Vor dem ersten Jahrestag der Erklärung hatten sämtliche Bischöfe der Minorität, allen voran die französischen, ihre Zustimmung zu derselben erklärt. Unter den deutschen tat es der Bischof v. Hefele als letzter am 10. April 1871. Nur der Erzbischof Haynald von Kalosza und der Bischof Strossmayer von Diakovár ließen noch eine längere Frist verstreichen (15. September 1871 bzw. 26. Dezember 1872). In Frankreich fand auch die zweite Frage eine rasche Lösung. Der Dekan der theologischen Fakultät von Paris, Mgr. Maret, meldete am 5. Oktober 1871 seine Zustimmung zu den dogmatischen Entscheidungen der vierten Sitzung des Konzils und zog seine zwei Schriften „Du concile général et de la paix religieuse" (1869) und „Le pape et les évêques" (1869), welche die literarische Kontroverse in Deutschland ins Rollen gebracht hatten, aus dem Buchhandel zurück. Bald darauf erfolgte die Annahme der Konzilsdekrete von seiten des Oratorianers Gratry, der während des Konzils einen scharfen öffentlichen Briefwechsel mit dem Erzbischof Dechamps geführt hatte (25. November 1871). Anders gestalteten sich die Verhältnisse in der katholischen Theologenwelt Deutschlands.

Hier war Döllinger vom Anfang der Wirren an die Seele der theologischen Opposition gewesen. Schon vor dem Zusammentreten des Konzils hatte die Februarkorrespondenz aus Frankreich in der Civiltà cattolica (1869) ihn zu seinen Janusartikeln veranlaßt, welche die literarischen Auseinandersetzungen über das Konzil in Deutschland inaugurierten und den Der Altkatholizismus.

Kirchenhistoriker von Würzburg, Jos. Hergenröther, den späteren Kardinal, als seinen Hauptgegner auf den Plan riefen. Wie die Janusartikel, so stammten auch die anonymen Erwägungen für die Bischöfe des Konziliums über die Folgen der Unfehlbarkeit (1869), sowie die 69 Römischen Briefe vom Dezember 1869 bis 19. Juli 1870 in der (Augsburger) Allgemeinen Zeitung aus seiner Feder. Mit seinem Namen trat er erst in dem Manifest: „Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadresse" am 21. Januar in der Allgemeinen Zeitung hervor, zu dem Zwecke, gegen den vorhin erwähnten, damals noch nicht perfekt gewordenen Antrag auf Definition der Unfehlbarkeit eine bis nach Rom wirkende Manifestation ins Rollen zu bringen. Dieses Ziel erreichte er nicht; denn die Zustimmungsadressen, die aus Breslau, Braunsberg, Bonn, Prag, Münster, Köln, aus Baden und einigen kleineren Städten erfolgten, waren nicht imstande, in Rom Eindruck zu machen, sondern riefen eine übermächtige Gegenbewegung ins Leben. Döllingers Kritik der neuen Geschäftsordnung des Konzils, der er eine theologische Bedeutung zusprach (11. März 1871), und die Fortsetzung der Römischen Briefe konnten keinen Zweifel mehr lassen über die ablehnende Stellung, die er auch dem erklärten Dogma gegenüber einnehmen würde. Nach dem Erscheinen des bekannten Protestes von vierundvierzig katholischen Laienprofessoren Ende Juli 1871 lud er die Theologieprofessoren zu einer Konferenz am 25. August in Nürnberg ein, deren Zahl sich auf dreizehn belief nebst dem Kanonisten Schulte aus Prag. Die hier vereinbarte Erklärung gegen das vatikanische Konzil und Forderung eines wahren, freien und daher nicht in Italien, sondern diesseits der Alpen abzuhaltenden ökumenischen Konzils fand aber nur 32 Unterschriften und ihre Publizierung wurde nach dem Erscheinen des Fuldaer Hirtenbriefes, der von der Mehrzahl der deutschen Minoritätsbischöfe unterzeichnet war, fallen gelassen. Döllinger blieb bei seiner Haltung und wurde als erster seiner Gesinnungsgenossen am 17. April 1871 exkommuniziert, tags darauf Johann Friedrich, der als Theologe des Kardinals Hohenlohe in Rom gewesen war und Döllinger nebst zwei anderen „Freunden von verschiedenen Nationalitäten und Lebenskreisen" (Lord Acton, Dupanloup, nach anderen Bischof Strossmayer) Materialien zu seinen Römischen Briefen geliefert hatte. Im Jahre 1872 folgten die Exkommunikationen der Professoren Baltzer, Reinkens und des Privatdozenten Weber in Breslau, der Professoren Michelis und Menzel und des geistlichen Gymnasiallehrers Wollmann in Braunsberg, der Professoren Hilgers, Langen, Reusch und Knoodt in Bonn (12. März 1872).

Die Genannten hatten sich schon im Herbst 1871 in München zur Bildung der „altkatholischen" Kirche entschlossen, obgleich Döllinger von der Errichtung eines eigenen Kirchenwesens dringend abgeraten hatte. Sie bekam in Professor Reinkens ihren ersten Bischof in Deutschland (1873) unter staatlicher Anerkennung in Baden, Hessen und Preußen. In der Schweiz organisierten sich die Konzilsgegner ebenfalls als romfreie

christkatholische Kirche mit Professor Herzog als Bischof (1876) und einer schon vorher gegründeten theologischen Fakultät in Bern (1874). Die bisherige Geschichte des Altkatholizismus entspricht jedoch vollkommen dem Horoskop, das Döllinger ihm gestellt hatte. Er ist keine kirchliche Macht geworden; denn er hatte keine ihm eigentümliche religiöse Kraft. In Deutschland steht er auf dem Aussterbeetat, nachdem die staatliche Unterstützung ihm verloren ging, die er in den Kulturkampfszeiten genoß, Reformen vorgenommen wurden, wie die Aufhebung der Beichtpflicht und des Zölibates, die nicht geeignet waren, seine religiöse Kraft zu steigern, und die Unionsversuche mit der anglikanischen und der griechisch-orthodoxen Kirche scheiterten.

Der Kulturkampf

Einer der Hauptgründe der Opposition auf dem Konzil gegen die Unfehlbarkeitserklärung bestand in der Befürchtung der Minoritätsbischöfe, sie würde neue kirchenpolitische Kämpfe hervorrufen und die Staatsregierungen zu Gegenmaßregeln veranlassen. Diese Befürchtung hat sich nicht in dem Maße bewahrheitet, in dem sie gehegt worden war; denn in Frankreich, Belgien, Spanien, Portugal, selbst in Italien zog die Definition keine kirchenpolitischen Komplikationen nach sich. Daß sie aber nicht gegenstandslos gewesen war und daß die dritte Frage, von der vorhin die Rede war, in Wirklichkeit bestand, das sollten die Ereignisse beweisen, welche die letzten Jahre des Pontifikates Pius' IX. als die Zeit der „Kulturkämpfe" charakterisieren.

in Österreich

Am frühesten und am klarsten zeigte sich der Zusammenhang zwischen der Unfehlbarkeitserklärung und den neuen kirchenpolitischen Kämpfen in Österreich. Der Kultusminister v. Stremayr stellte ihn schon am 25. Juli 1870 her in seinem Antrage auf Aufhebung des Konkordates von 1855 an den Kaiser: „Mit diesem neuen . . . Lehrsatze hat sich die katholische Kirche auf ihr bisher fremde Gebiete begeben. Es ist damit innerhalb der Kirche eine so tiefgehende Umwälzung zustande gekommen, daß insbesondere die Rückwirkung derselben auf alle bisher bestandenen Beziehungen zwischen der Staatsgewalt und der Kirche nicht ausbleiben kann . . . Der Kompaziszent ist ein anderer geworden; an Stelle der alten, historischen, limitierten Kirchengewalt ist eine neue, unbeschränkte und unbeschränkbare getreten. Die Gewalt, mit der paktiert wurde, und die sich der Staat zu binden glaubte, indem er sich ihr selbst band, hat sich eben in jenen Dingen, in Rücksicht auf welche ihr gegenüber Rechte erworben werden sollten, als alleinige, unanfechtbare Richterin proklamiert. Wahrlich eine causa gravis, justa et rationabilis, welche schon nach der Ansicht der Kanonisten und Scholastiker des Mittelalters zum Rücktritte von Konkordaten berechtigte." Die Argumentation des Kultusministers war theologisch nicht haltbar; sie überzeugte aber den Kaiser, und Graf Beust konnte schon am 30. Juli dem österreichischen Legationssekretär in Rom den Auftrag geben, die Abschaffung des Konkordates im Vatikan amtlich zu melden. An demselben Tage wurde der Kultusminister vom

Kaiser aufgefordert, die neuen Gesetzesvorlagen zur Regelung der Angelegenheiten der Kirche nach Maßgabe der Staatsgrundgesetze und mit Rücksicht auf die historisch gegebenen Verhältnisse auszuarbeiten. So kam es zu den interkonfessionellen Gesetzen des Jahres 1874, die alle nicht inneren Verhältnisse der Kirche dem Staate unterwarfen und das Konkordat nun auch von seiten des Reichsrates seinem vollen Umfange nach aufhoben. Zu einer tieferen Störung des Friedens zwischen Kirche und Staat kam es jedoch nicht, weil die Regierung die letzten Konsequenzen nicht zog, die einen offenen Kulturkampf wie in Preußen hervorgerufen hätten. Die ungarische Regierung griff zu dem „Placetum regium" (August 1870), um die Verkündigung der Konzilsbeschlüsse zu verhindern und zitierte den Bischof von Stuhlweißenburg, der sie ohne Placet verkündete, vor den Ministerrat, um ihm das königliche Mißtrauen, die Mißbilligung und den Tadel auszusprechen. Als aber der ungarische Gesamtepiskopat Einspruch beim Kaiser erhob (November 1870), bestand die Regierung nicht auf ihrer Maßnahme. Bald darauf nahm die Gesetzgebung einen staatskirchlichen Charakter an, der sich in erster Linie gegen die katholische Kirche richtete.

in der Schweiz

In der Schweiz richtete sich der Unwille der Konzilsfeinde gegen den Bischof Lachat von Basel und den Genfer Generalvikar Bischof Mermillod, die sich unter den Mitgliedern der Majorität hervorgetan hatten. Die sogenannte Baseler Diözesankonferenz, aus Abgeordneten der sieben zum Bistum Basel gehörigen Kantone bestehend, hob noch im Jahre 1870 das Priesterseminar auf. Im Kanton Aargau wurden die Priester, die sich zum Konzil bekannten, verfolgt. Die genannte Diözesankonferenz erklärte den Bischof Lachat wegen seines Einschreitens gegen die konzilsfeindlichen Geistlichen für abgesetzt (29. Januar 1873), verwies ihn des Landes (16. April), hob das Domkapitel in Solothurn auf (1874) und verhängte die Verbannung über die Geistlichen, die das Dogma annahmen (bis 1876). Dadurch kamen die Kirchen in dem unter Bern stehenden katholischen Jura größtenteils in die Hände der Altkatholiken. Mermillod war schon 1872 abgesetzt und am 17. Februar 1873 verbannt worden. Der französische Karmeliter und gefeierte Kanzelredner P. Hyacinthe Loyson, der schon 1869 aus der Kirche ausgetreten war, wurde als Pfarrer der staatskatholischen Gemeinde in Genf bestellt und die katholischen Kirchen des Kantons möglichst den Altkatholiken überwiesen.

in Bayern

In Bayern stellte sich die Regierung, insbesondere der Kultusminister v. Lutz, auf den Standpunkt Döllingers und erklärte am 9. August 1870, daß die Verkündigung der Konzilbeschlüsse dem Placetum regium unterworfen sei. Als der Erzbischof Deinlein von Bamberg um das Placet einkam, wurde es ihm verweigert (22. März 1871) unter Geltendmachung derselben Bedenken, die in Österreich zur Aufhebung des Konkordates geführt hatten: durch die Unfehlbarkeitserklärung und die aus derselben sich ergebenden Konsequenzen hätten nicht bloß die inneren Verhältnisse

der Kirche, sondern auch die zwischen Kirche und Staat, wie sie bisher in Bayern bestanden, gehandhabt und festgehalten worden seien, eine große und durchgreifende Veränderung erlitten. Die Eingabe des bayerischen Episkopates an den König gegen das Placet und die Gründe seiner Verweigerung (15. Mai 1871) blieb erfolglos. Vielmehr unterstützte die Regierung die altkatholische Bewegung nach Kräften. Die Zugeständnisse des Königs Max II. vom Jahre 1852 wurden zurückgenommen und das Religionsedikt von 1818 als Norm für die Staatsbehörden erklärt. Zur Aufhebung des Konkordates kam es jedoch nicht.

Der schwerste Konflikt brach in Preußen aus und zog als „Kulturkampf" bald die Aufmerksamkeit der ganzen Welt auf sich. Sein Zusammenhang mit der Unfehlbarkeitserklärung wird durch seine Anfänge außer Zweifel gestellt: die Belassung der altkatholisch gewordenen Theologieprofessoren von Bonn und Breslau in ihrem theologischen Lehramte, der Braunsberger Schulstreit, in welchem die preußische Regierung den altkatholischen Religionslehrer Wollmann gegen die Verfügungen des Bischofes Krementz unterstützte (29. Juni 1871), die ungnädige Antwort des Kaisers auf die durch diesen Streit veranlaßte Immediateingabe der preußischen Bischöfe (18. Oktober 1871), die Aufforderung des neuen Kultusministers Dr. Falk an den Bischof, die Exkommunikation Wollmanns zurückzunehmen (22. Januar 1872), die Verhängung der Temporaliensperre über den Bischof (25. September 1872), endlich die Motivierung der Aufhebung der katholischen Abteilung im preußischen Unterrichtsministerium (8. Juli 1871) sind ebensoviele Beweise dafür. Letztere wurde u. a. mit der Erwägung motiviert, durch die Beschlüsse des Konzils seien die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der Staatsgewalt so wesentlich berührt, daß letztere sich dringender als zuvor veranlaßt finden müsse, dafür zu sorgen, daß in bezug auf die Wahrnehmung ihrer Stellung zu den katholischen Angelegenheiten ausschließlich und unbedingt staatsrechtliche Gesichtspunkte zur Geltung gelangten. Die Entwicklung des Kulturkampfes läßt ihn indes auch erkennen in seiner Eigenschaft als Versuch, das alte Staatskirchentum der vormärzlichen Zeit wieder aufzurichten und als psychologisch leicht erklärliche Folge des durch die kriegerischen Erfolge gegen Frankreich und die Gründung des neuen Deutschen Reiches mächtig gehobenen Selbstbewußtseins der Staatsgewalt, deren maßgebende Träger protestantisch waren und daher dieselbe Schwierigkeit hatten, wie ihre Vorgänger zu Beginn des Jahrhunderts, die Forderungen der katholischen Kirchenverfassung zu verstehen. Dazu kam die Gründung der Fraktion des Zentrums durch katholische Mitglieder des preußischen Abgeordnetenhauses, auf die Wilhelm I. in seiner Antwort auf das Schreiben Pius' IX. (v. 7. August 1873) selbst hinweisen zu müssen glaubte, als auf eine politische Partei, welche den in Preußen seit Jahrhunderten bestehenden konfessionellen Frieden durch staatsfeindliche Umtriebe zu stören suche, um die Haltung seiner Regierung zu erklären (3. September 1873). Rasch folgten aufeinander

in Preußen.

der Kanzelparagraph (1871), das Jesuitengesetz (1872) und seine Ausdehnung auf die Affilierten der Jesuiten (Redemptoristen, Lazaristen, Priester vom heiligen Geiste, Frauen vom heiligen Herzen Jesu) als Reichsgesetze. Für Preußen schlossen sich die Maigesetze (11.–14. Mai 1873) an, welche die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, die kirchliche Disziplinargewalt und die Errichtung eines königlichen Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten, den Gebrauch kirchlicher Straf- und Zuchtmittel, endlich den Austritt aus der Kirche zum Gegenstande hatten, und infolge ihres Eingreifens in die inneren Angelegenheiten besonders der katholischen Kirche schließlich die Aufhebung der Art. 15, 16 u. 18 der preußischen Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 notwendig machten (18. Juni 1875). Der Widerstand von Klerus und Volk mit dem Episkopat an der Spitze wurde geahndet durch das Gesetz über die Verwaltung erledigter Bistümer (1874), die Entziehung des Privilegs der Geistlichen bezüglich der Militärpflicht (1874), das sogenannte Brotkorbgesetz (1875) und die Aufhebung aller Orden und Kongregationen mit Ausnahme derjenigen, die sich der Krankenpflege widmeten (1875). Das Reich leistete Preußen kräftigen Sukkurs durch das Expatriierungsgesetz (4. Mai 1874), wonach die von dem königlichen Gerichtshof abgesetzten Geistlichen im Falle der weiteren Ausübung kirchlicher Funktionen aus Teilen des Reiches und sogar aus dem ganzen Reiche ausgewiesen werden konnten. Die Regierung schreckte vor keiner Maßregel zurück, um den Widerstand der Bischöfe und des Klerus praktisch zu brechen, auch nicht vor der Einkerkerung und Absetzung von Bischöfen. In kurzer Zeit waren die meisten Bischöfe auf die eine oder die andere Weise von ihren Sitzen entfernt, die Seminarien und Konvikte geschlossen, über tausend Pfarreien „gesperrt", das Volk einer geregelten Seelsorge beraubt. Dieselben Verhältnisse traten bald auch in den deutschen Bundesstaaten ein, die Preußens Beispiel nachahmten, Baden (1873), Hessen (1874), Sachsen (1876). Die kirchliche Lage war in Deutschland schlimmer als sie es im Verlaufe der letzten Jahrhunderte jemals gewesen war.

Das Pontifikat Leos XIII. (1878—1903).

2. Mitten in diesen religiös-kirchlichen Stürmen und Wirren starb Pius IX. am 7. Februar 1878, im hohen Alter von 86 Jahren. Bis zum letzten Atemzug hatte er an seinem „Non possumus" Italien gegenüber festgehalten und nach seiner scharfen Enzyklika gegen die Maigesetze (5. Februar 1875) waren die Beziehungen zwischen ihm und Preußen gänzlich abgebrochen worden. Die weitere Gestaltung der Gesamtverhältnisse der katholischen Kirche war nun ganz abhängig von dem Ausgang des Konklave, das am 18. Februar 1878 zusammentrat. Schon zwei Tage nachher wurde der Erzbischof von Perugia, Kardinal Joachim Pecci, zum Papste gewählt, der sich Leo XIII. nannte. Auch ihm ward ein langes Pontifikat beschieden; er regierte bis zum 20. Juli 1903. Die Zeit ist noch nicht gekommen, ein abschließendes Urteil über seine Wirksamkeit zu fällen. Das eine steht aber fest, daß er das Papsttum auf der Höhe

seiner innerkirchlichen Macht, auf die es Pius gebracht hatte, nicht bloß zu behaupten, sondern seine Machtstellung noch tiefer zu begründen und universaler auszugestalten wußte.

Leos XIII. Kirchenpolitik.

Es ist aller Welt bekannt, daß er eine andere Kirchenpolitik einschlug als sein Vorgänger, und der preußischen Regierung freudig die Hand bot, als diese durch den heldenmütigen Widerstand der preußischen Katholiken und die wachsende politische Machtstellung des Zentrums im preußischen Abgeordnetenhaus und im Reichstag unter der Führung des genialen Staatsmannes Ludwig Windthorst sich zum Einlenken veranlaßt sah. Von 1880–1887 erfolgte eine Reihe von Novellen, welche die unerträglichsten Bestimmungen der Maigesetze abschafften und eine geordnete Diözesanverwaltung und Seelsorge wieder zuließen, während der Papst die Anzeigepflicht bei der Anstellung der Geistlichen seitens der Bischöfe der Regierung zugestand. In den neunziger Jahren folgten weitere Erleichterungen durch die Befreiung der katholischen Theologen vom aktiven Heeresdienst, die Zurückgabe der Sperrgelder, die Ausdehnung der Zulassung von Orden auf die Redemptoristen und die Missionskongregation der Väter vom hl. Geist, zuletzt durch die Aufhebung des § 2 des Jesuitengesetzes. Diese Wendung des kirchlichen Kampfes in Preußen seit 1880 übte auch auf Baden und Hessen eine für die katholische Kirche günstige Rückwirkung aus, so daß im ganzen Deutschen Reiche mit Ausnahme von Sachsen und einigen kleineren norddeutschen Staaten die Verhältnisse zwischen Staat und Kirche sich besserten. Die diplomatische Vertretung Preußens in Rom wurde schon 1882 wieder hergestellt und Bismarck machte i. J. 1885 sogar den Vorschlag, Leo XIII. das Schiedsgericht in dem Streite zwischen Deutschland und Spanien um die Karolineninseln zu übertragen. Nach der Annahme seines Vermittlungsvorschlages erteilte der Papst Bismarck die höchste Auszeichnung, über die er verfügt, den Christusorden (31. Dezember 1885).

Auch in der Schweiz gelang es Leo XIII. den Kulturkampf beizulegen, indem er den staatlich abgesetzten Bischof Lachat († 1886) von Basel zum Administrator des Kantons Tessin ernannte, der von den Diözesen Mailand und Como abgetrennt und als eigener Verwaltungsbezirk mit Basel verbunden wurde, so daß Basel einen neuen Bischof erhalten konnte (Konvention vom 1. September 1884). Genf wurde wieder mit Lausanne vereinigt und der Bundesrat hob die Verbannung von Mermillod auf, als dieser zum Bischof von Lausanne-Genf ernannt wurde (1883). Da indes der Genfer Kanton dem Bischof ungünstig gesinnt blieb, zog ihn Leo XIII. als Kardinal nach Rom (1890). In Belgien, das ihm von seiner Zeit als Nuntius in Brüssel (1843–1846) besonders teuer war, sah er bald das Ende des Kulturkampfes, der 1878 durch den Sturz des katholischen Ministeriums und das Schulgesetz von 1879 ausgebrochen war und 1880 zur Abberufung des belgischen Vertreters am Vatikan und Ausweisung des päpstlichen Nuntius geführt hatte, als das liberale Ministerium wieder durch ein katho-

lisches ersetzt wurde. In Großbritannien führte er die kirchliche Restaurationsarbeit seines Vorgängers zu Ende durch die Wiederherstellung der Hierarchie in Schottland mit zwei Erzbistümern (St. Andrews und Glasgow) und vier Bistümern (4. März 1878). Die Aufnahme des berühmten Konvertiten J. Newman in das Kardinalskollegium (12. Mai 1879) wurde in ganz England als ein bedeutsames Ereignis betrachtet und von den englischen Katholiken freudigst begrüßt. Die Zahl der englischen Konvertiten wurde immer größer, bis infolge der Erklärung der Ungültigkeit der anglikanischen Weihen (13. September 1896) ein Rückschlag eintrat.

In den romanischen Ländern gelang es ihm nicht, die kirchlichen Verhältnisse wesentlich zu bessern. Für Portugal nahm er 1881 eine neue Umschreibung der Bistümer vor, die ihre Zahl auf 3 Erzbistümer und 9 Bistümer reduzierte. In Spanien wurde 1889 die fakultative Zivilehe eingeführt, ohne daß das Verhältnis der Regierung zum Papste getrübt worden wäre. Er bemühte sich vielmehr von Anfang an die Anhänger der Karlisten unter dem hohen Klerus von politischen Intrigen abzuhalten: so in vorsichtigen Wendungen in der Enzyklika an die spanischen Bischöfe vom 8. Dezember 1882. Dasselbe Ziel, die Katholiken zur Anerkennung der bestehenden Staatsmacht zu bewegen und zur Mitarbeit an den Gesamtaufgaben der Nation anzuspornen, verfolgte er den französischen Katholiken gegenüber, denen er schon 1884 den loyalen Anschluß an die republikanische Staatsform nahelegte; offener und dringender tat er es nochmals am 16. Februar 1892, aber auch diesmal ohne nennenswerten Erfolg. In Frankreich war 1879 die katholisch-konservative Richtung, die u. a. die Gründung der katholischen Universitäten ermöglichte, von denen der jüngste Aufschwung der französischen Theologie ausging, durch die liberale Reaktion abgelöst worden, die unter Führung von Gambetta, Jules Ferry und Paul Bert einen Kampf auf Leben und Tod gegen die Orden, den Klerus und die katholische Religion selbst aufnahm. Die Kirchenpolitik ihrer Nachfolger wurde immer radikaler und führte durch die konsequente Entklerikalisierung und Säkularisierung des ganzen französischen Kulturlebens die Katastrophe herbei, die Leo XIII. zu erleben erspart blieb, die aber ohne Zweifel durch die Nichtbeachtung seiner Direktiven seitens der französischen Katholiken mitverschuldet wurde.

In Italien zwang ihn die Kirchenstaatsfrage zu einer ganz anderen Haltung der Regierung gegenüber als in Frankreich. Einen Augenblick schien es zu einem Vergleiche zwischen dem Vatikan und dem Quirinal kommen zu sollen, als der Ministerpräsident 1886 Verhandlungen anregte. Diese Aussicht mußte aber bald weichen vor dem Ansturm der papst-, kirchen- und religionsfeindlichen Elemente, die im Parlamente das Übergewicht erhielten und neue gegen die Kirche gerichtete Gesetze den alten hinzufügten. Es blieb daher bei dem „*Non expedit*“ Pius' IX., das den Katholiken die Anteilnahme an den Parlamentswahlen verboten hatte. Die Wirren und Gegensätze innerhalb der italienischen Katholiken selbst,

unter denen die Partei der Jungen unter der Führung Romolo Murris ungestüm vorwärts trieb, bereiteten Leo XIII. in seinen letzten Jahren manche Trübnis. Die ausführlichste Darlegung seiner grundsätzlichen Anschauungen über die „römische Frage" hatte er am 15. Juni 1887 in der Instruktion an den neuernannten Kardinal Staatssekretär Rampolla niedergelegt, die zugleich Direktiven über die „azione della S. Sede" in allen Ländern enthält, aus denen klar ersichtlich ist, wie tief die Überzeugung Leos XIII. war, daß dem Papsttum die Aufgabe zufalle, in alle äußeren Verhältnisse der katholischen Kirche führend und bestimmend einzugreifen.

Innerkirchliche Wirksamkeit Leos XIII.

In noch viel höherem Maße lag diese Überzeugung der innerkirchlichen Wirksamkeit Leos XIII. zugrunde. Hier bedeutet sein Pontifikat noch einen bedeutsamen Fortschritt über dasjenige Pius' IX. hinaus. Systematischer als sein Vorgänger hat Leo XIII. die Gestaltung des inneren Lebens der katholischen Kirche vom ersten Augenblick seiner Regierung an verfolgt und in wesentlichen Punkten tatsächlich in die Bahnen hineingelenkt, die er vorschrieb, indem er durch praktische Maßnahmen seine theoretischen Darlegungen ins reale Leben übersetzte. Sein Programm war auch umfassender als dasjenige Pius' IX.; denn es erstreckte sich auf Gebiete, denen letzterer fern gestanden hatte. Zu diesem Fortschritte befähigte ihn seine eminente Geisteskraft, seine umfassende Bildung, die Blickweite, die er durch seine früheren Lebensstellungen, namentlich durch seinen Aufenthalt als Nuntius in Brüssel, sich erworben hatte. Die Zeugen dieses Fortschrittes der innerkirchlichen Machtstellung des Papsttums bilden aber vor allem die großen Enzykliken, die er an den katholischen Episkopat richtete und die demselben eine autoritative Direktive gaben in bezug auf alle kirchlichen Fragen der Zeit und als solche von dem ganzen Episkopat angesehen und befolgt wurden. Diesen großen Kundgebungen seines Willens traten unzählige Einzelschreiben zur Seite, teils vorbereitend auf die Gesamtschreiben, teils im einzelnen ausführend, was diese andeuteten, teils einzelne Verhältnisse zufälliger Natur regelnd. Nichts ist lehrreicher für die Erfassung der Eigenart Leos XIII. als der Vergleich seiner großen Enzykliken mit dem Syllabus Pius' IX. als dem Extrakt seiner Hauptkundgebungen. Der Gegenstand ist vielfach beiderseits derselbe; während aber nicht bloß die Sätze des Syllabus, sondern auch die Kundgebungen Pius' IX., aus denen sie entnommen sind, die Zurückweisung der modernen Irrtümer als Hauptziel verfolgen, bildet die positive Darlegung der kirchlichen Lehren, und zwar auf breiter philosophischer, theologischer und historischer Grundlage, den Inhalt der Enzykliken Leos XIII. Insofern stellen sie sich als die Fortsetzung der jäh unterbrochenen Arbeit des Vatikanischen Konzils dar. Der Vergleich mit den sogenannten Schemata des Konzils, d. h. den Entwürfen dogmatischen und disziplinarischen Inhalts, die dem Konzil zur Beratung und Entscheidung vorgelegt werden sollten, zeigt, daß Leo XIII. die Fortsetzung der dogmatischen Entscheidungen, die das Konzil hätte treffen sollen und die sich auf die

Gotteslehre, die Lehre vom Gottmenschen, vom Menschen im natürlichen und übernatürlichen Zustande, auf die einzelnen Eigenschaften und Rechte der Kirche beziehen, nicht zur Aufgabe stellte. Er hat kein neues Dogma verkündigt. Seine Hauptabsicht war auf die Lebensbedürfnisse der Angehörigen der Kirche mit Rücksicht auf die konkrete Lage der heutigen Gesellschaft gerichtet. Die Kirche als die Mutter aller wahren Zivilisation und Kultur: so lautete das Thema seiner ersten Enzyklika vom 21. April 1878, und dieser Grundton klingt durch alle späteren Rundschreiben durch, so zwar, daß man vielleicht den Grundcharakter der innerkirchlichen Wirksamkeit Leos nicht besser treffen kann, als wenn man sie als einen großartigen Versuch bezeichnet, zwischen der katholischen Kirche und der modernen Welt ein inneres Verhältnis herzustellen, getragen von der Überzeugung, daß die katholische Kirche allein die sichere Führerin des wahren Kulturlebens sei, nach dem die moderne Welt sich sehnt, das sie aber ohne die Religion und die Autorität der Kirche nicht erreichen könne. Daraus erklärt sich auch, weshalb die größere Zahl seiner Enzykliken sich nicht mit spezifisch theologischen Fragen beschäftigt, sondern mit der menschlichen Freiheit (20. Juni 1888), dem Ursprung der bürgerlichen Gewalt (29. Juni 1881), der christlichen Staatsordnung (1. November 1885), den wichtigsten Pflichten der christlichen Bürger (10. Januar 1890), den Gefahren des Sozialismus (28. Dezember 1878), der Freimaurerei (20. April 1884), der christlichen Demokratie (18. Januar 1901), der Arbeiterfrage (15. Mai 1891), dem christlichen Leben (25. Dezember 1888), der christlichen Ehe (10. Februar 1880). Dieser Versuch war aber auch beherrscht von der Überzeugung, daß die katholische Kirche jene Eigenschaft deshalb besitze, weil sie die wahre Kirche Christi sei (29. Juni 1896), und diese Überzeugung gab ihm den Mut, in einem Rundschreiben, das er als sein Testament bezeichnete und das in der Tat einen gewissen Abschluß bedeutet, an alle Fürsten und Völker der Erde die Aufforderung zu richten, zur Einheit des Glaubens zurückzukehren (20. Juni 1894).

Die Enzyklika über den heiligen Thomas nimmt sich in dieser Reihe von Rundschreiben auf den ersten Blick fremdartig aus, und doch war sie eine der ersten (4. August 1879) und entsprang der eigensten Initiative des Papstes. Bei näherem Zusehen stellt sich aber bald heraus, daß sie mit der ersten in einem sehr engen Zusammenhang steht. Leo XIII. war von der Führerrolle des Geisteslebens innerhalb des Gesellschaftslebens tief überzeugt und wollte daher dem katholischen Geistesleben eine Direktive geben, die es dazu befähigen würde, allen der Kirche und dem Glauben feindseligen Weltanschauungen gegenüber standzuhalten, ja denselben überlegen zu werden. Den Weg dazu erblickte er in der Restauration der christlichen Philosophie nach den Grundsätzen dessen, dem es in der Blütezeit des Mittelalters gelungen war, die vollkommenste Harmonie zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Vernunft, Glauben und Wissen herzustellen, indem er für den in ein geschlossenes System ge-

brachten Gesamtinhalt der christlichen Glaubensverkündigung innere Gründe ermittelte, die ihn vor der Vernunft rechtfertigten, oder wenigstens Kongruenzgründe geltend zu machen wußte, die geeignet waren, seine Angemessenheit den Forderungen des rationellen Denkens gegenüber zu erweisen. Daß es sich in erster Linie um die wissenschaftliche Methode des heiligen Thomas handelte, geht klar daraus hervor, daß der Papst den Nachdruck auf die philosophischen Grundsätze desselben legte, nicht auf seine Theologie. „Es gibt kein Gebiet der Philosophie", so heißt es in der Enzyklika, „das der hl. Thomas nicht scharfsinnig und zugleich gediegen behandelt hätte. Seine Untersuchungen über die Gesetze des Denkens, über Gott und die unkörperlichen Substanzen, über den Menschen und die übrigen sinnlichen Dinge, über die menschlichen Handlungen und ihre Prinzipien sind derart, daß in ihnen sowohl eine Fülle von Stoff als eine passende Anordnung der Teile, die zweckmäßigste Methode, Sicherheit der Grundsätze und Kraft der Beweise, Klarheit und Genauigkeit im Ausdrucke wie nicht minder eine Leichtigkeit sich findet, auch das Dunkelste aufzuhellen." Auf die Enzyklika folgten mehrere praktische Maßnahmen zur praktischen Verwirklichung der Absichten des Papstes: die Errichtung einer Akademie des heiligen Thomas in Rom (15. Oktober 1879), die Einsetzung einer Kommission zur Herstellung einer neuen Ausgabe seiner Werke (18. Januar 1880), die Erhebung des heiligen Thomas zum Patron aller katholischen Schulen (4. August 1880), die Erweiterung der Aufgaben der Thomasakademie (21. November 1880), die Errichtung eines Lehrstuhles für thomistische Philosophie an der Universität Löwen (25. Dezember 1880), die später zu einem „Institut supérieur de philosophie" führte (1890—1894). Dazu traten öftere Ermahnungen bei Spezialanlässen, die Philosophie nach dem heiligen Thomas zu pflegen, unter denen die an die Jesuiten gerichtete (1892), die an der Nachscholastik größeres Gefallen hatten als an dem reinen Thomismus, hervorzuheben ist.

Leo XIII. hat dadurch die Neuscholastik kräftig gefördert, ihr aber auch zugleich ein Ideal vorgezeichnet, das vielleicht nicht von allen Vertretern des Neuthomismus, deren Zahl in allen katholischen Ländern sich beträchtlich vermehrt hat, richtig verstanden wurde. Unter diesen Umständen konnten die Gegner des Rosminianismus nachträglich die Verurteilung von vierzig Sätzen aus den Schriften Rosminis durch ein Dekret des Hl. Offiziums vom 14. Dezember 1887 erreichen, die freilich nicht bloß mit der aristotelisch-scholastischen Erkenntnislehre in Widerspruch stehen, sondern auch in Konflikt mit einzelnen kirchlichen Dogmen. Diese „Propositiones damnatae" waren indes die einzigen, die Leo XIII. der langen Reihe ihrer Vorgängerinnen hinzugefügt hat. Als die Theologie des Würzburger Professors Herman Schell, der durch seinen frühen Tod († 31. Mai 1906) seinen Schülern und Freunden entrissen wurde, bevor seine genialen Geistesgaben zur vollen Reife gediehen waren, mehr und mehr angefeindet wurde, mußten sich seine Gegner mit dem Indexdekret zufrieden geben,

das seine Hauptwerke am 15. Dezember 1898 traf. Im Unterschiede von Rosmini huldigte übrigens Herman Schell keinem der modernen philosophischen Systeme; er suchte vielmehr vom Standpunkte der aristotelisch-scholastischen Philosophie selbst in das Verständnis des Dogmas tiefer einzudringen.

Leo XIII. griff ein zweites Mal in den Gang der theologischen Wissenschaft ein durch seine Enzyklika über die Bibelstudien vom 18. November 1893. Diesmal geschah es aber nicht aus eigenem Drange, sondern aus Anlaß der Bewegungen, die sich auf dem Gebiete der katholischen Exegese von Frankreich aus eingestellt hatten. Sie erörterte die Methode, die dem Papste als die beste beim Betrieb dieser Studien erschien (*quae his de studiis recte ordinandis videantur optima*) und richtete sich im wesentlichen gegen die naturalistische Betrachtung der Bibel, als deren Hauptvertreter innerhalb der katholischen Theologenwelt der französische Exeget Alfred Loisy sich allmählich ausgebildet hat, die aber nicht bloß vom katholischen Standpunkte, sondern vom positiv-christlichen überhaupt offenbar verworfen werden muß. Die Einsetzung der Bibelkommission erfolgte erst 1902 als praktische Maßregel zur Sicherung des Erfolges der Enzyklika. Nach den Intentionen Leos XIII. sollte sie nicht eine juristische, sondern eine aus Fachmännern bestehende wissenschaftliche Korporation bilden, zu dem Zwecke, der kirchlichen Autorität eine sachkundige Stellung zu den schwierigen Problemen der heutigen Bibelforschung zu ermöglichen.

Aus viel früherer Zeit stammte eine andere hochwichtige Verfügung des Papstes, die in der ganzen wissenschaftlichen Welt die freudigste Anerkennung fand, die Eröffnung der Vatikanischen Bibliothek und des Vatikanischen Archivs, deren Bedeutung für die Fortschritte der Geschichtswissenschaft sich inzwischen in ihrer ganzen Tragweite erwiesen hat, indem sie nicht bloß zahlreiche historische Einzelpublikationen veranlaßte, sondern auch zur Errichtung historischer Institute verschiedener Nationen in Rom führte. Auch diese Initiative war, wie der Brief des Papstes an die Kardinäle de Luca, Pitra und Hergenröther beweist (18. August 1883), von dem Willen beherrscht, die Kulturkraft der Kirche und des Apostolischen Stuhles zu erweisen.

Die Einzelarbeit, die der unermüdliche Papst im Rahmen der skizzierten großen Ziele seines Pontifikates leistete, kann hier nicht zur Darstellung kommen; sie war die praktische Durchführung der Aufgabe, die das Zusammenwirken staatlicher und kirchlicher Verhältnisse dem Papsttum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zugewiesen hat, die ganze Führung der katholischen Kirche in die Hand zu nehmen und von Rom aus alle ihre Verhältnisse zu regeln, alle ihre Arbeitsgebiete zu bestimmen, alle ihre Lebensäußerungen zu überwachen und alle ihre Lebensfragen zu entscheiden.

* * *

Der Tod Leos XIII. am 20. Juli 1903 muß die Grenze bilden, bis zu welcher der Historiker die neuzeitliche Entwicklung der katholischen Kirche in Westeuropa zur Darstellung zu bringen berechtigt ist; denn das Pontifikat seines Nachfolgers, Pius' X., der am 4. August seinen Platz einnahm, gehört noch nicht der Geschichte an. Nur eine Tatsache, die diesseits dieser Grenze liegt, will nicht übergangen werden: die am 9. Dezember 1905 erfolgte Trennung von Kirche und Staat in Frankreich. Der Grund für die Ausnahmestellung dieser Tatsache liegt darin, daß sie den Abschluß der bisherigen kirchlichen Entwicklung der Neuzeit innerhalb jener Nation bildet, der man den Ehrentitel als älteste Tochter der katholischen Kirche beizulegen gewohnt ist. Hier hat also diese Entwicklung zur Trennung der zwei Institutionen geführt, die volle fünfzehn Jahrhunderte miteinander verbunden gewesen waren. Die Revolution hatte sie allerdings ein erstes Mal für einige Jahre getrennt; das Konkordat von 1801 stellte aber ihre Verbindung wieder her.

Angesichts dieser zweiten Trennung, die einen ganz anderen Charakter an sich trägt als die erste, in einer unberechenbaren Gärungs- und Umwälzungszeit geschehene, drängen sich von selbst zwei Fragen auf: Welches wird das Schicksal der katholischen Kirche in Frankreich werden? Wird das von der ältesten christlichen Nation des Abendlandes gegebene Beispiel anderswo Nachahmung finden? Die Antwort auf diese bangen Fragen müssen wir von der Zukunft erwarten. Schon jetzt haben aber die Katholiken Frankreichs allen Grund, die Worte zu wiederholen, welche die nach Emmaus wandernden zwei Jünger an den Auferstandenen richteten, als er weitergehen zu wollen schien: „Bleibe bei uns; denn es will Abend werden und schon neigt sich der Tag" (Lc. 24, 29).

Literatur.

Eine Gesamtdarstellung der Geschichte der katholischen Kirche in der Neuzeit ist nicht vorhanden, wenn darunter ein quellenmäßiges, sämtliche Verhältnisse der katholischen Kirche in ihrem ganzen Umfange vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart behandelndes Geschichtswerk verstanden wird. Ein solches würde übrigens eine ganze Reihe von Bänden in Anspruch nehmen und kann wohl nur in Gestalt von einzelnen, das kirchliche Leben der einzelnen Länder behandelnden Monographien in nächster Zukunft erhofft werden. Für die kirchliche Gesamtgeschichte der Neuzeit sind wir einstweilen auf die Abrisse angewiesen, welche in den sowohl von katholischen als von protestantischen Autoren verfaßten Lehr- und Handbüchern der Kirchengeschichte geboten werden. Katholischerseits kommen besonders die Lehrbücher von ALZOG (10. Aufl., Freiburg 1882), F. X. KRAUS (4. Aufl., Trier 1896), BRÜCK (9. Aufl., Mainz 1906), KNÖPFLER (4. Aufl., Freiburg 1906), FUNK (5. Aufl., Paderborn 1907), MARX (2. und 3. Aufl., Trier 1906) und der 3. Bd. des ausführlichen Handbuches der allgemeinen Kirchengeschichte von Kardinal HERGENRÖTHER in Betracht, von dem eine 4. Auflage, neu bearbeitet von J. P. KIRSCH, im Erscheinen begriffen ist. Die 1. Abteilung desselben (Freiburg 1907) erstreckt sich vom Anfang des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Vgl. auch den Abriß in meiner Schrift: Der Kathol. u. das 20. Jahrh., 1.—12. Aufl., Stuttgart u. Wien 1902.

Sehr umfangreich ist hingegen die Spezialliteratur über die Geschichte der katholischen Kirche in der Neuzeit. Es können daher hier nur ihre Haupterscheinungen zur Kenntnis der Leser gebracht werden nach Maßgabe der einzelnen Abschnitte der vorstehenden Abhandlung.

I. Die Verteidiger der Kirche in der Reformationszeit (oben S. 304). Ein Verzeichnis derselben gaben J. FALK, Das Corpus catholicorum, im Katholik 1891, 1. Bd., 440—463 und N. PAULUS, Katholische Schriftsteller aus der Reformationszeit, ebd 1892, 1. Bd., 544—564; 1893, 2. Bd., 213—223. Eine zusammenfassende Würdigung derselben lieferte JANSSEN-PASTOR, Gesch. des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters, 7. Bd., 13. u. 14. Aufl., Freiburg 1904, 536—593, namentlich auf Grund der Einzeluntersuchungen von N. PAULUS, die im Literaturverzeichnis des Bandes angegeben werden.

II. Das Konzil von Trient (S. 308 ff.). 1. Quellen: Canones et decreta Concilii Tridentini, Rom 1564 u. ö. (neueste Ausgabe von Richter u. Schulte, Leipzig 1853). LE PLAT, Monum. ad hist. conc. Trid. spectantium collectio amplissima, Löwen 1781—1787, 7 Bde. AUG. THEINER, Acta genuina ss. oecum. conc. Tr. [nach Massarelli], Zagrabiae [1874], 2 Bde. DÖLLINGER, Ungedruckte Berichte und Tagebücher z. Gesch. d. K. v. Tr., Nördlingen 1876, 2 Bde. DRUFFEL-BRANDI, Monumenta Trid. Beiträge z. Gesch. d. K. v. Tr., München 1885 bis 1899, 5 Hefte (zu einem Band vereinigt, München 1899). SICKEL, Z. Gesch. d. K. v. Tr. 1559—1563, Aktenstücke aus österr. Archiven, Wien 1872; Römische Berichte, Wien 1895 ff., 5 Hefte. Die vollständigste Quellensammlung hat die Görresgesellschaft jüngst unternommen u. d. T.: Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio, ed. societas Goerresiana. Davon sind bisher 2 Bde. erschienen: I. Diarior. pars prima ed. S. MERKLE, Freiburg 1901; IV. Actorum pars prima: monum. concil. praecedentia, trium prior. sessionum acta, ed. Steph. EHSES, ebd. 1904. SUSTA, Die römische Kurie und das K. v. Tr. unter Pius IV. Aktenstücke z. Gesch. d. K. v. Tr., 1. Bd., Wien 1904.

2. Darstellungen: PIETRO SOAVE POLANO (Pseudonym von Paolo Sarpi), Istoria del conc. di Trento, London 1619, 2. Aufl. rev. v. Verfasser 1629 (französisch von LE COURRAYER, Amsterdam 1736; deutsch v. WINTERER, Mergentheim 1839/40, 4 Bde.). Gegen Sarpi richtete SFORZA PALLAVICINO seine Istoria del conc. di Trento, Rom 1652 ff., 3 Bde. (Ausg. von ZACCARIA, Rom 1833, 4 Bde.; lateinisch von J. B. GIATTINO, Rom 1670; deutsch von KLITSCHE, Augsburg 1835 ff. Vgl. dazu J. N. BRISCHAR, Zur Beurteilung der Kontroversen zwischen Sarpi und Pallavicino, Tübingen 1843 f., 2 Bde.). L MAYNIER, Étude historique sur le concile de Trente, Paris 1874 (bis 1552). C. J. v. HEFELE, Konziliengeschichte, fortgesetzt von Kard. J. HERGENRÖTHER, 9. Bd., Freiburg 1890 (Die Vorgeschichte bis zum Frühjahr 1536). VERMEULEN, Die Verlegung des Konzils v. Tr., Regensburg 1890; Das 19. allgem. Konzil in Bologna, ebd. 1892. CARCERERI, Storia esterna del concilio di Bologna, Montevarchi 1902. S. MERKLE, Das K. v. Tr. u. die Universitäten, Würzburg 1905. DESLANDRES, Le concile de Tr. et la reforme du clergé, Paris 1906. — Protestantischerseits: CHEMNITZ, Examen conc. Trident., Frankfurt 1565 (dazu MUMM, Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil v. Tr., 1. Bd., Leipzig 1905). SALIG, Vollständ. Gesch. d. Trident. Konz., Halle 1741 ff., 3 Bde. MAURENBRECHER, Tridentiner Konzil, Histor. Taschenbuch 1886, 1888, 1890. SEEBERG, Beiträge z. Entstehungsgesch. der Tr. Dekrete, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1889.

III. Das nachtridentinische Papsttum (S. 318 ff.). 1. Quellen: Bullarum, privileg. ac diplomat. roman. Pontific. amplissima collectio, ed. C. COCQUELINES, Bd. 4–6, 3, Rom 1745–1760 (jeder Band in mehreren Teilen). Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänz. Aktenstücken, 2. Abteilung, 1560–1572, hrsg. durch die histor. Kommission der K. Akad. d. W., Wien 1897 ff.; 3. Abteilung, 1572–1585, hrsg. durch das K. preuß. hist. Institut in Rom u. die K. preuß. Archivverwaltg., Berlin 1892 ff.; 4. Abteilung, 17. Jahrh., Berlin 1897 ff. Nuntiaturberichte 1585–1590, hrsg. von der Görresgesellschaft, Paderborn 1895 ff.

2. Darstellungen: Die groß angelegte Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters von L. PASTOR ist mit ihrem 4. Bd. erst bis zum Tode Clemens' VII. († 1534) gediehen. Er erschien in 2 Abteilungen (1. Abt. Leo X., 1.–4. Aufl. Freiburg 1906; 2. Abt. Adrian VI. u. Clemens VII., 1.–4. Aufl. ebd. 1907). Für die folg. Päpste: RANKE, Die römischen Päpste, 10. Aufl., Leipzig 1900, 3 Bde. P. HERRE, Papsttum und Papstwahl im Zeitalter Philipps II., Leipzig 1907. PIEPER, Die päpstl. Legaten und Nuntien, Bd. 1 (1550–1559), Münster 1897. — Zu Pius IV. (1559–1565): MÜLLER, Das Konklave Pius IV., Gotha 1889. CLARUS, Das trident. Glaubensbekenntnis, Schaffhausen 1865 f., 2 Bde. FR. HEINR. REUSCH, Der Index der verbotenen Bücher, Bonn 1883–1885, 2 Bde.; Die Indices libror. prohibit. des 16. Jahrh., gesammelt u. hrsg., Tübingen 1886; Index libror. prohibit. gedruckt zu Parma 1580, Bonn 1889. J. HILGERS, Der Index der verbotenen Bücher, Freiburg 1904. KNÖPFLER, Die Kelchbewegung in Bayern, München 1891. — Zu Pius V. (1566–1572): HILLIGER, Die Wahl Pius' V. zum Papste, Leipzig 1891. FALLOUX, Histoire de s. Pie V., Angers 1846, 2 Bde. (ins Deutsche übersetzt, Regensburg 1870). Catechismus ex decreto conc. Trid. ad parochos Pii V. p. m. jussu editus, Rom 1566 u. ö. S. BÄUMER, Gesch. des Breviers, Freiburg 1895; P. BATIFFOL, Histoire du bréviaire romain, Paris 1893 (mehr. Aufl.). SCHMID, Studien über die Reform des röm. Breviers und Missale unter Pius V., Theol. Quartalschr. 1884, 450 ff., 621 ff. — Zu Gregor XIII. (1572–1585): MAFFEI, Degli annali di Gregor XIII., Rom 1742, 4 Bde. Eine neuere Monographie fehlt. PIEPER, Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiaturen, Freiburg 1894. F. KALTENBRUNNER, Vorgesch. der Gregor. Kalenderreform, Wien 1876; Die Polemik über die Gregor. Kalenderreform, Wien 1878. — Zu Sixtus V. (1585–1590): A. v. HÜBNER, Sixte-Quint, Paris 1870, 3 Bde. (deutsch, Leipzig 1871, 2 Bde.). CAPRANICA, Papa Sisto, Mailand 1884, 3 Bde. KAULEN, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868. — Zu Clemens VIII. (1592–1605): WADDING, Vita Clementis VIII., Rom 1723. Eine neuere Monographie fehlt. Über seine Arbeiten an der Vulgata u. am Brevier vgl. KAULEN und BÄUMER. — Zu Paul V. (1605–1621): BZOVIUS, Vita Pauli V., Rom 1625. NÜRNBERGER, Dokumente z. Ausgleich zwischen Paul V. u. der Rep. Venedig, Röm. Quartalschr. 1888, 64 ff. GADALETA, Paolo V. e l'interdetto di Venezia 1, Trani 1900.

— Zu Urban VIII.: WADDING, Vita Urbani VIII., Rom 1628. GREGOROVIUS, Urban VIII. im Widerspruch zu Spanien u. d. Kaiser im 30jähr. Kriege, Stuttgart 1879. Gegen ihn PIEPER, Historisch-polit. Blätter 94 (1884) 471–492; ST. EHSES, Papst Urban VIII. u. Gustav Adolf, Histor. Jahrbuch 16 (1895) 336–341. J. SCHNITZER, Zur Politik des hl. Stuhles in der 1. Hälfte des 30jähr. Krieges, Röm. Quartalschr. 13 (1899) 151–262. — Zu Innocenz X. (1644–1653): ROSSTEUCHER, Histor. Innoc. X., Wittenberg 1674. CHINAZZI, Sede vacante per la morte del papa Urbano VIII. e conclave di Innoc. X. Pamfili, Rom 1904. Die Protestbulle gegen den Westfälischen Frieden in Auszügen bei C. MIRBT, Quellen z. Gesch. d. Papsttums und des röm. Katholizismus, 2. Aufl., Tüb. u. Leipzig 1901, 294 f.

IV. Der nachtridentinische Episkopat (S. 322). Eine Gesamtdarstellung ist nicht vorhanden. Hauptmonographien: DIERINGER, Der hl. Karl Barromäus und die Kirchenverbesserung seiner Zeit, Köln 1846. SYLVAIN, Hist. de s. Charles Borromée, Milan 1884, 3 Bde. — HAMON, Vie de s. François de Sales, Paris 1866, 2 Bde. (5. Aufl. 1875; deutsch von LAGER, Regensburg 1871, 2. Aufl. 1903). A. DE MARGERIE, St. François de Sales, 5. Aufl., Paris 1901. PÉRATÉ, La mission de Franc. de S. dans le Chablais, Rom 1886. MUGNIER, St. Fr. d. S., correspondance inédite et documents divers, Chambéry 1886. — BUCHINGER, Julius Echter von Mespelbrunn, Würzburg 1843. HOLL, Fürstbischof Jakob Fugger von Konstanz (1604–1626) und die kathol. Reform der Diözese, Freiburg 1899. JUNGNITZ, Martin v. Gerstmann, Bisch. v. Breslau, Breslau 1898. MAYR-DEISINGER, Wolf Dietrich v. Raittenau, Erzbisch. v. Salzburg (1587–1612), Augsburg 1886. KERSCHBAUMER, Kardinal Klesel, Wien 1865. SCHUSTER, Fürstbischof Martin Brenner. Ein Charakterbild aus der steier. Reformationsgeschichte, Graz 1898. — FÈ, Il vescovo Domenico Bollani, Brescia 1875.

V. Der Jesuitenorden (S. 322 ff.). 1. Quellen: Institutum Societatis Jesu, Rom 1606 u. ö. Institutum S. J. ex decreto congr. gener. XIV meliorem in ordinem digestum, auctum, recusum, Prag 1757, 2 Bde. (neue Aufl. Rom 1869, 3 Bde., Florenz 1892/93, 3 Bde. Bullarium soc. J., hrsg. von Aeg. DE SMIDT, Antwerpen 1647. CARAYON, Documents inédits concernant la comp. d. J., Poitiers 1863–1886, 23 Bde. Monumenta historica societatis Jesu, Madrid 1894 ff. (enthält eine große Reihe von Quellenschriften und Einzeldarstellungen und wird fortgesetzt). Ratio studiorum et institutiones scholasticae S. J. per Germaniam olim vigentes, hrsg. von PACHTLER und DUHR in den Monum. German. paedagogica ed. KEHRBACH, Bd. 2, 5, 9, 16, Berlin 1887–1894 (dazu DUHR, Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1896; MERTZ, Die Pädagogik der Jesuiten, Heidelberg 1898; MEYER, Der Ursprung des jesuit. Schulwesens, Berlin 1904). Monita privata soc. J., Notobrigae (richtig Krakau) 1612. Dazu GRETSER, Contra famosum libell. Mon. priv. s. J. libri apologetici, Ingolstadt 1618; J. B. REIBER, Monita secreta [so der Titel der späteren erweiterten Ausgabe], Augsburg 1902. Als ihr Verfasser wurde der Exjesuit Hieron. Zahorowski festgestellt (Zt. f. kath. Theol. 1890, 398).

2. Darstellungen: Von den zahlreichen Biographien des hl. Ignatius v. Loyola seien genannt: J. A. DE POLANCO, Vita Ignatii Loyolae, Madrid 1894–1898 6 Bde. (in den Monum. hist. S. J.). W. V NIEUWENHOFF, Leven van den hl. Ignatius v. L., Amsterdam 1892 f., 2 Bde. (deutsch, Regensburg 1900, 2 Bde.). GOTHEIN, Ignat. v. L. und die Gegenreformation, Halle 1895. MALZAC, Ignace de L. Essai de psychol. religieuse, Paris 1898. — Für die Literatur über die Geschichte des Ordens sei verwiesen auf CARAYON, Bibliogr. historique de la compagnie de Jésus, Paris 1864; TAVAGNUTTI, Bibl. cath. Soc. Jesu, Wien 1891 (als 5. Bd. der Kath. theol. Bücherkunde von 1830–1891). Sie begann mit GRETSER, Historia ord. Jes., Ingolstadt 1594, und ist inzwischen sehr umfangreich geworden. Die beachtenswertesten Gesamtdarstellungen sind: Imago primi saeculi societatis Jesu, Antwerpen 1640 (erste Jubiläumsschrift). Historia societ. J. auct. ORLANDINO etc., Antwerpen 1715–1750, 7 Bde. (8. Bd. Rom 1859). CRÉTINEAU-JOLY, Hist. religieuse, politique et littéraire de la c. d. J., Paris 1844 ff., 5 Bde. (3. Aufl. Paris 1859, 6 Bde.; deutsch, Wien 1845 ff. J. HUBER, Der Jesuitenorden, Berlin 1873. F. H. REUSCH, Beiträge z. Gesch. des Jesuitenordens, München 1894. B. DUHR, Jesuitenfabeln, 4. Aufl., Freiburg 1904. PILATUS (V. Naumann), Der Jesui-

tismus, Regensburg 1905. DE BACKER, SOMMERVOGEL, Bibliothèque des écrivains de la comp. de J., Brüssel 1891—1900, 9 Bde. SOMMERVOGEL, Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la comp. d. J., Paris 1884, 2 Bde. (ein ähnliches Werk spanisch von J. E. DE URIARTE, Madrid 1904, 1. Bd.). HAMY, Chronologie biographique de la comp. d. J., 1. Bd. Province de Lyon 1582—1762, Paris 1900. — Für einzelne Länder: PIAGET, Hist. de l'établissement des Jesuites en France, Leide 1895. PRAT, La Comp. d. J. en France, Paris 1877, 4 Bde. B. DUHR, Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 1. Bd. (16. Jahrh.), Freiburg 1907 (dieses Werk wird die früheren Teildarstellungen von Agricola, Reiffenberg, Sugenheim, Lipowsky, Locher überholen). Kardinal A. STEINHUBER, Gesch. d. Kollegium Germanikum Hungarikum in Rom, 2. Aufl., Freiburg 1906, 2 Bde. — R. ECKART, Hundert Stimmen über den Jesuitenorden, Leipzig 1908, 2 Bde.

VI. Orden und Kongregationen (S. 327 ff.). Die jüngste zusammenfassende Darstellung bei M. HEIMBUCHER, Die Orden u. Kongregationen der kathol. Kirche, 2. Aufl., Paderborn 1907 f., 3 Bde. Für die vortridentinischen Stiftungen der Theatiner, Kapuziner, Barnabiten vgl. die Literatur bei HERGENRÖTHER-KIRSCH, Hdbuch d. allg. KG. 3, 1 (1907) 219 f. Die Hauptmonographien über die nachtridentinischen Ordensstiftungen sind bei HERGENRÖTHER-KIRSCH S. 262—265 und noch reichhaltiger bei HEIMBUCHER, besonders im 3. Bde., angegeben.

VII. Nachtridentinische Mystik (S. 330 f.). H. DE CURZON, Bibliographie thérésienne. Ouvrages français et étrangers sur Ste Thérèse et sur ses œuvres, Paris 1902. JOLY, St. Thérèse, Paris 1902. NORERO, L'union mystique chez St. Thérèse, Mâcon. — Werke des hl. Joh. v. Kreuz übers. von LECHNER, Regensburg 1858, 3 Bde. (mit einer Biographie). — BOUGAUD, Hist. de St. Chantal et des origines de la visitation, 13. Aufl. Paris 1899, 2 Bde. — G. LETOURNEAU, La mission de J. Jacques Olier et la fondation des grands séminaires en France, Paris 1906. — DELACROIX, Études d'hist. et de psychol. du mysticisme, Paris 1908.

VIII. Religiöses Volksleben (S. 331 f.). In seinen Einzelerscheinungen ist es noch nicht genügend erforscht. — REISER, Canisius als Katechet, 2. Aufl., Mainz 1882. BRAUNSBERGER, Entst. u. erste Entwickl. der Katechismen des sel. Petr. Canisius, Freiburg 1893. MOUFANG, Kathol. Katechismen des 16. Jahrh. in deutscher Sprache, Mainz 1881. THALHOFER, Entwicklung des kath. Katechismus von Canisius bis Deharbe, Freiburg 1889. HÉZARD, Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'église jusqu' à nos jours, Paris 1900. — BRISCHAR, Die kathol. Kanzelredner Deutschl. seit den drei letzten Jahrh., Schaffhausen 1867, 3 Bde. — Zu dem Hexenwesen u. den Hexenprozessen: SOLDAN-HEPPE, Gesch. der Hexenprozesse, Stuttgart 1880, 2 Bde. RAPP, Die Hexenproz. u. ihre Gegner aus Tirol, 2. Aufl., Brixen 1891. DIEFENBACH, Der Hexenwahn vor und nach der Glaubensspaltung in Deutschland, Mainz 1886. RIEZLER, Gesch. d. Hexenproz. in Bayern, Stuttgart 1896 JOS. HANSEN, Zauberwahn, Inquisition u. Hexenprozeß im Mittelalter, München und Leipzig 1900 (bis 1540); Quellen u. Unters. z. Geschichte des Hexenwahns u. der Hexenverfolg. im Mittelalter, Bonn 1901 (von 1270—1540). EBNER, Friedr. von Spe u. die Hexenproz. seiner Zeit, Hamburg 1898. DIEL, Friedr. Spe, 2. Aufl. von B. DUHR, Freiburg 1901. B. DUHR, Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenproz., Köln 1900.

IX. Nachtridentinische Theologie (S. 332 ff.). K. WERNER, Gesch. d. apologet. u. polem. Literatur der chr. Theologie, 4. Bd., Schaffhausen 1865; Gesch. d. kath. Theol. seit dem Trient. Konzil bis zur Gegenwart, München 1866 (2. Aufl. 1889). HURTER, Nomenclator litterarius recentior. theol. cathol., 2. Aufl. 1. Bd. (von 1564—1663), Innsbruck 1892 (in der 3. Aufl. ist es der 3. Bd., ebd. 1907). FÉRET, La faculté de théol. de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne, 1.—5. Bd., Paris 1901—1907. TURMEL, Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican, Paris 1906. JANSSEN-PASTOR, Gesch. d. deutschen Volkes 7, 13. u. 14. Aufl., Freiburg 1904, 514—629 (für die deutschen Theologen). — DÖLLINGER u. REUSCH, Die Selbstbiographie des Kardinals Bellarmin mit gesch. Erläuterungen, Bonn 1887. COUDERC, Le vén. cardinal Bellarmin, Paris 1893, 2 Bde. — STANONIK, Dionys. Petavius, Graz 1876. CHATELLAIN, Vie du P. Den. Petau, Paris 1884. — K. WERNER, Franz Suarez u. die Scholastik der letzten Jahrhunderte,

Regensburg 1861, 2 Bde. — LAEMMER, De Caesaris Baronii literarum commercio, Freiburg 1903. — PITRA, Études sur la collection des Actes des Saints par les Bollandistes, Paris 1850. — PRAT, Maldonat et l'univ. de Paris au 16e siècle, Paris 1857.

X. Theologische Kontroversen (S. 333 f.). J. SCHWANE, Dogmengeschichte der neueren Zeit (seit 1517), Freiburg 1890. DUPLESSIS d'ARGENTRÉ, Collectio judiciorum de novis erroribus, qui ab initio saeculi XII usque ad a. 1735 proscripti sunt, 3. Bd., Paris 1736. — DU CHESNE, Histoire du Bajanisme, Douai 1731. LINSENMANN, Mich. Baius und die Grundlegung des Jansenismus, Tübingen 1867. — SCHNEEMANN, Entstehung und Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse, Freiburg 1879—80, 2 Bde. TH. DE RÉGNON, Bannésianisme et Molinisme, 1e partie: Établissement de la question et défense du Molinisme, Paris 1890. GAYRAUD, Thomisme et Molinisme. Préliminaires historiques et critique du Molinisme, Toulouse 1890; Thomisme et Mol. Réponse à Th. de Régnon S. J., ebd. 1890. — Für den Jansenismus vgl. unten Nr. XIX, 3.

XI. Galileifall (S. 337 f.). RICARDI, Bibliografia Galileiana, Modena 1872. Le opere di Galileo Galilei. Edizione nationale, Florenz 1890 ff. Aus der umfangreichen Literatur seien hervorgehoben: C. VON GEBLER, G. G. u. die römische Kurie, Stuttgart 1876; Die Akten d. Galileischen Prozesses nach der vatik. Handschr., ebd. 1877. HENRI DE L'ÉPINOIS, Les pièces du procès de G., Paris 1877; La question de Galilée, ebd. 1878. F. H. REUSCH, Der Prozeß G.'s u. die Jesuiten, Bonn 1879. GRISAR, Galileistudien, Regensburg 1882. SCHANZ, Galileo Galilei, Hist. Jahrb. 3 (1882) 163—207. FUNK, Zur Galileifrage, Kirchengesch. Abhandl. 2. Bd., Paderborn 1899, 444 ff. SEMERIA, Storia di un conflitto tra la scienza e la fede, Studi religiosi 3 (1903) 269 ff. FAHY, Galileo. His life and works, London 1903. SORTAIS, Le procès de Galilée, Paris 1905. VACANDARD, La condamnation de Galilée, in s. Études de critique et d'histoire religieuse (1905) 294—387. — Zur Literatur über die neuere Philosophie vgl. Teil 1, Abt. 5 der „Kultur d. Gegenwart": Allgemeine Geschichte der Philosophie (1908).

XII. Kirchliche Kunst (S. 338 ff.). F. X. KRAUS, Gesch. der christl. Kunst, 2. Bd. 2. Abt. Italien. Renaissance, 1. Hälfte, Freiburg 1900; 2. Hälfte fortges. u. herausg. von J. SAUER, ebd. 1908; Synchronist. Tabellen z. christl. Kunstgesch., Freiburg 1880. FRANTZ, Gesch. der christl. Malerei, 3. Bd., Freiburg 1894. J. BRAUN, Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten, Freiburg 1908. — BAUMSTARK, Die spanische Nationalliteratur im Zeitalter der habsburgischen Könige, Köln 1877. LINDEMANN, Gesch. d. deutschen Literatur, 8. Aufl. von ETTLINGER, Freiburg 1905. J. BACH, Jakob Balde, Straßburger theol. Stud. 6. Bd., Heft 3—4, Freiburg 1904. SMETS, Fromme Lieder von Spee, Bonn 1849. SELTMANN, Angelus Silesius (Joh. Scheffler) und seine Mystik, Breslau 1896. — M. GERBERT, De cantu et musica sacra a prima eccl. aetate usque ad praesens tempus, St. Blasien 1774, 2 Bde. KORNMÜLLER, Lexikon der kirchlichen Tonkunst, 2. Aufl., Regensburg 1891—1895, 2 Bde. MOLITOR, Die nachtrident. Choralreform in Rom, Leipzig 1902 f., 2 Bde. W. BÄUMKER, Palestrina, Freib. 1877. CAMETTI, Cenni biograf. di Giov. Pierluigi da Palestrina, Milano 1894.

XIII. Katholische Missionen (S. 340 f., 356 f.). O. MEYER, Die Propaganda, Göttingen 1853, 2 Bde. Jus pontificium de propaganda fide, Rom 1888—1897, 7 Bde. H. HAHN, Gesch. d. kath. Missionen, Köln 1857—1863, 5 Bde. M. DA CIVEZZA, Storia universale delle missioni francescane, Florenz 1883—1896, 9 Bde. ROCCO DA CESINALE, Storia delle missioni dei Capucini, Rom 1867—1873, 3 Bde. O. WERNER, Kath. Missionsatlas, 2. Aufl., Freiburg 1885. — Missionen in Amerika: BOURGOING, Hist. des missions d'Amérique, Paris 1654. BAUMSTARK, Barthol. de las Casas, Freiburg 1879. L. A. DUTTO, The life of Bartolomé de las Casas and the first leaves of American eccles. history, St. Louis 1902. FR. ENRICH, Hist. de la compañia de Jesús en Chile, Barcelona 1891, 2 Bde. HOLZWARTH, Petrus Claver, Tübingen 1855. SOLA, Vida de san Pedro Claver, apóstol de los negros, Barcelona 1888. MONTEZON, Mission de Cayenne et de la Guyane franç., Paris 1858. — E. GOTHEIN, Der christliche Staat der Jesuiten, Leipzig 1883. J. PFOTENHAUER, Die Missionen der Jesuiten in Paraguay, Gütersloh 1890—1893, 3 Teile (antijesuit. Parteischr.). Außerdem viele Schriften über Mittel- und Südamerika bei HERGENRÖTHER-KIRSCH, Hdbuch d. allgem. KG., 3. Bd., 1. Abt. Freiburg 1907 S. 234. — Missionen in Asien: PELTIER, St. François Xavier, Lille 1899.

MONUMENTA XAVERIANA, Madrid 1901 (in den Monum. hist. Soc. Jesu). CROS, St. François X., sa vie et ses lettres, Paris 1900, 2 Bde. — MÜLLBAUER, Gesch. der kath. Mission in Ostindien, München 1851. PACHTLER, Das Christentum in Tonkin und Cochinchina, dem heutigen Annamreich, Paderborn 1861. — HAAS, Gesch. des Christentums in Japan, Tokio u. Berlin 1902–1904, bisher 2 Bde. (bis 1570). PAGÈS, Hist. de la religion chrét. en Japon depuis 1598–1651, Paris 1869 f., 2 Bde. — ADAM SCHALL, Relatio de initio et progressu missionis Soc. J. in regno Sin., Wien 1665 (2. Aufl. Regensburg 1672; deutsch von MANSEGG, Wien 1834). PLATEL, Mémoire historique sur les affaires des Jésuites avec le St. Siége, Avignon 1742 ff., 7 Bde. LAUNAY, Histoire des missions de la Chine, Paris 1903; Histoire de la mission du Thibet, Lille 1903, 2 Bde.; La mission de Mandschourie, Tours 1905.

XIV. Gegenreformationen in Deutschland (S. 341 ff.). JANSSEN, Geschichte des deutschen Volkes, 4.–8. Bd., Freiburg 1885–1894 (u. spätere Auflagen). M. RITTER, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Gegenreform. u. des 30jähr. Krieges, Stuttgart 1889–1903, 3 Bde. HUBER, Gesch. Österreichs, 4. u. 5. Bd., Gotha 1892 f. RIEZLER, Geschichte Bayerns, 5. u. 6. Bd., Gotha 1902 f. — Für die umfangreiche Spezialliteratur sei verwiesen auf HERGENRÖTHER-KIRSCH a. a. O. 280–283; 347–349 (für den 30jähr. Krieg u. den Westfälischen Frieden), 290 (für die Schweiz). — Das Instrumentum pacis von Osnabrück z. B. in Neue Sammlung der Reichsabschiede, 3. Bd., Frankfurt 1747, 574 ff. (im Auszug bei C. MIRBT, Quellen z. Gesch. des Papsttums etc. S. 291–294.

XV. Religionskämpfe im übrigen Europa (S. 343 ff.). 1. In den Niederlanden: NAMÈCHE, Le règne de Philippe II. et la lutte religieuse dans les Pays-Bas, Löwen 1885–1888, 8 Bde. KERVYN DE LETTENHOVE, Les Huguenots et les Gueux, Bruges 1883–1885, 6 Bde. KALKOFF, Die Anfänge der Gegenreform. in den Niederlanden, 1. Bd., Halle 1903. E. MARX, Studien z. Gesch. d. niederl. Aufstandes, Leipzig 1902. — 2. In Großbritannien: A. ZIMMERMANN, Maria, die Katholische, Freiburg 1890. J. M. STONE, The history of Mary I. Queen of England, London 1901. LEE, Cardinal Pole, archbishop of Canterbury, London 1887. A. ZIMMERMANN, Kard. Pole, sein Leben u. s. Schriften, Regensburg 1893. LEE, The church under Queen Elisabeth, 2. Aufl., London 1893. DESTOMBES, La persécution religieuse en Angleterre sous Elisabeth et les premiers Stuarts, 2. Aufl., Lille 1886, 3 Bde. SPILLMANN, Gesch. der Katholikenverfolgung in England von 1535–1681, Freiburg 1900–1905, 4 Bde. (bis 1654). A. BELLESHEIM, Kard. Wilhelm Allen (1532–1594) und die englischen Seminare auf dem Festland, Mainz 1885. PFÜLF, Die Kontroverse über die Pulververschwörung, Stimmen aus Maria-Laach 56 (1899) 41 ff., 142 ff., 286 ff. SIDNEY, A history of the Gunpowder Plot, the conspiracy and its agents, London 1904. SPILLMANN, Die Blutzeugen aus den Tagen der Titus Oates-Verschwörung (1678), Freiburg 1901. — A. BELLESHEIM, Gesch. d. kath. Kirche in Schottland, 2. Bd., Mainz 1883. KERVYN DE LETTENHOVE, Marie Stuart. L'oeuvre puritaine, le procès, le supplice, Paris 1891, 2 Bde. POLLEN, Papal negociations with Mary queen of Scots during her reign in Scotland (1561–1567), Edinburg 1901. PHILIPPSON, Histoire du règne de M. Stuart, Paris 1891 f., 3 Bde. CH. LADY BLENNERHASSETT, Maria Stuart, Königin von Schottland 1542–1587, Kempten 1907. — A. BELLESHEIM, Gesch. der kath. Kirche in Irland, 2. Bd. (1509–1690), Mainz 1890. R. HASSENKAMP, Gesch. Irlands von der Reformation bis zu s. Union mit England, Ostrowo 1886. FIRTH, Oliver Cromvell, London 1900. MURPHY, Our Martyrs. A record of those who suffered for the cath. faid under the penal laws in Ireland, Dublin 1896. — 3. In Frankreich: LARISSE, Histoire de France, 6. Bd. Les guerres de religion, Paris 1904; 7. Bd. Henri IV. et Louis XIII., ebd. 1905. WUTTKE, Zur Vorgesch. der Bartholomäusnacht, Leipzig 1879. DE LA FERRIÈRE, La St. Barthélemy, Paris 1892. VACANDARD, Les papes et la St. Barthél., in s. Études de critique et d'hist. religieuse, Paris 1905, 217–292. J. FAUREY, Henri IV. et l'édit de Nantes, Bordeaux 1903. DOUEN, La révocation de l'édit de Nantes, Paris 1894, 3 Bde. MICHELET, Louis XIV. et la révocation de l'édit d. N., Paris 1899. Weitere Literatur bei HERGENRÖTHER-KIRSCH a. a. O. 320–322. — 4. In Skandinavien: F. MÜNTER, Kirchengesch. von Dänemark u. Norw., 3. Bd., Leipzig 1833. KARUP, Gesch. d. kath. Kirche in Dänemark, Münster 1863. L. SCHMITT, Die Verteidigung der kath. Kirche in Dänemark gegen die Religionsneuerung im 16. Jahrh.,

Paderborn 1899. THEINER, Schweden u. s. Stellung z. Hl. Stuhl unter Johann III., Sigismund III. und Karl IX. nach geheimen Staatspapieren, Augsburg 1838 f., 3 Bde. — 5. In Polen: Stanisl. Hosii card. et quae ad eum scriptae sunt epistolae, tum etiam eius orationes edd. FR. HIPLER et V. ZAKRZEWSKI, Krakau 1879—1886, 2 Bde. (in Acta histor. Polon.). EICHHORN, Der ermländ. Bischof u. Kard. Hosius, Mainz 1854, 2 Bde. PIERLING, Le St. Siège, la Pologne et Moscou 1582—1587, Paris 1885. JACOBI, Das liebreiche Religionsgespräch zu Thorn, Gotha 1895. — 6. In Ungarn: MAILATH, Die Religionswirren in Ungarn, Regensburg 1845 f., 2 Bde. ZSILINSKY, Gesch. der religiösen Verhandl. der ungar. Reichstage seit der Reform., Budapest 1892, 3 Bde. BOD, Hist. Hungariae eccles., Lugd. Bat. 1888—1890, 3 Bde. J. H SCHWICKER, Pet. Pásmány, Kardinal, Erzbischof u. Primas v. Ungarn, und seine Zeit, Köln 1888. W. E. GIEFERS, Das ungarische Fluchformular, Paderborn 1866 (der Text bei MIRBT, Quellen z. Gesch. d. Papsttums usw. S. 298—300).

XVI. Gallikanismus (S. 346 ff.). P. PITHOU, Les libertez de l'église gallicane, Paris 1594 u. ö. P. DUPUY, Traité des droits et libertez de l'église gallic., Paris 1638 (2. Bd. Recueil des preuves des libertez in neuer Aufl. Paris 1651); Commentaire sur le traité des libertez etc., Paris 1652 u. ö. P. DE MARCA, Dissertationes de concordia sacerdotii et imperii s. de libertatibus eccl. Gallic., Paris 1641 u. ö. Optati Galli de cavendo schismate liber paraenetic. ad eccl. gallic. primates, archiepisc. et episc., Paris 1640 (gegen den Gallic.). CHARLAS, Tractatus de libertatibus eccl. Gallic., Leod. 1684 (n. Aufl. Rom 1720, 3 Bde., gegen den Gall.). — DE MOUY, Louis XIV. et le St. Siège 1662—1665, Paris 1893, 2 Bde. GÉRIN, Louis XIV. et le St. Siège, Paris 1894. — G. J. PHILLIPS, Das Regalienrecht in Frankreich, Halle 1873. AFFRE, De l'appel comme d'abus, de son origine etc., Paris 1845. CAGNAC, De l'appel comme d'abus dans l'ancien droit français, Paris 1906. — LOYSON, L'assemblée du clergé de 1682, Paris 1870. GÉRIN, Recherches histor. sur l'assemblée de 1682, Paris 1878. Der Text der Declaratio cleri gallicani von 1682 bei MIRBT, Quellen usw. S. 300 f. BOSSUET, Defensio declarationis etc. Luxemburg 1730, 2 Bde. L. MENTION, Documents relatifs au rapport du clergé avec la royauté de 1682 à 1705, Paris 1893. GÉRIN, Le Pape Alexandre VIII. et Louis XIV., Paris 1878. — MÉRIC, Le clergé sous l'ancien régime, Paris 1890. L. SERBAT, Les assemblées du clergé de France (1591—1615), Paris 1906.

XVII. Febronianismus (S. 351 f.). Briefwechsel zw. dem Kurfürsten von Trier und Hontheim über Febronius, Frankfurt 1813. ZACCARIA, Antifebronio, Pisaur. 1767, 4 Bde. P. BALLERINI, De potest. eccl. summor. pontific. etc., Veronae 1768. MARX, Gesch. des Erzstiftes Trier, Trier 1858. O. MEYER, Febronius, 2. Aufl., Tübingen 1885. KUNTZIGER, Fébronius et le Fébronianisme, Brüssel 1891 (Mémoires de l'acad. r. de Belgique Bd. 44). — E. v. MÜNCH, Gesch. d. Emser Kongresses, Karlsruhe 1840. STIGLOHER, Die Errichtung der päpstl. Nuntiatur in München und der Emser Kongreß, Regensburg 1867. Der Text der Emser Punktation bei E. v. MÜNCH, Vollständige Sammlung aller ältern und neuern Konkordate, 1 (Leipzig 1870) 405 ff.; im Auszug bei MIRBT, Quellen usw. S. 326—328. — Die Beschwerdeschrift der geistl. Kurfürsten von 1673 bei GÄRTNER, Corpus juris eccl. 2 (1799) 322 ff.

XVIII. Josephinismus (S. 352 ff.). A. v. ARNETH, Maria Theresia, Wien 1863—1879, 10 Bde.; Mar. Ther., Joseph II. u. ihre Korrespondenz, Wien 1867 f., 3 Bde. K. RITTER, Kaiser Joseph II. u. s. kirchl. Reformen, Regensburg 1867. S. BRUNNER, Joseph II., 2. Aufl. Freiburg 1885. H. SCHLITTER, Die Regierung Jos. II. in den österr. Niederlanden, 1. Bd., Wien 1900. LAENEN, Étude sur la suppression des couvents par Jos. II. dans les Pays-Bas autrich., Brüssel 1905. F. GEIER, Die Durchführung der kirchl. Ref. Jos. II. im vorderösterr. Breisgau, Freiburg 1905. LINDNER, Die Aufhebung der Klöster in Deutsch-Tirol 1782—1787, Innsbruck 1886. R. HITTMAIR, Der Joseph. Klostersturm im Lande ob der Enns, Freiburg 1907. — WOLFSGRUBER, Chr. Anton Migazzi, Fürsterzbischof von Wien, Saulgau 1890. VERHAEGEN, Le Card. de Frankenberg, Bruges 1890. — S. BRUNNER, Die theol. Dienerschaft am Hofe Josephs II., Wien 1868.

XIX. Die Synode von Pistoja (S. 354 f.). Acta et decreta synodi Pistoriensis ed. SCHWARZEL, Bamberg 1790. DE POTTER, Vie et mémoires de Scipion de Ricci, Brüssel 1825 f., 3 Bde. GELLI, Memorie di Scip. de Ricci publ. con docum., Florenz 1865, 2 Bde. REUMONT,

Gesch. Toskanas 2 (Gotha 1877) 148 ff. Die Bulle 'Auctorem fidei' von Pius VI. in Bullarii roman. continuatio edd. Barberi, Spetia, Segreti 9 (Rom 1845) 395–418; im Auszug bei DENZINGER, Enchiridion symbolor. et definitionum etc., 9. Aufl., Würzburg 1900. — Zum Staatskirchentum in Italien: Fr. J. SENTIS, Die Monarchia sicula, Freiburg 1869.

XX. Zur inneren Kirchengeschichte von der Mitte des 17. Jahrh. bis zur französischen Revolution (S. 355 ff.).

1. Neue Ordensbildungen (S. 360.). M. HEIMBUCHER, Die Orden u. Kongregationen der kath. Kirche, 2. Aufl., 3. Bd. (1908) 298 ff. Hier die Spezialliteratur.

2. Aufhebung des Jesuitenordens (S. 358 ff.). Die Aufhebungsbulle in Bullar. romani continuatio edd. Barberi etc. 4 (Rom 1841) 607–618; im Auszug bei MIRBT, Quellen usw., S. 315–325. [LE BRET], Sammlung der merkwürdigsten Schriften die Aufhebung des Jesuitenordens betr. [Frankfurt] 1773, 4 Bde. A. THEINER, Gesch. d. Pontifikates Clemens' XIV., Leipzig 1852, 2 Bde.; Clemens XIV. u. die Aufhebung des Jesuitenordens, Augsburg 1854. [REINERDING], Clemens XIV. u. die Aufhebung der Gesellschaft Jesu, Augsburg 1854 (gegen Theiner). [REUMONT], Ganganelli, Papst Clemens XIV., s. Briefe u. s. Zeit, Berlin 1847. RAVIGNAN, Clément XIII. et Clément XIV., Paris 1854. RIFFEL, Die Aufheb. d. Jesuitenordens, 3. Aufl., Mainz 1855. B. DUHR, Pombal, sein Charakter u. seine Politik, Freiburg 1891 (s. Stellung z. Jesuitenorden wird nicht behandelt).

3. Der Jansenismus (S. 364 ff.). [ANT. ARNAULD], Apologie de Jansénius et de la doctrine de St. Augustin expliquée dans son livre contre trois sermons de M. Habert, Paris 1644; Seconde Apologie pour M. Jansénius, ebd. 1645. VANDENPEEREBOM, Cornel. Jansenius, sa mort, son testament, ses épitaphes, Bruges 1882. CALLEWAERT, Jansenius d'Ypres, ses derniers moments, sa soumission, Louvain 1893. — LEYDECKER, Historia Jansenismi, Utrecht 1695. GERBERON, Hist. générale du Jansénisme, Amsterdam 1700. RAPIN, Histoire du Jansénisme, publiée par DOMENECH, Paris 1865. Mémoires du P. RÉNÉ RAPIN sur l'église 1644–1669, publ. par AUBINEAU, Paris 1865, 3 Bde. EBERL, Die Jansenisten und Jesuiten im Streite um die oftmalige Kommunion, Regensburg 1847. ST. BEUVE, Port-Royal, 6. Aufl., Paris 1901, 6 Bde. REUCHLIN, Gesch. von Port-Royal, der Kampf des reformierten und des jesuitischen Katholizismus unter Ludwig XIII. u. Ludwig XIV., Hamburg 1839–1844, 2 Bde. INGOLD, Bossuet et le Jansénisme, Paris 1897. — A. SCHILL, Die Konstitution Unigenitus, ihre Veranlassung u. ihre Folgen, Freiburg 1876. BARTHÉLEMY, Le Card. de Noailles, Paris 1888. LE ROY, La France et Rome de 1700–1715, Paris 1892; Correspondance de Pasq. Quesnel, Paris 1900. — SÉCHÉ, Les derniers Jansénistes (1710–1870), Paris 1891, 2 Bde.

4. Die Moralstreitigkeiten (S. 366 f.). DÖLLINGER-REUSCH, Gesch. d. Moralstr. in der kath. Kirche seit d. 16. Jahrh. mit Beiträgen z. Gesch. u. Charakteristik des Jesuitenordens, Nördlingen 1889, 2 Bde. Der 2. Bd. ist den Aktenstücken gewidmet.

5. Der Quietismus (S. 367 f.). H. HEPPE, Gesch. der quietist. Mystik in der kathol. Kirche, Berlin 1875. J. BIGELOW, Molinos the Quietist., New-York 1883. — La vie de Madame de la Mothe Guyon écrite par elle-même, Cologne 1720, 3 Bde. T. C. UPHAM, Life, religious opinions and experience of Madame Guyon, n. Aufl., London 1905. Für Bossuet u. Fénelon vgl. n. 6. M. MASSON, Fénelon et Mme Guyon, Revue d'hist. et de litt. relig. 11 (1906) 533 ff.; 12 (1907) 1 ff.

6. Die theolog. Wissenschaft (S. 368 ff.). WERNER (5. Bd. 1867), HURTER (2. Aufl., 2. u. 3. Bd. 1893–1895), wie oben unter Nr. VIII. — [TASSIN], Hist. littéraire de la congrégation de St. Maur, Brüssel 1770 (deutsch Frankfurt 1773 f. 2 Bde.) ZIEGELBAUER, Hist. rei litterariae ord. s. Benedict., Augsburg u. Würzburg 1754, 4 Bde. Bibliographie des Bénédictins de la congrégation de la France par des pères de la même congrégation, Solesmes 1889. E. DE BROGLIE, Mabillon et la société de l'abbaye de St. Germain des Prés, Paris 1888, 2 Bde.; Bernard de Montfaucon et les Bernardins, Paris 1891, 2 Bde. S. BÄUMER, Joh. Mabillon, Augsburg 1892. — BAUSSET, Histoire de Bossuet, Paris 1814, 4 Bde.; Hist. de Fénelon, Paris 1809, 3 Bde. L. CROUSLÉ, Fénelon et Bossuet, Paris 1894 f., 2 Bde. A. RÉBELLIAU, Bossuet, Paris 1900. LANVERT, Massillon, Paris 1891.

7. Die Aufklärung (S 362 f.). W. BINDER, Gesch. des philos. u. revolut. Jahrh. mit Rücksicht auf die kirchl. Zustände, Schaffhausen 1844 f., 2 Bde. LANFREY, L'église et les philosophes

au 18e siècle, Paris 1879. — BRÜCK, Die rational. Bestrebungen im katholischen Deutschland, besonders in den drei rhein. Erzbist. in der 2. Hälfte des 18. Jahrh., Mainz 1865. J. B. SCHWAB, Franz Berg. Ein Beitrag z. Charakteristik des kath. Deutschland im Zeitalter der Aufklärung, Würzburg 1869. A. F. LUDWIG, Weihbischof Zirkel von Würzburg in s. Stellung zur theol. Aufklärung u. z. kirchl. Reformation, Paderborn 1904—1906, 2 Bde. J. B SÄGMÜLLER, Die kirchl. Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg (1744—1793), Freiburg 1906. L. WOLFRAM, Die Illuminaten in Bayern u. ihre Verfolgung, Erlangen 1899f., 2 Progr. S. BRUNNER, Die Mysterien der Aufklärung in Österreich, aus archivalischen u. anderen bisher unbeachteten Quellen, Mainz 1869.

XXI. Kirche und franz. Revolution (S. 372 ff.). 1. In Frankreich: BARRUEL, Hist. du clergé en France pendant la révolution, deutsch von Collinet, Frankfurt-Leipzig 1794, 2 Bde. JAGER, Hist. de l'église de France pendant la révol., Paris 1852 ff., 3 Bde. DELARC, L'église de Paris pendant la révol. fr. (1789—1801), Paris 1897, 3 Bde. SCIOUT, Histoire de la constitution civile du clergé, Paris 1872—1881, 4 Bde. ANGLADE, De la sécularisation des biens du clergé sous la révolution, Paris 1901. W. M. SLOANE, The french revol. and religious reform (1789—1804), London 1901. A. GIOBBIO, La chiesa e lo stato in Francia durante la rivoluz. (1789—1799), Rom 1905. A. MATHIEZ, La théophilanthropie et le culte décadaire (1796—1801), Paris 1904. Dazu die allgemeinen Werke über die französ. Revolut. von BUCHEZ et ROUX, THIERS, TAINE, WACHSMUTH, RAUMER, SYBEL. — Das Konkordat von 1801 u. die Articles organiques z. B. bei E. v. MÜNCH, Sammlung aller älteren u. neuern Konkordate, 2. Bd., Leipzig 1831, 54 ff. WALTER, Fontes juris eccl. antiqui et hodierni, Bonn 1862, 187—198, MIRBT, Quellen usw. 334—338 (die organ. Artikel im Auszug). D'HAUSSONVILLE, L'église romaine et l'empire, 3. Aufl., Paris 1870, 5 Bde. BOULAY DE LA MEURTHE, Documents sur la négociation du concordat entre la France et le St. Siège, Paris 1891—1897, 5 Bde. Mémoires du cardinal Consalvi, publ. par CRÉTINEAU-JOLY, Paris 1864, 2 Bde. (deutsch Paderborn 1870). SÉCHÉ, Les origines du concordat, Paris 1894, 2 Bde. P. J. RINIERI, Napoleone e Pio VII. (1804—1813), Turin 1906, 2 Bde. H. WELSCHINGER, Le pape et l'empereur (1804—1815), Paris 1905. RICARD, Le concile national de 1811, Paris 1894. — GENDRY, Pie VI., Paris 1907, 2 Bde. ARTAUD, Pie VII, 3. Aufl., Paris 1839, 3 Bde.

2. In Deutschland (S. 376 ff.): Das Säkularisationsdekret für die 4 rheinischen Departemente bei HERMENS, Handbuch der gesamten Staatsgesetzgeb. über den christl. Kult usw. in den kön. preuß. Provinzen am linken Rheinufer, 1 Bd. (1833) 652 ff. Der Reichsdeputationshauptschluß von 1803 bei WALTER a. a. O. 138—186, MEYER-ZÖPFL, Corp. juris confederat. Germaniae, 3. Aufl. 1 (1858) 7—45. — O. MEYER, Z. Gesch. der römisch-deutschen Frage, 2. Aufl., Rostock 1885, 3 Bde. L. KÖNIG, Pius VII., die Säkular. u. d. Reichskonkordat, Innsbruck 1904. J. RINIERI, Il congresso di Vienna e la sta sede (1813—1815), Rom 1904. J. BECK, Frh. Ign. Heinrich von Wessenberg, Freiburg 1862. SCHMID, Die säkul. Bistümer Deutschlands, Gotha 1858, 2 Bde. SCHEGLMANN, Die Säkular. im rechtsrhein. Bayern, Regensburg 1903 f. (bisher Bd. 1—3, 2). Denkwürdigkeiten des Grafen Maximil. Jos. von Montgelas über die innere Staatsverwaltung Bayerns (1798—1817), hrsg. von LAUBMANN u. DOEBEL, München 1908. W. RICHTER, Preußen u. die Paderborner Klöster u. Stifter, Paderborn 1905.

XXII. Allgemeines z. Kirchengesch. des 19. Jahrhunderts (S. 379 ff.). B. GAMS, Gesch. der Kirche Christi im 19. Jahrh., Innsbruck 1854—1856, 3 Bde. Die kath. Kirche unserer Zeit u. ihre Diener in Wort u. Bild, Wien u. München 1897 ff., 3 Bde. (reich illustriert). O. WERNER, Kathol. Missionsatlas, 2. Aufl., Freiburg 1885 (lateinisch, ebd. 1890). L. E. LOUVET, Les missions cathol. au 19e siècle, Lille 1898. J. B. PIOLET, Les missions cath. françaises au 19e siècle, Paris 1900 ff., 6 Bde. O. BRAUNSBERGER, Rückblick auf das kath. Ordenswesen im 19. Jahrh., Freiburg 1901. — BRÜCK, Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrh., 1.—4. Bd., 2. Aufl., Mainz 1902 ff. J. SILBERNAGL, Die kirchenpol. u. relig. Zustände im 19. Jahrh., Landshut 1901. KROSE, Konfessionsstatistik Deutschlands im 19. Jahrh., Freiburg 1904; Kirchliches Handbuch, ebd. 1908. — BAUNARD, Un siècle de l'église de France (1800—1900), Paris 1901; L'Épiscopat français depuis le concordat jusqu'à

la séparation (1802—1905) avec une introduct. par Mgr. BAUNARD, Paris 1907. BOURGAIN, L'église de France et l'état au 19e siècle, Paris 1901, 2 Bde. — BÜCHI, Die kath. Kirche in der Schweiz, München 1902.

XXIII. Die religiös-kirchl. Restauration (S. 383 ff.). 1. In Frankreich: NETTEMENT, Histoire de la restauration, Paris 1860—1872, 8 Bde. P. THUREAU-DANGIN, L'église et l'état sous la monarchie de Juillet, Paris 1880. LADY BLENNERHASSETT, Chateaubriand. Romantik u. die Restaurationsepoche in Frankreich, Mainz 1903. LATREILLE, Jos. de Maistre et la papauté, Paris 1906. MERCIER, Lamennais, Paris 1895. BOUTARD, Lamennais. Sa vie et ses doctrines, Paris 1906—08, 2 Bde. LECANUET, Montalembert, 2. Aufl., Paris 1902, 3 Bde.

2. In Deutschland (S. 386 ff.): Die deutschen Konkordate bei MÜNCH, WALTER, NUSSI, Conventiones de rebus eccles. etc., Mainz 1870; PH. SCHNEIDER, Die partikularen Kirchenrechtsquellen in Deutschland u. Österreich, Regensburg 1898. H. v. SICHERER, Staat u. Kirche in Bayern (1799—1821), München 1874. M. v. LERCHENFELD, Z. Gesch. d. bayer. Konkordates, Nördlingen 1883. — Systemat. Zusammenstellung der Verhandl. des bayer. Episkopates mit der k. bayer. Staatsregierung von 1850 bis 1889 über den Vollzug des Konkordates, Freiburg 1905. — J. LONGNER, Beiträge z. Gesch. der oberrh. Kirchenprovinz, Tübingen 1863. BRÜCK, Die Oberrhein. Kirchenprov., Mainz 1868. H. MAAS, Gesch. der kath. K. im Großherzogtum Baden, Freiburg 1891. — GOLTHER, Der Staat u. die kath. K. in Württemberg, Stuttgart 1874. — PFÜLF, Kardinal von Geissel, Freiburg 1895 f., 2 Bde. FRANZ, Die gemischten Ehen in Schlesien, Breslau 1878. G. GOYAU, L'Allemagne religieuse. Le Catholicisme (1800—1848), Paris 1905, 2 Bde. — J. GALLAND, Joseph v. Görres, Freiburg 1876, J. N. SEPP, Görres u. s. Zeitgenossen (1776—1848), Nördlingen 1877. — MAY, Gesch. der Generalversammlungen der Kath. Deutschlands, Köln 1903.

3. Im übrigen Westeuropa (S. 390 ff.): J. BEIDTEL, Unters. über die kirchl. Zustände in den k. österr. Staaten, Wien 1849. — CH. TERLINDEN, Guillaume I., roi des Pays-Bas et l'église cath. en Belgique (von 1814—1826), 1. Bd. La lutte entre l'église et l'état, Paris 1906. — HURTER, Die Befeindung der kath. Kirche in der Schweiz, Schaffhausen 1842. — THEINER, Aktenstücke z. Gesch. d. Emancipation der Kath. in England, Mainz 1835. AMHERST, Hist. of cath. Emancipation (1771—1820), London 1886, 2 Bde. THUREAU-DANGIN, La renaissance cathol. en Angleterre au 19e siècle, Paris 1899—1906, 3 Bde. LADY BLENNERHASSETT, John Henry Cardinal Newman, Berlin 1904. W. WARD, Life and times of card. Wiseman, London 1897, 2 Bde. PURCELL, Life of Card. Manning, London 1896, 2 Bde. HEMMER, Vie du cardinal Manning, Paris 1898. — GAMS, Kirchengesch. v. Spanien, 3. Bd., 2. Abt., Regensburg 1879, 427 ff. BRÜCK, Die geheim. Gesellsch. in Spanien bis Ferdinand VII., Mainz 1881.

XXIV. Pontifikat Pius' IX. (S. 397 ff.). 1. Allgemeines: Acta Pii IX., Rom 1848—1865, 3 Bde. STEPISCHNEGG, Papst Pius IX. u. s. Zeit, Wien 1879, 2 Bde. POUGEOIS, Histoire de Pie IX., son pontificat et son siècle, Paris 1877—1886, 6 Bde.

2. Kirchenstaat: DÖLLINGER, Kirche u. Kirchen, Papsttum u. Kirchenstaat, München 1861. HERGENRÖTHER, Der Kirchenstaat s. der französ. Revolution, Freiburg 1860. A. J. NÜRNBERGER, Papsttum u. Kirchenstaat, Mainz 1897—1900, 3 Bde. (von 1799—1870). F. X. KRAUS, Cavour. Die Erhebung Italiens im 19. Jahrh., Mainz 1902. GEIGEL, Das italien. Staatskirchenrecht, Mainz 1886. R. DE CESARE, Roma e lo stato del papa etc., Rom 1907, 2 Bde.

3. Neuscholastik u. Theologie (S. 400 ff.): Die Werke von HURTER u. WERNER. J. BELLAMY, La théologie au 19e siècle, Paris 1904. KNOODT, Anton Günther, Wien 1881, 2 Bde. F. J. CLEMENS, Die spekulat. Theol. G.'s u. die kath. Kirchenlehre, Köln 1853. J. KLEUTGEN, Die Theologie der Vorzeit, Münster 1853—1870, 4 Bde. (2. Aufl. Innsbruck 1878, 2 Bde.); Die Philosophie der Vorzeit, Münster 1860—1863, 2 Bde. A. SCHMID, Wissenschaftl. Richtungen auf dem Gebiete des Katholizism., München 1862; Wissenschaft u. Autorität, München 1868. P. GAMS, Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München v. 28. Sept. bis 1. Okt. 1863, Regensburg 1863 (darin S. 25—59 Döllingers Rede über Vergangenheit u. Gegenwart der kath. Theologie). MICHELIS, Kirche oder Partei, Münster 1864. HERGENRÖTHER, Kirche und nicht Partei, Würzburg 1865.

4. Syllabus (S. 402 ff.): Der Text z. B. im Archiv f. kath. Kirchenrecht 13 (1865) 309–327, bei DENZINGER, Enchiridion, 9. Aufl., Würzburg 1900, MIRBT, Quellen usw. 366–370. — P. VIOLLET, L'infaillibilité du pape et le syllabus, Besançon u. Paris 1904; Réponse aux ‚Études', ebd. 1905. Jüngste Monographie: FR. HEINER, Der Syllabus Pius IX., Mainz 1905.

5. Das Vatikanische Konzil (S. 404 ff.): Acta et decreta ss. oecum. concil. Vaticani. Accedunt permulta alia docum. ad conc.... spectantia, 7. Bd. der Collectio Lacensis, Freiburg 1890. Vorher erschienen Aktensammlungen von J. FRIEDRICH (Nördlingen 1871 f., 2 Bde.) u. E. FRIEDBERG (Tübingen 1872). Die dogmat. Konstitutionen der 3. und 4. Sitzung bei DENZINGER, Enchiridion usw., MIRBT, Quellen usw. 371–382 u. in vielen Separatausgaben, z. B. Trier 1901. — Von der umfangreichen, von Anfang an weit auseinandergehenden Tendenzen (vgl. JANUS [Döllinger], Der Papst und das Konzil, Leipzig 1869 und J. HERGENRÖTHER, Anti-Janus, Freiburg 1870) dienenden Literatur können nur die Gesamtdarstellungen erwähnt werden: E. CECCONI, Storia del conc. Vaticano, Rom 1874–1879, 4 Bde. J. FRIEDRICH, Gesch. d. Vatik. Konz., Bonn 1877–1887, 3 Bde. J. GRANDERATH-KIRCH, Gesch. d. vatik. Konzils von s. ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung, Freiburg 1903–1906, 3 Bde. (hier die reichhaltigsten Literaturnachweise).

6. Altkatholizismus (S. 407 ff.): J. F. SCHULTE, Der Altkatholizismus. Gesch. seiner Entwickelung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung, Gießen 1887. MICHAEL, S. J., J. v. Döllinger. 3. Aufl., Freiburg 1894. J. FRIEDRICH, J. v. Döllinger, München 1899–1901, 3 Bde. P. GSCHWIND, Gesch. der Entstehung der christkath. K. der Schweiz, 1. Bd., Bern u. Basel 1904. J. TROXLER, Die neuere Entwickelung des Altkatholizismus, Köln 1908 (Literatur S. 143–147).

7. Kulturkampf (S. 409 ff.): N. SIEGFRIED, Aktenstücke, den preuß. Kulturkampf betr., Freiburg 1882. F. X. SCHULTE, Der Kulturkampf, Essen 1882. P. MAJUNKE, Gesch. des K. in Preußen-Deutschland, 2. Aufl., Paderborn 1902. V. RINTELEN, Die kirchenpolit. Gesetze Deutschl., 3. Aufl., Paderborn 1903. — PFÜLF, H. v. Mallinckrodt, 2. Aufl., Freiburg 1901; Bischof v. Ketteler, Freiburg 1899, 3 Bde. PASTOR, Aug. Reichensperger, Freiburg 1899, 2 Bde. J. N. KNOPP, Ludw. Windthorst, Dresden 1898, HÜSGEN, L. Windthorst, Köln 1907.

XXV. Pontifikat Leos XIII. (S. 412 ff.). Cultur u. Kirche. Hirtenworte des Cardinal-Bischofs von Perugia Joach. Pecci, nunm. Papst Leo XIII., Mainz 1878. Scelta di atti apost. del card. G. Pecci, Rom 1879. Conventiones de rebus eccl., Rom 1878 ff., 14 Bde. Leonis XIII allocutiones, epist., constitut. aliaque acta praecipua, Brugis et Insulis 1887 ff., 6 Bde. Rundschreiben Leos XIII., Freiburg 1881–1903, 5 Serien. Carmina, Rom 1885. — Schon zu Lebzeiten Leos XIII. erschienen zahlreiche Monographien über sein Pontifikat von O'REILLY (1887), GALLAND (1888), WEINAND (1892), T'SERCLAËS (1894), RICARD (1895), MC CARTHY (1896), LEFÈBRE DE BÉHAINE (1898), DE CESARE (1899), BOYEN D'AGEN (1896 u. 1900), GOETZ (1899) u. a. — M. SPAHN, Leo XIII., Mainz 1905. ST. V. SMOLKA, Erinnerung an Leo XIII., Freiburg 1906. Eine ausführliche Gesamtdarstellung ist in Vorbereitung. — J. B. SÄGMÜLLER, Die Trennung von Kirche und Staat. Mit 13 Beilagen, enthaltend offizielle Aktenstücke über die Trennung von K. u. St. in Frankreich, Mainz 1907. ROTHENBÜCHER, W., Trennung von Staat und Kirche, München 1908. — Auf das Verzeichnis der Spezialliteratur über die jüngste Vergangenheit muß verzichtet werden. Man findet sie in den Bibliographien des Histor. Jahrbuches, der Theologischen Revue, der Literarischen Rundschau und ähnlicher Organe.

PROTESTANTISCHES CHRISTENTUM UND KIRCHE IN DER NEUZEIT.

Von

Ernst Troeltsch.

Grundlegende Fragestellung für das Verständnis von Wesen und Geschichte des Protestantismus

Einleitung. Die Kultur der Mittelmeerländer mündet in das römische Reich aus, und die des römisch-hellenistischen Reiches geht unter der mächtigen Einwirkung der christlichen Idee über in die große Formation des Katholizismus, der in seinen beiden Hälften das römische Werk der Unterwerfung und Zivilisierung der Barbaren fortsetzt; im Osten mit stärkerer Behauptung der griechisch-römischen Grundlagen, aber innerlich weniger originell und bedeutend und schließlich unter dem Druck der Türken zur Halbkultur herabsinkend, im Westen stärker erschüttert von den Barbaren und größere Einbuße an Kulturtradition erleidend, aber Antike, Christentum und Barbarentum innerlich verbindend und ein Ganzes von reichster Entwickelungskraft schaffend. Im Westen hat die religiöse Idee ihr Meisterwerk vollbracht. Ein halbes Jahrtausend landeskirchlicher Verschmelzung von weltlich-sozialen und kulturellen Interessen mit den kirchlichen Organisationen und Ideen hat die alte Weltscheu des Christentums brechen helfen und den Gedanken einer kirchlich geleiteten Kultur hervorgebracht. Dann hat seit dem gregorianischen Zeitalter die große, mit der französischen Kultur sich verbindende universal-kirchliche Reaktion durch das Papsttum das Gesamtleben der Völker unter eine einheitliche Leitung gebracht und es mit einem allmächtigen Gemeingeist erfüllt, eine Schöpfung, die nur so starken Kräften, wie der christlichen Idee und der antiken Römerbildung, und auch diesen nur bei der Wirkung auf unverbrauchte, gewaltig aufstrebende Völker, möglich war. Aber aus den Fesseln dieser Formation brach das von ihr erzogene und schließlich selbständig werdende Leben endlich doch wieder heraus. Die christliche Idee war mit dem Katholizismus nicht erschöpft und befreite sich bei der allgemeinen Gärung des Systems zu einer gemütvollen und tiefsinnigen Neubildung, ebenso wie neben ihr die anderen Kräfte des künstlerischen, wissenschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Lebens sich verselbständigten. Das katholische Lebens- und Kultursystem wurde von ver-

schiedenen Seiten her durchbrochen; aber da eine religiöse Macht nur durch eine andere religiöse Macht wirklich überwunden zu werden pflegt, so bedeutete der Protestantismus die zentrale Zerbrechung des katholischen Systems, durch die auch für alle anderen Kulturbewegungen erst Raum und Luft wurde, und den Zufluchtsort, zu dem sie sich vor den Reaktionen des katholischen Systems wandten.

Der Protestantismus, der aus diesen Erschütterungen des katholisch-abendländischen Systems hervorging, ist dann die Gestalt des religiösen Lebens des größten Teiles vom nördlichen Europa und von hier aus auch der nordamerikanischen Union geworden, eine Neuformation des Christentumes mit neuen und eigentümlichen Entwickelungen. So klar aber äußerlich die Abgrenzung seines individualistischen Kirchentumes gegen das geistliche Weltreich des Papstes sich vor Augen stellt, so schwer ist es, sein Wesen einheitlich zu erfassen und aus diesem seine Geschichte in den Grundzügen zu verstehen. Der Verlauf seiner Geschichte zeigt eine außerordentliche Lebendigkeit, aber auch eine ebenso außerordentliche und sich immer steigernde widerspruchsvolle Kompliziertheit; er ist offenkundig nicht in seinem eigenen Entwickelungstriebe allein, sondern zugleich in den tatsächlichen Verbindungen und Gegensätzlichkeiten gegenüber dem allgemeinen Kulturleben begründet. Nicht die Dialektik seines Prinzips, sondern Zusammenstoß und Verwachsung mit der selbständig neben ihm entwickelten modernen Kultur bedingen seine moderne Entfaltung. Dabei muß es dann aber doch in seinem „Wesen“ liegen, daß hier diese Verwachsungen so leicht und so tief eintreten und erst in ihnen sich seine Lebenstriebe voll auswirken, während der Katholizismus von jedem Modernismus in seinen Fundamenten erschüttert wird. Die Verwickeltheit, die Zusammenschweißung von Gegensätzen, der Drang nach neuen Entfaltungen und die Festhaltung bei alten Grundlagen, das muß schon in seinen Anfängen und Grundlagen enthalten sein. In der Tat ist es das Eigentümliche seiner Ursprungsepoche, ein Doppelgesicht zu tragen, wovon das eine in die katholisch-abendländische und das andere in die moderne Ideen- und Kulturwelt hineinsieht. Das Verhältnis dieser beiden Elemente, die von Anfang an in ihm gemischt sind, ist das Geheimnis seines Wesens und seines Schicksals. Die Grundlage für die geschichtliche Erfassung seiner Gesamterscheinung kann daher nicht eine irgendwie konstruierte einheitliche Formel für das „Wesen des Protestantismus“, sondern nur eine Analyse seines prinzipiellen Verhältnisses zu Mittelalter und moderner Welt sein. Er ist zunächst eine Vereinigung der fortwirkenden Grundtendenzen des abendländischen Kirchentumes mit einer neuen Auffassung vom Wesen des christlich-religiösen Gedankens, dann eine Auflösung der mittelalterlichen Elemente von diesem neuen Gedanken aus und dessen Verbindung mit völlig modernen Lebenselementen, in alledem eine von keiner Formel überhaupt zu charakterisierende geschichtliche Macht, deren Entwickelung nicht wie die des Katholizismus in den Grundzügen ab-

geschlossen ist, sondern in einer noch unabsehbaren Bewegung sich befindet und mit dem ganzen dunkeln Problem der Gestaltung des religiösen Lebens in der modernen Welt überall aufs engste verflochten ist.

A. Der Protestantismus in seinem allgemeinen Verhältnis zu Mittelalter und moderner Welt.

I. Die mittelalterlichen Grundlagen des Protestantismus. Falsche Entgegensetzung von Renaissance und Reformation gegen das Mittelalter.

Renaissance und Reformation gelten als Ende des Mittelalters und Beginn der Neuzeit. Beide sollen diesen Umschwung dadurch herbeiführen, daß sie auf vormittelalterliche Kulturgrundlagen zurückgreifen. Unter der Beleuchtung dieser alles färbenden und bestimmenden Auffassung pflegt die Darstellung meistens zu stehen. Erwägt man aber, daß das Mittelalter, für das wir nun einmal diesen sinnlosen Namen haben und verwenden müssen, eine ganz bestimmte Kulturform ist, nämlich die auf dem Supranaturalismus der Erlösung und Kirchenstiftung erbaute, kirchlich geleitete Kultur, dann erscheint diese Meinung doch sehr bedenklich. Denn es ist klar, daß diese Kulturform Westeuropa bis zum Ende des 17. Jahrhunderts trotz erheblicher Einschränkungen noch wesentlich beherrscht hat und erst mit dem 18. Jahrhundert wirklich zusammengebrochen ist. Ebenso macht die genauere Kenntnis der Vorgänge jeden Tag deutlicher, daß auch das angebliche Zurückgreifen auf vormittelalterliche Kulturgrundlagen nichts wesentlich Neues einführt und daß das ergriffene Neue durchaus in der durch die bisherige Entwickelung bestimmten Weise gestaltet wird. Das Mittelalter hat die Antike von Anfang an besessen und sie nur zunehmend sich verlebendigt, und es hat sie — abgesehen von der italienischen Hochrenaissance — in einer ganz eigentümlich stimmungsvollen und phantasiereichen Weise dem besonderen westeuropäischen Geiste unterworfen. Ebenso und noch mehr hat das Mittelalter das Neue Testament immer besessen und immer aus ihm geschöpft, und die Verwertung desselben durch Luther geht in Bahnen, die die mittelalterliche Entwickelung vorgezeichnet hat. Das Mittelalter ist eben nicht, wie der Humanismus und die protestantische Polemik in einer durch Augenblicksstimmung und -gegensatz eingegebenen Schätzung der Distanzen uns eingeredet haben, die Unterbrechung einer nun wieder neu aufzunehmenden Kultur und Wahrheit, sondern es ist der mächtige Mutterschoß alles westeuropäischen Lebens, in dem die Empfindungen und Gedanken, die Institutionen und Selbstverständlichkeiten des Lebens, die wirkenden Kräfte auf unabsehbare Zeit hinaus geformt und die jugendfrische Barbarenwelt durch Kirche und Antike gebildet worden ist. Die Spuren dieser Erziehung trägt Westeuropa noch heute tief in seiner Seele.

Voraussetzungen von Renaissance und Reformation in der Verwandlung des Christentums zu einer Kulturidee durch das Mittelalter.

Die letzten Wurzeln der das Mittelalter beherrschenden religiösen Idee liegen zwar im allgemeinen in der Lehre Jesu, nach ihrem besonderen katholischen Wesen aber in der Umformung des Evangeliums Jesu, die

der Apostel Paulus vorgenommen hat und durch die er es erst zu einer werbenden, ein neues Gesamtleben gestaltenden Religion gemacht hat. Ihm hatte sich die christliche Idee dargestellt in der Gestalt einer übernatürlichen Erlösung der verlorenen erbsündigen Menschheit durch die Menschwerdung eines himmlischen Wesens und durch die Bildung einer sakramentalen Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft der erlösten Gemeinde mit dem verklärten himmlischen Haupte. Damit ist, wenn auch erst im Keim, der Gedanke einer göttlichen Anstalt und Stiftung gesetzt, die auf einzigartigem göttlichen Eingriff in die verlorene, sich selbst überlassene Welt beruht, ihre Gläubigen aus dem absoluten Irrtum in die absolute Wahrheit versetzt und mit der himmlischen Welt als dem einzigen wirklichen Ziel des Lebens verbindet. Es bedurfte nur der Überwindung des urchristlichen Enthusiasmus und autonomen Individualismus sowie der Zurückdrängung der Erwartung des Weltendes, um Raum zu schaffen für ein Priestertum, das die absolute göttliche Wahrheit den Schwankungen individueller Begeisterung entzieht, sie mit der festen Institution geweihter Persönlichkeiten verbindet und eben damit auch die alleinige Macht zum Vollzug der Sakramente gewinnt. Das aber wiederum verstärkt den Sakramentsgedanken; die Sakramente entziehen das Heil den Unsicherheiten der persönlichen Meinungen und binden es an sinnliche Mittel, an heilige Besprengungen, Salbungen, Speisungen und Tränkungen. Sobald diese Weiterentwickelung vollzogen war, gab es außerhalb der priesterlichen Kirche kein Sakrament und darum kein Heil und keine Gnade, und es wurde die Liebespflicht der Kirche, in den Bannkreis dieser Anstalt alle Verlorenen und Verdammten zu bringen und mit ihrem Geiste zu durchdringen. Weiter vermochte die Kirche des Orients nicht vorzuschreiten, sie fand an dem fortdauernden Römerstaat und der fortdauernden antiken Bildung eine Kulturmacht, der sie vorbehaltlich der Anerkennung ihres Dogmas und ihrer Sakramente ihrerseits sich unterordnete und die hier der eigentliche Kulturträger blieb, lediglich mit christlichem Firnis überzogen. Über die Durchsetzung der Orthodoxie und die Regelung der Privatmoral ist die Kirche des Ostens nie hinausgelangt. Aber damit ist auch die eigentliche Idee der Kirche unentwickelt geblieben; ihr wahres Ziel mußte sein, der absoluten und sicher erkannten göttlichen Wahrheit das Leben in seinem Gesamtumfang zu unterwerfen, eine religiös bestimmte und kirchlich geleitete Kultur zu schaffen. Was sie im Osten nicht erreichte, das erreichte sie im Westen, wo der Römerstaat zerfiel und in seine Lücke die Kirche mit ihrer Organisation eintrat, wo die jugendliche Barbarenwelt das Missionsfeld der Kirche und die Kirche für sie zugleich der Quell aller politischen und rechtlichen Tradition, aller Bildung, aller Kultur und Technik wurde. Hier hat sie den Staat geformt und beherrscht, Wissenschaft und Kunst, Familie und Gesellschaft, Wirtschaft und Arbeit aus ihrem Geiste geregelt. Der überweltliche Zweck der Rettung für den Himmel und das höchste Ideal des rein der Religion

gewidmeten Lebens beherrscht alles. Aber dieser religiöse Zweck hat zur Voraussetzung die Fortpflanzung und Sicherung, Ordnung und Organisation des irdischen Lebens. Wie in der areopagitisch-neuplatonischen Denkweise der Kirche das reine göttliche Leben sich stufenweise entäußert und materialisiert und zu der himmlischen und der menschlich-irdischen Kreatur samt ihrer sinnlichen Daseinsgrundlage herabsteigt, so baut sich umgekehrt das Reich der Erlösung stufenweise auf einer geistlichen Ordnung und Beherrschung des natürlich-sinnlichen Lebens auf und vollendet es sich in der Mystik der durch die priesterlichen Sakramente bewirkten Gotteinigkeit. Aus dem Wesen der irdischen Welt und der menschlichen Kreatur folgt die ganze, vom natürlichen Sittengesetz beherrschte Welt politischer, sozialer und kultureller Bildungen. Ihre Trübung durch den Sündenfall hebt das Naturgesetz nicht wesentlich auf, und aus der sündengetrübten, aber vernünftigen und durch Vernunft vorbereiteten Natur hebt die Gnade die Menschenseele zum übernatürlichen und übervernünftigen Lebensziel empor, zugleich die Folgen des Sündenfalls in Vergebung und zeitlicher Strafe heilend. Den ganzen Aufbau aber entwirft und beherrscht die Kirche, die eben darum aus der rein geistlichen Sphäre zugleich auch in die weltliche wenigstens durch die Ordnung der allgemeinen Grundzüge und durch die Kontrolle der Seelen hineinwirken muß. Sie ist Wahrheit aus Gott, und um Gottes Willen muß ihr gehorcht werden. Sie überwindet und überhöht die Welt, um die Seelen zu retten; aber, um den Seelen diesen Rettungsweg zu sichern und diese Rettung in einem heiligen Leben zu bewähren, muß sie die Welt beherrschen, wobei es nur eine Frage der Ausführung ist, ob sie das mehr direkt oder mehr indirekt tut. Die Idee der geschlossenen Kultur beherrscht sie durchaus. Für sie erscheint der Staat als eine internationale Einheit, wie sie selbst eine Einheit ist, und als mit dem Weltstaat verbundene Weltkirche braucht sie alle Mittel des Zwanges und der Liebe, der Selbstaufopferung und Gewalt, um in diesem Gebiet die Herrschaft der göttlichen Wahrheit über alle zu sichern. Sie allein darf die Menschen zu ihrem Glücke zwingen; denn sie allein hat das wahre Glück oder das Heil in ihrer Hand. Sie erzieht die Barbarenwelt in allen weltlichen und religiösen Gütern, individualisiert und vertieft das Gemütsleben, entbindet unermeßliche Kräfte der Phantasie und des Gefühls, führt wider ihren Willen ihre Schüler zur Selbständigkeit und eigenen Produktion und kämpft durch das ganze Spätmittelalter hindurch mit den Wirkungen ihrer eigenen Erziehung, mit dem Reif- und Mündigwerden ihrer Zöglinge. Indem die christliche Idee hier eine Kulturidee wird, füllt sie die religiösen Ideen mit weltlichem Stoff und beseelt sie die weltlichen Kulturinhalte mit mystischen Bedeutsamkeiten und tief individualistischem Lebensdrang.

Wenn man das bedenkt, so ist die Frage wohl berechtigt, ob nicht Renaissance und Reformation in erster Linie als Erzeugnisse der mittelalterlichen Entwickelung selbst zu betrachten sind.

Der Protestantismus aus der Entfaltung der mittelalterlichen Idee herausgewachsen.

Wie weit das bei der sogenannten Renaissance der Fall ist, kann hier auf sich beruhen. Ganz zweifellos aber ist es bei dem Protestantismus, daß er in erster Linie unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten ist. Er ist zunächst in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen eine Umformung der mittelalterlichen Idee, und das Unmittelalterliche, Moderne, das in ihm unleugbar bedeutsam enthalten ist, kommt als Modernes erst voll in Betracht, nachdem die erste und klassische Form des Protestantismus zerbrochen oder zerfallen war.

Diesen grundlegenden Satz, der die Voraussetzung für jedes historische Verständnis des Protestantismus ist, gilt es zunächst in Kürze zu erläutern.

Die Reformation keine einfache Erneuerung des Urchristentums.

Hier ist zuerst negativ der eine Umstand völlig klar, daß die Reformation keine einfache Erneuerung des Urchristentums ist. Die Berufung auf das Evangelium und seine Geltendmachung gegen kirchliche Fortentwickelungen und Entstellungen war allerdings ihr Rechtstitel. Aber dieser Rechtstitel war nichts Neues; er war nur die Isolierung und Herausgreifung eines Grundelementes des bisherigen Systems. Vor der Fixierung des Traditionsdogmas im Tridentinum war das noch durchaus möglich und zulässig, und ist unzählige Male auch bei anderen geschehen. So haben seit drei Jahrhunderten die Sekten argumentiert, und das war jetzt die Losung der Humanisten: ad fontes. Nun sind freilich von da aus zweifellos Ausscheidungen grundlegender katholischer Institutionen und Ideen vorgenommen worden. Aber darum ist doch der Geist der Reformation selbst keineswegs der des Urchristentums oder einfach des Neuen Testamentes.

Fortführung des Kirchentypus im Gegensatz gegen den Sektentypus.

Was auch immer der besondere Sinn des Rückgangs der Reformatoren auf das Neue Testament gewesen sein mag, sie stehen jedenfalls der Kontinuität des katholischen Systems näher als die Sekten und die Humanisten bei ihrer analogen Argumentation. Die ersteren haben aus dem Neuen Testament einen Individualismus herausgelesen, der den Begriff einer objektiven Heilsanstalt oder der Kirche ganz oder großenteils auflöste und die Gemeinschaft an die Zusammenfassung der religiösen Subjektivitäten wies. Demgegenüber aber haben die Reformatoren von Anfang an den Kirchenbegriff selbst — abgesehen von seiner besonderen Fassung und Begründung — als den Begriff einer rein objektiven, alle Subjektivität erst hervorbringenden und ihrer unter Umständen auch entbehren könnenden Anstalt grundlegend festgehalten. Mit dem Begriff der Kirche aber war unmittelbar der ihrer Universalität, ihrer Bestimmung zu Leitung und Formung des Gesamtlebens und das heißt einer einheitlich geleiteten kirchlichen Gesamtkultur verbunden. Eine solche kirchlich geleitete Gesamtkultur wiederum aber rechnet auf die Hilfe des Staates und der realen Gewalten für ihre Aufrechterhaltung und für die Durchsetzung ihrer Einheitlichkeit. Luther selbst freilich hat am Volkschristentum an sich und an einer christlichen Einheitskultur kein unmittelbares Interesse besessen und war anfangs geneigt,

die Erlösungsanstalt auch nur in einzelnen kleinen Gemeinden zu sehen. Aber erstlich setzte er dabei als selbstverständlich voraus, daß die Obrigkeit die christliche Moral und den Glauben wenigstens äußerlich bei den schlechten Christen und Unbekehrten aufrechterhalte um der Ehre der Wahrheit willen; und zweitens rechnete sein supranaturaler Idealismus mit Sicherheit darauf, daß von den einmal hergestellten kleinen Herden aus die Heilsanstalt und das Wort durch innere Kraft unwiderstehlich auch die innere und einheitliche Christianisierung der Masse bewirken müsse. Die übrigen Reformatoren sind darin noch viel weiter gegangen als Luther, und Luther selbst hat bei dem Scheitern seiner idealistischen Erwartungen schließlich auch äußerlich und gewaltsam die Herrschaft der Kirche und die wenigstens äußerliche Einheitlichkeit eines christlichen Gemeinwesens zu bewirken sich entschließen müssen. Das aber ist ein Gegensatz nicht bloß gegen die Sekten, sondern vor allem auch gegen das Evangelium, das eine solche Anstalt nicht kennt. Es ist ein Gegensatz auch gegen den Paulinismus, der freilich in der Ecclesia als dem mystischen Leibe des alles erfüllenden pneumatischen Christus etwas Anstaltartiges meint, aber durch den pneumatischen Enthusiasmus dessen Wirkungen teils wieder aufhebt teils bei seiner eschatologischen Erwartung und seiner Zurückhaltung von der sündigen heidnischen Welt keine derartigen Folgerungen aus dem Anstaltsgedanken zieht. Es ist die wesentliche Idee des Katholizismus, der die kirchliche Anstalt als allgemeine Erlösungsanstalt in einer dauernden Welt betrachten gelernt hatte und in der Durchsetzung dieser Anstalt auch die einheitliche Beherrschung der übrigen Welt als unumgängliche Voraussetzung und Folge hatte fordern müssen. Diese Kirchenidee dauert fort im Protestantismus, nur ohne Hierarchie, Priestertum und priesterliche Sakramente. Der Rückgang auf das Neue Testament und der reformatorische Individualismus fügen sich dieser Voraussetzung der universalen Anstaltskirche ein, und es wird seine schwierige Aufgabe, diese Voraussetzung ohne die Hilfsmittel des katholischen Kirchentums durchzuführen.

Die zentrale Herrschaft der Erlösungsidee aber als Erlösung der durch Kindertaufe in d. Volks- u. Massenkirche Aufgenommenen.

Aber auch der humanistisch-biblischen Theologie gegenüber steht der protestantische Rückgang auf das Neue Testament den Kerngedanken des Katholizismus näher. Während jene die Lehre Jesu instinktiv hervorziehen und betonen und auch den Paulus vor allem im Sinne dieser Ethik verstehen, geht der Protestantismus vielmehr auf die paulinische Erlösungslehre zurück. Die Bibel wird mit ungeheurer Einseitigkeit rein im Lichte des Paulinismus gelesen. Das aber ist die Wirkung des die katholische Lehre vor allem beherrschenden Augustinismus. Wie die ganze mittelalterliche Gnaden- und Sakramentslehre unter diesen Einflüssen wesentlich den Erlösungsgedanken bearbeitet, so ist bei anderer inhaltlicher Fassung doch auch für den Protestantismus die Erlösungslehre das alles verschlingende Zentrum. Aber auch der Paulinismus selbst ist durch das Medium der mittelalterlichen Fragestellungen und Bedürfnisse hindurch gesehen.

Für Paulus sind es kleine Gemeinden von getauften Erwachsenen, die aus der Welt und der Herrschaft der Sünde heraus in den Leib des Christus hineinverwandelt werden, im Fleische schon als in sich geschlossene Einheit der oberen Welt angehören und in Bälde dem wiederkommenden Christus entgegen gehoben werden. Für Luther ist es die aus den getauften Kindern erwachsende große Christenheit, die aus der Taufgnade Schutz und Trost gegen die immer wiederkehrende Sündhaftigkeit sucht, immer neue Vergebung und immer neue Kraft zum Guten braucht, in einer dauernden sündigen Welt die Individuen gerade auch als Glieder dieser Welt betrachtet und ihnen ihr Leben in der Welt mit Tröstung des Sündenschmerzes wie mit Anweisung des christlichen Wandels führen helfen muß. Die paulinische Erlösung läßt das Individuum untergehen in dem Christusleibe und entnimmt es mit ihm zusammen in einem Schlage prinzipiell der Welt. Die reformatorische Erlösung reguliert das Leben in der Welt, stärkt das kämpfende Individuum im Auf und Nieder seiner religiösen und sittlichen Lebensarbeit, hat die erbsündige verlorene Welt nicht draußen, sondern mitten in der Christenheit, und hilft dem einzelnen in immer neuem Anlauf die mit der Christenheit selbst identische und doch verlorene und verdammte Welt überwinden. Hier liegt zwischen Paulus und Luther die katholische Erlösungslehre, die in einer mit der Welt identischen Christenheit die Erlösungsgnade stets neu erwerben gelehrt hatte. Wenn es Luther durch die Darbietung der Gewißheit der Sündenvergebung und der Katholizismus durch seine sakramentale Gnadeneinflößung tut, so ist das ein wichtiger Unterschied, aber der Rückgang auf das Neue Testament steht doch unter der gleichen Fragestellung. Man kann auch anderes im Neuen Testament suchen; die spätmittelalterlichen Sekten, die humanistische Theologie, die Täufer, die Erlösungslehre des modernen Idealismus haben anderes darin gefunden. Wenn der Protestantismus dies suchte und fand, so hat er mit den Fragestellungen des Katholizismus gelesen. Luther las im Paulus Antworten auf katholische Probleme, auf die Frage nach der Gewißheit des Heils in allen den Schwierigkeiten und Abhängigkeiten der kirchlichen Heilsvermittelung, in den Finsternissen der Prädestinationslehre, und auf die Frage nach den sicheren Maßstäben der christlichen Selbstbeurteilung in all den Schwankungen und Verwickelungen eines unabsehbar durch die Welt sich erstreckenden Lebens. Daher geht auch die paulinische Erkenntnis und Entdeckung Luthers direkt aus dem Herzpunkt des katholischen Systems hervor, aus den Problemen des Mönchtums, des Bußsakramentes, der Prädestination, der guten Werke.

Positive Anknüpfung an die mittelalterlichen Ideen und praktischen Verhältnisse.

Es ist nur die Kehrseite von alledem, wenn sich auch positiv zeigen läßt, daß die Grundidee des Protestantismus aus der Kontinuität des Mittelalters herauswächst. Nicht um Schranken und Reste des Mittelalters oder um Rückfälle und Entartungen der Epigonen handelt es sich dabei, wie man oft von solchen spricht, um den spezifisch modernen Charakter der Reformation zu erweisen; sondern die leitenden Ideen erwachsen selbst

unmittelbar aus der Fortsetzung und dem Trieb der mittelalterlichen Idee heraus und sind nur neue Lösungen mittelalterlicher Probleme. Und zwar handelt es sich hier um die vier praktischen Hauptschöpfungen des Protestantismus, um die Idee der Gnade und des Glaubens, um die Gestaltung einer religiösen, das Gesamtleben umfassenden Kultur, um die Verwirklichung dieser Idee in einem ausschließlich von ihr bestimmten und ihr dienenden Staatswesen, um die Konstruktion des Kirchen- und Autoritätsbegriffes. Gerade eine nicht bloß dogmengeschichtliche, sondern zugleich kultur- und sozialgeschichtliche Betrachtung zeigt die Enge des Zusammenhangs.

1. Der reformatorische Gnaden- und Glaubensbegriff.

Der reformatorische Gnadenbegriff ist eine mittelalterlich-augustinische, nicht eine unmittelbar paulinische Idee. Bei Paulus ruht die Religion auf dem Geiste als der Mitteilung des erhöhten Christus und ist ihre Wirkung der Leib Christi, in dem alle Gläubigen vereinigt, der Welt abgestorben und eine neue Kreatur sind, bis sie der Herr heimholt oder verwandelt beim Kommen des Reiches. Im Katholizismus und in der Reformation ruht die Religion auf dem Begriffe der Gnade als der beseligenden und heilsverbürgenden Kraft, die die Kirche ausspendet. An Stelle des Pneuma tritt die Gratia, ein der lateinischen Theologie eigentümlicher technischer Begriff. Die Gnade als Spendung der Kirche und als Regulator des christlichen Lebens in dem Auf- und Niederschwanken der Würdigkeit, das ist auch die Idee der Reformatoren. Sie haben die Gnade in all ihren Funktionen als Mittelpunkt des kirchlichen Erziehungs- und Erlösungssystems belassen, nur ihren Inhalt anders gedeutet. Sie ist, wie Melanchthon klassisch formulierte, nicht *medicina*, sondern *favor*; nicht eine sakramentale res, die mit allerhand Vorbereitungen und Dispositionen wie ein Zauber empfangen wird, sondern Offenbarung der sündenvergebenden Liebesgesinnung Gottes, die nichts verlangt als Annahme und Vertrauen; sie ist nicht Sache, die sachlich wirkt, sondern Gedanke, der gedanklich und gefühlsmäßig wirkt; sie ist Gesinnung, die Gesinnung verlangt. Von da aus ist der katholische Gnadenbegriff umgebildet und alles getilgt, was aus dem dinglichen Eingießungscharakter folgt und was dem gedanklichen Charakter einer Gewißmachung über unsere Sündenvergebung widerspricht. Aber der Gnadenbegriff als solcher bleibt in seiner die ganze Idee von der Kirche beherrschenden Stellung. Ebendeshalb bleibt auch der katholische Grundbegriff der Gnadenzuteilung oder der Justifikation in seiner zentralen Stellung. Katholisch ist die Justifikation die Eingießung des sündentilgenden und gerechtmachenden Gnadenstoffes, lutherisch ist sie die Vergewisserung über die Sündenvergebung durch das Wort Gottes, wodurch dann aus dem gegen Gott veränderten und mutig gemachten Herzen die guten Werke in psychologisch verständlicher Notwendigkeit hervorgehen. Der Justifikationsbegriff bleibt damit der dogmatische Grundbegriff, er bleibt die ganze Religion. Die formelle Analogie mit ihm geht so weit, daß die Apologie Melanchthons sagen kann: „ideo justificamur, ut bona opera

facere possimus", d. h. zu dem Zweck erhalten wir die Gewißheit der Sündenvergebung, damit wir in der dadurch vermittelten neuen Herzensstellung zu Gott aus innerer Notwendigkeit das Gute tun. In diesem Schema ist auch bei vorsichtigerem Ausdruck die protestantische Justifikationslehre immer geblieben. Es ist das katholische Schema, nur sein Inhalt ist anders.

Ähnlich steht es mit dem Glaubensbegriff. Er bedeutet für den Protestantismus die ganze Religion nach ihrer subjektiven Seite, wie der der Gnade sie nach der objektiven zusammenfaßt. Er ist die Aneignung des Heils überhaupt, das ganze Christentum im Kerne. Aber auch er verwendet einen paulinischen Gedanken für ein aus der geistigen Arbeit des Katholizismus erwachsenes Problem. Für Paulus ist die Aneignung des Heils der in der Taufe des Erwachsenen mitgeteilte Geist, der wunderbar das objetive und subjektive Moment der Religion in Einem ist; die Betonung des Glaubens bedeutet nur die Verdienstlosigkeit solcher Wiedergeburt. Für den Katholizismus aber wird die Heilsaneignung nach der Kindertaufe, der immer neue Erwerb des Heils, das Problem, und entsteht die Frage nach den Mitteln solcher Heilsaneignung. Der Protestantismus beantwortet sie mit dem Glaubensbegriff, im Sinne des Paulus und doch wieder über diesen Sinn weit hinausgehend. So ist auch sein Glaubensbegriff nur Fortsetzung eines mittelalterlichen Grundbegriffes, eines Begriffes, den die mittelalterliche Theologie suchte, aber für den sie keinen Namen hatte. Zum Begriff der Gnade als des objektiven von der Kirche zu verwaltenden Schatzes gehört der Begriff der subjektiven Aneignung dieser Gnade. Wie die Gnade als medicina im Sakrament eingeflößt wurde, so war die Gnadenaneignung nichts anderes als der Sakramentsempfang mit den dazu gehörenden Vorbereitungen und Bewährungen oder Kirchenstrafen. Den Begriff des Glaubens konnte der Katholizismus für diese Aneignung nicht verwenden, weil der Glaube nur die Unterwerfung unter die Kirchenlehre war, somit nur eine Einzelstelle in der Disposition für den Sakramentsgenuß einnehmen konnte. Er hatte überhaupt für die subjektive Aneignung keinen bestimmt geprägten Begriff. Denn als eine fremde Religion und Institution die Barbarenwelt überkommend, hat er zunächst auf die äußere Aneignung und Unterwerfung, auf Sakramentsgebrauch, Lehrgehorsam, Befolgung der kirchlichen Gesetze gedrungen und hat dabei die Innerlichkeit und Persönlichkeit der Religion nur wahren können durch möglichsten Ernst der Reue und durch die Forderung möglichster praktischer Bewährung. Die Sache war ein verwickelter Prozeß, und daher fehlt auch ein einheitlicher Name. Es ist aber unverkennbar, wie die Einheit des Vorgangs und das Streben nach innerlich persönlicher Aneignung der Gnade im Laufe der kirchlichen Erziehung und des inneren Eingehens der Barbarenwelt auf die fremde Religion stärker hervortritt. Die innere Christianisierung oder Katholisierung des Gefühls hat viele Jahrhunderte gedauert. Als sie aber die alten heidnischen und kriege-

rischen Instinkte gebändigt hatte, trat diese persönliche Gnadenergreifung immer stärker als Grundaufgabe der Religion hervor. In dieser Linie liegt die ganze Entwickelung des Mönchtums, das keineswegs bloß der Askese, sondern vor allem der persönlichen Heilsaneignung dient und die Bedingungen einer rein innerlich persönlichen Religiosität in immer neuem Anlaufe schaffen will. In dieser Linie liegt ferner das Wachstum der mittelalterlichen Mystik, die ebenfalls der bloß erkenntnis- und gehorsamsmäßigen Aneignung eine innerlich-persönliche zur Seite stellen will; sie benutzt zunächst die neuplatonischen Muster der Anleitung zu psychologisch verständlicher persönlicher Religionsförderung und findet in der städtischen Laienkultur dann für diese Gedanken die Einfachheit und Popularität, die Luther als „deutsche Theologie“ so sehr entzückt hat; in den Neuplatonikern der Renaissance benutzt sie in klassischer Form nur wieder dieselben Mittel zu demselben Zwecke. In der gleichen Linie liegt schließlich der Nominalismus, die Entdeckung des Willens und des irrational-persönlichen Elementes in der Religion und die Verwandlung alles Doktrinären lediglich in ein antirationales Gottesgeheimnis, demgegenüber der Willensaufschwung der Seele die Hauptsache ist. So ist das Aneignungsproblem der Barbarenwelt von Anfang an gestellt. Die Aufpfropfung einer fremden Religion führt zu immer stärkeren Aneignungs- und Verinnerlichungsversuchen, damit zu immer größerer Emanzipation von dem bloßen theokratischen und sakramentalen Apparat; aber alles das ist nur die Lösung des vom Katholizismus gestellten Problems. Der Glaubensbegriff Luthers ist nur der Höhepunkt dieses Aneignungsvorganges. Er vereinfacht und verinnerlicht ihn bis auf ein ganz durchsichtiges und schlichtes Erlebnis, auf das Vertrauen zum sündenvergebenden Gnadenwillen Gottes. Daher hat auch er erst den einheitlichen Namen für diesen Vorgang gefunden. Darum war es für ihn eine Entdeckung, die aus dem Suchen und Bohren an dieser Stelle des katholischen Systems entsprang und plötzlich alles wunderbar klar und kurz machte. Darum ist er der Hauptbegriff des Protestantismus im engen Zusammenhang mit dem protestantischen Gnadenbegriff bei all seinen Gruppen und Konfessionen geworden. Dabei hat Luthern freilich Paulus zur entscheidenden Erkenntnis verholfen. Aber seine Lehre ist doch eben nur die Heranziehung des Paulus für dieses große mittelalterliche Problem und nicht die Erneuerung der Idee des Paulus überhaupt. So tritt der Begriff des Glaubens in alle Funktionen des katholischen Heilsaneignungsbegriffes ein, an Stelle der Dispositionen und Satisfaktionen. In der Justifikation wird der Begriff der Gnade neu und so auch der der Gnadenaneignung, aber die Justifikation selbst bleibt bestehen.

2. Die reformatorische Ethik und Kulturidee.

Noch deutlicher ist der Sachverhalt bei der protestantischen Ethik. Auch sie ist nur eine neue Lösung eines mittelalterlichen Problems. Es ist das spezifische Problem des Mittelalters, worin es über die alte Kirche hinausging und das ihm durch die Zuwendung der Kirche zu den Barbaren

erwachsen war. Hier war die Nötigung, die alte Scheu vor den Ordnungen und Werten der Welt zu überwinden in der Erziehung der jungen Völker und in der Verschlingung mit allen ihren Institutionen. Hier war auch die Gelegenheit, die christliche Idee bis in die letzte Konsequenz, bis zu einer ethischen Totalgestaltung des Lebens, fortzuführen. Hier war insbesondere gegenüber den viel unentwickelteren politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen die Möglichkeit zur wenigstens relativen Verwirklichung eines christlichen Gesellschaftsideals, an die die alte Kirche bei dem Gegensatz der hochentwickelten und von ganz anderem Geist erfüllten antiken Gesellschaft überhaupt gar nicht gedacht hatte. Jetzt konnte an Stelle der bloßen Carität ein christliches Sozialideal treten, das dann auch als Forderung des Christentums geblieben ist. Bis zu einem gewissen Grade hat die Kirche ein solches Ideal im Innozentischen Zeitalter verwirklicht, und trotz aller von da ab einsetzenden Veränderungen, trotz der Entstehung nationaler Staaten und einer von der Kirche sich langsam befreienden städtischen Kultur, blieb doch diese Idee in Geltung. Die meisten Reformversuche sind nur Versuche, das Ideal strenger und reiner durchzuführen, in dessen Verwirklichung die Papstkirche erlahmt oder verweltlicht war. Auch die Idee der Reformatoren ist nicht etwa Trennung von Weltlichem und Geistlichem, um das Weltliche sich selbst zu überlassen. Die Idee ist vielmehr auch hier die, das christliche Kulturideal strenger, reiner, vielseitiger durchzuführen. Es handelt sich nur um neue und bessere Mittel. Luther persönlich hat zwar, wie noch zu zeigen, an einem solchen Kulturideal kein unmittelbares Interesse gehabt, es aber immerhin als selbstverständliches Ergebnis des Gotteswortes betrachtet. Aber der Protestantismus als Ganzes jedenfalls ist ein solches Kulturideal, das nicht bloß erhofft, sondern direkt erwirkt wird, in Luthertum und Calvinismus freilich auf sehr verschiedene Weise. Nicht Säkularisationsstimmung wie im 18. Jahrhundert, sondern im Gegenteil strengste religiöse Reformstimmung; nicht asketische Preisgabe der Welt wie im Urchristentum und Täufertum, sondern positive, universale christliche Weltgestaltung; nicht weltscheues, auf religiöse Kreise sich zurückziehendes Konventikelwesen, sondern tiefere Christianisierung von innen heraus; nicht leichter und bequemer, weltlicher und reicher, sondern strenger und ernster, leidensfreudiger und gottvertrauender, liebevoller und opferreicher sollte das Gesamtleben in Staat und Gesellschaft, Kirche und Haus werden. Die protestantische Ethik der beiden Konfessionen ist wie die des Katholizismus eine geschlossene Kulturidee. Dabei bereiten Eigentum, Staat, Recht, Krieg und Zwang dieser christlichen Ethik trotz der Bergpredigt so wenig Schwierigkeiten wie der katholischen; wie diese hat sie in alledem nur die von Gott in der erbsündigen Welt zugelassenen und gebotenen Daseinsformen gesehen, die es lediglich gilt, unter den höchsten geistlichen Lebenszweck zu stellen.

Nun ist für die christliche Ethik mit ihrer Innerlichkeit und Freiheit, ihrer Liebes- und Jenseitigkeitsgesinnung eine solche Kulturethik mit

Einschluß der ganzen staatlichen Ordnung und der Politik nicht leicht durchzuführen. Diese Schwierigkeit hatte schon die alte Kirche empfunden und sie hatte daher, wie den Logos mit der Gottesoffenbarung in Christo, so die stoische Lehre von der Lex naturae, vom natürlichen, vernünftigen, allgemeinen Sittengesetz mit dem mosaisch-christlichen Sittengesetz für identisch erklärt. Nur durch eine solche Anleihe bei der antiken Sozial- und Kulturphilosophie hatte von Anfang an die Kirche eine positive Stellung zur Welt und zu den Kulturwerten finden können, die in dem Horizont des Evangeliums nicht gelegen hatten. Sie hat es zögernd und zurückhaltend genug getan. Die mittelalterliche Kirche bedurfte nun aber bei ihrer positiven Verschmelzung mit dem Weltleben in noch viel höherem Grade einer Ergänzung des christlichen Ideals gerade für Staat, Recht, Gesellschaft und Wirtschaft. Sie fand das, indem sie die Lex naturae fortwährend erweiterte und vor allem auch die aristotelische Staats- und Wirtschaftslehre und schließlich alle rationell scheinenden Gesichtspunkte in sie hineinzog und vermöge der behaupteten Identität von Lex naturae und Lex Christi alles das wenigstens indirekt als christlich legitimierte. Die Lex Christi enthielt als über das natürliche Gesetz hinausgehende Gebote nur die asketischen Gebote der evangelischen Ratschläge, Gelübde und kirchlichen Leistungen. So legierte die Kirche das weiche Metall der christlichen Ideen mit dem harten der antiken Staats- und Wirtschaftslehre und glaubte vermöge ihrer Theorie von der Einheit von Vernunft und Offenbarung, von natürlichem und geoffenbartem Sittengesetz, die Mischung für einfaches und gediegenes göttliches Gold erklären zu dürfen. Nur so konnte eine kirchliche Kulturethik überhaupt möglich werden. Die aus der Natur der Dinge folgenden sittlichen Notwendigkeiten und Bildungen sind alle zusammen untergeordnet unter der Leitung des Staates, und stehen mit diesem, der in der Theorie immer als Universalstaat gedacht ist, unter der kirchlichen Leitung, die außerdem Wissenschaft, Kunst, Armen- und Krankenpflege unter ihrer direkten Aufsicht hat: alles das nur Vorbereitung und Unterstützung einer Lebensführung, die aus den natürlichen Tugenden durch die sakramentale Gnade emporgehoben wird zu den übernatürlichen Tugenden des Glaubens, der Carität und der Hoffnung. Diesen ganzen Aufriß nun behält die protestantische Ethik bei. Sie hält an dem Ideal einer christlichen, religiös-kirchlich geleiteten Kultur fest und vermag auch ihrerseits die Erfüllung der christlichen Ethik mit innerweltlichen Kulturgedanken nur durch die als selbstverständlich beibehaltene Gleichung von Lex naturae und Lex Christi zu gewinnen. Melanchthon hat die Formeln hierfür als die Grundsäulen protestantischer Kultur ausgearbeitet und unter die mit dem Dekalog identische Lex naturae auch das in der Rezeption begriffene römische Recht einverleibt. Gestrichen wird nur das Ziel der asketischen Tugenden und die Vorzüglichkeit des Mönchtums; das scheinen jetzt neue willkürlich erdachte Vortrefflichkeiten, mit denen der Mensch sich einen besonderen Platz für die christliche Tugend ausmittelt und sie

dadurch sich bequemer macht; viel schwerer und viel christlicher ist es, die christlichen Tugenden der Weltverleugnung betätigen mitten in der Welt und in den Formen des Berufslebens. Gestrichen wird ferner die äußerliche organisatorische Suprematie der Kirche und des Priestertums, indem der auf das allgemeine Priestertum aller Gläubigen gestellte Protestantismus von einer wirklich christianisierten Obrigkeit nur erwartet, daß diese von sich aus, aus Liebe zum Evangelium und in Erkenntnis ihrer Pflicht gegen die Kirche, freiwillig sich zur Durchbildung einer christlichen Kultur zur Verfügung stellen werde. Was die Papstkirche in angemaßter Erhebung über den Staat selbst und direkt bewirken wollte, das bewirkt die reine Kirche durch den freien Einfluß des Evangeliums auf den guten Willen der Christen überhaupt und der christlichen Obrigkeit insbesondere, der sie getrost und zuversichtlich alle diese Aufgaben überweist, sich nur die rein religiöse Aufgabe der Predigt und der Gesinnungsbildung vorbehaltend.

Auch die Stellung zur Askese bildet nicht den prinzipiellen Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Ethik, den man ihr gewöhnlich zuschreibt. Auch der Protestantismus kennt die Askese und hat als geistliche Kultur in ihr sein Zentrum. Es ist nur der Sinn der Askese verändert. Es ist ja überhaupt die christliche Askese und mit ihr die katholisch-mittelalterliche keine metaphysisch-dualistische Verwerfung der Welt an sich, wenn auch gnostischer Dualismus und platonischer Spiritualismus sie oft dazu verleitet hat. Es bleibt doch immer der Untergrund des hebräischen Schöpfungsgedankens und der prinzipielle Optimismus. Nur accidentell durch den Sündenfall und die Erbsündenlehre entsteht der Pessimismus, und an sich besteht die christliche Askese nur in einer radikalen Richtung auf die überweltlichen religiös-christlichen Gesinnungswerte, unter denen die Naturbasis des menschlichen Daseins und die innerweltlichen Werte auf ein Mindestmaß herabgedrückt werden. Indem der Katholizismus eine christliche Gesellschaft und Kultur organisierte, mußte er dies Mindestmaß beständig ausweiten und behielt den vollen Radikalismus des Ideals einem besonderen Stande, dem Mönchtum, vor, der innerhalb des Organismus der Christenheit als besonderer Stand stellvertretend für und neben den anderen Ständen das radikale Ideal heroisch verwirklichte. So weit es den übrigen Ständen möglich war, sollten auch sie diesem Ideal sich annähern. Dabei ist es nur natürlich, daß teils die Betonung der Erbsünde, teils Einflüsse des spiritualistischen Dualismus, teils das Bedürfnis nach verdienstlichen Sonderleistungen oft genug zur Askese als Selbstzweck, zur Mortifikation des Fleisches und der Welt überhaupt, führten; aber der Grundgedanke blieb doch immer, daß sie nur ein besonderes Mittel und ein besonders berufenen Individuen zukommendes Standesverhalten sei, um für das Ganze der Gesellschaft überhaupt den Gedanken der radikalen Überweltlichkeit des religiös-ethischen Gutes zu behaupten. Diesen Grundgedanken hat nun

aber der Protestantismus völlig beibehalten und durch seine radikale Erbsündenlehre geradezu verstärkt. Hier liegt sein schärfster Gegensatz gegen die moderne Diesseitigkeit und Entwickelungslehre, auch wo diese den Gedanken der Sünde und die Überweltlichkeit des letzten Lebenszieles in sich aufgenommen hat. Was er beseitigt, ist nur jede Motivierung der Askese mit einem metaphysischen Spiritualismus, einer mystischen Lehre von der Entkörperung oder von der grundlegenden Identität des göttlichen und menschlichen Geistes. Er motiviert lediglich mit der Erbsünde, die ihm aber dann eine völlige geistig-leibliche Verderbung der Kreatur ist; im übrigen behauptet jener streng biblische Gottesbegriff an sich die Güte der Welt und das Recht des Leibes. Was er weiter beseitigt, ist mit dem ganzen Gedanken der Stellvertretungen die Idee eines besonderen asketischen Standes. Er verlangt die Askese von jedermann an seinem Ort und gibt ihr eine Gestalt, in der sie innerhalb jeden Berufes und jeder Lebensstellung möglich ist. Was der Katholizismus in seinem Stufenbau auseinanderhält und auf verschiedene Stände verteilt, das schiebt er ineinander zu einem für alle gleichen und für alle möglichen Ideal. Was der Katholizismus nur unter künstlichen, aus der Welt und ihren Interessen und Lebensformen sich isolierenden Bedingungen verwirklicht, das will er mitten im Weltleben vollzogen wissen. Aus der außerweltlichen Askese wird die innerweltliche, eine überaus idealistische Forderung, die mit der Schwäche der menschlichen Natur wie mit der Macht des Weltlebens wenig rechnet, ein Idealismus, wie er als Idealismus der Freiheit und Innerlichkeit dem Spiritualismus Luthers und als Idealismus der Organisation der Willensmacht Calvins entsprach. Damit ist freilich das innere Wesen der Askese selbst verändert, aber sie bleibt die charakteristische Aufhebung alles ethischen Selbstwertes der innerweltlichen Kulturzwecke und das Mißtrauen auch gegen die im Prinzip anerkannte Natur als von der Sünde völlig verderbt und keinen organischen inneren Zusammenhang mit den ethisch-religiösen Lebenswerten mehr darbietend. Sie ist von Gott geordnet und gesetzt und darum zu ertragen. Mitten in der Welt die Welt überwinden; sie haben, als hätte man sie nicht; ihre Werke tun und doch das Herz im Himmel haben; keine besonderen Bedingungen und Umstände für die Heiligkeit suchen, sondern sie im strengsten Ernste unter Schickung in die natürlichen Lebensordnungen betätigen; von der Welt empfangen, was ihr Wesen ist, das Leiden und die Strafe für die Sünde, dagegen an ihr tun, was des Geistes ist, die Selbstverleugnung und Liebe: das ist die protestantische Askese. „Die Weltverleugnung ist allen Christen geboten, hilft nicht, daß du es von dir schiebst auf die Münch", sagt Sebastian Franck, in diesem Stücke ein guter Lutheraner. Den gleichen Sinn hat es, wenn Luther sein Petschaft — ein schwarzes, das rote Herz erfüllendes Kreuz in weißer Rose auf blauem Grund, umgeben von einem goldenen Ring — als Merkzeichen seiner Theologie erklärt: das schwarze Kreuz und das lebensrote Herz erinnern an die Mortifikation,

die nicht die Natur zerstört, sondern die wahre Natur erhält: „solch Herz aber soll mitten in einer weißen Rose stehen, anzuzeigen, daß der Glaube Freude, Trost und Frieden gibt, darum soll die Rose weiß und nicht rot sein, denn weiße Farbe ist der Geister und aller Engel Farbe; solche Rose steht im himmelfarbenen Feld darum, daß solche Freude im Geiste und Glauben der Anfang ist der zukünftigen himmlischen Freude; und in solch Feld einen güldenen Ring, darum daß solche Seligkeit ewig währet und kein Ende hat und auch selig ist über alle Freude und Güter". Man sieht deutlich: die „wahre Natur" hat einen sehr überweltlichen Zug. Ähnlich sprechen die geistlichen Lyriker des Luthertums. Sigmund von Birken dichtet: „Lasset uns mit Jesus ziehen, seinem Vorbild folgen nach; in der Welt der Welt entfliehen, auf der Bahn, die er uns brach; immerfort zum Himmel reisen, irdisch noch schon himmlisch sein" und Josua Stegmann mahnt: „Schick dich, drück dich und glaub feste, daß das Beste, so bringt Frommen, sollst in jener Welt bekommen". Es ist klar, daß dies eine Umwandlung der katholischen Askese ist. Die altchristliche Askese des Evangeliums und des Paulinismus streckt sich nach dem kommenden Gottesreich, erfüllt die Seelen mit dem, was allein nottut und allein besteht im Gericht. Die katholische Askese schließt den Kompromiß mit der Welt, macht eine verschärfte Jenseitigkeit zur besonderen Standesaufgabe und relativiert die Forderungen für die in der Welt, ihren Ordnungen und Bedürfnissen Lebenden. Der Protestantismus geht über diesen Kompromiß hinaus und trägt die Askese in die Welt hinein, verwandelt aber damit auch ihr Wesen, macht sie zur inneren Überwindung der äußerlich beibehaltenen Welt durch das Wunder der Bekehrung und Gnade, wobei aber doch die Welt einer starken Entwertung verfällt und strengsten Maßstäben unterstellt ist. Der mönchischen und halbmönchischen katholischen Askese steht die innerweltliche protestantische Askese gegenüber, welche auch ihrerseits im geistlichen Leben und der himmlischen Seligkeit den einzigen Zweck des Daseins sieht und den Katholizismus gerade wegen der Abschwächung der Erbsündenlehre der Laxheit und Weltlichkeit zeiht. Die äußerste Steigerung der Erbsündenlehre und die äußerste Entkleidung der weltlichen Güter von jeder Selbstzwecklichkeit charakterisiert den Protestantismus und läßt ihn gegen das Natürliche viel schroffer sein, als es der Katholizismus ist, der theoretisch ein Aufsteigen von der Natur zur Gnade lehrt und der praktisch das Natürliche immer nur an einzelnen Punkten und nicht im Gesamtumfang des Lebens aufhebt, der die Sinnlichkeit im Mönch überwindet, um sie im Weltfrommen dulden zu dürfen, der das Fleisch in der Fastenzeit tötet, um ihm übrigens sein natürliches Recht zu lassen.

3. Das protestantische Staatskirchentum.

Setzt sich derart die mittelalterliche Tendenz ethisch fort in der Idee einer religiösen Gesamtkultur, so setzt sie sich gleichfalls praktisch fort in der mittelalterlichen Konsequenz dieser Idee, in der Forderung, daß dieser Kultur die gesamte erreichbare Menschheit unter-

worfen werde. Wo, wie in der mittelalterlichen Kulturidee, die Kultur auf dem absolut göttlichen Ziel der Seligkeit beruhte und ihren Träger in der absolut göttlichen Wunderkraft der Kirche hatte, da wurde es Pflicht, die gesamte erreichbare Menschheit Gott zu unterwerfen, zunächst mit Hilfe des Staates die erreichbare Volksgemeinschaft, dann mit Kreuzzügen und Missionen die nicht christliche Welt. Und noch mehr als diese Liebespflicht der alleinseligmachenden Kirche war es der Begriff der diese Seligkeit bewirkenden Wahrheitserkenntnis selbst, der schlechthin einheitliche und normative Wahrheitsbegriff einer absoluten Offenbarungserkenntnis, der zur Forderung einer uniformen geistigen Einheit des Lebens um der Ehre Gottes und um der Seelen Seligkeit willen führte. Der von keinem Relativismus und keiner Skepsis gebrochene, von keiner individualistischen Mannigfaltigkeit in Annäherungen und Versuche aufgelöste Wahrheitsbegriff war mehr als alles andere der Schöpfer der geistigen Einheit und des Zwangssystems, durch das sie im Notfalle aufrecht erhalten werden mußte. Dazu aber bedurfte die Kirche der Verwaltung oder doch Kontrolle alles Unterrichtswesens und aller Literatur, der Erziehung und Bildung. Das aber war alles nur möglich mit Hilfe der materiellen Gewalt, d. h. mit Hilfe des Staates und hatte zur Folge die Forderung der staatskirchlichen Einheit, die der reine Gegensatz ist gegen das moderne Staatskirchenrecht mit seiner Anerkennung verschiedener Kirchen nebeneinander und noch mehr gegen den modernen religiösen Individualismus mit seiner Freigebung der religiösen Ansichts- und Gemeinschaftsbildung überhaupt. Dabei ist es gleichgültig, daß diese Kontrolle sich oft völlig von selbst durch die allgemeine Herrschaft kirchlicher Zwecke und durch die Furcht vor einem stets möglichen Ketzerprozeß vollzog. Dazu aber bedurfte das Mittelalter des Universalstaates, den es in der Fiktion möglichst lange festgehalten und den es dann durch den Gedanken der christlichen Staatenfamilie ersetzt hat. Das war nicht bloß Fortsetzung des römischen Imperialismus, sondern Korrelat der kirchlichen Idee. Die Universalkirche brauchte für ihre Universalkultur den Universalstaat oder die einheitliche Staatenfamilie, die ihr für Aufrichtung und Durchführung dieser Kultur ihre Dienste leisten und den Gottlosen mindestens den Mund stopfen, die die regelmäßige Fortleitung der reinen Wahrheit sichern und hartnäckige von der Kirche verurteilte Ketzer auch als Schädlinge der bürgerlichen Gesellschaft beseitigen und bestrafen mußte.

Beide Ideen, die der alleinseligmachenden Kirche und die des absoluten, eindeutigen Wahrheitsbegriffes, werden nun vom Protestantismus als selbstverständlich weitergeführt und bringen auch in ihm die entsprechenden Folgerungen der Uniformität und nötigenfalls zwangsweisen Erhaltung der geistigen Einheit, damit die Folgerung der Herrschaft kirchlicher Interessen über den Staat, hervor. Freilich auf die Reform der Gesamtchristenheit und die gemeinsame Unterwerfung der christlichen Staatenfamilie unter das reine göttliche Wort mußte er nach den ersten An-

läufen und Hoffnungen verzichten. Die Verhältnisse zwangen ihn, die Reform jedesmal im Rahmen und mit Hilfe des Einzelstaates auszuführen, worin das Spätmittelalter mit seiner starken Entfaltung landesherrlicher Rechte über die Kirchen vorangegangen war. Mit dem Papsttum ist auf die internationale Einheit der christlichen Gesellschaft verzichtet, und mit der Aufgabe der Durchführung des Ideals in den Grenzen der nächstliegenden Gemeinschaft verschwindet die Heidenmission, die der Katholizismus der Gegenreformation ebenso großartig weiter gepflegt hat wie die Internationalität der im Papsttum geeinigten christlichen Staatenfamilie. Das Einheitskirchentum des Protestantismus wird zum Landeskirchentum. Aber dieses Landeskirchentum ist dann doch nichts anderes als die Verwirklichung des Ideals einer geschlossenen kirchlichen Universalkultur wenigstens im kleinen Rahmen und mit vielfältiger Wiederholung, nachdem das Ziel im ganzen und großen unmöglich geworden ist. Die Einheitlichkeit wird wenigstens im Einzelstaat aufs strengste gewahrt. Alle Einschränkung der Kirche auf geistliche Mittel ist nur so gemeint, daß vom Worte Gottes die Bekehrung aller gläubig erwartet wird und hartnäckigen Ketzern als Störern der öffentlichen Ordnung der Staat und nicht die Kirche das Handwerk legt. Schließlich aber ist unter milderen Formen das katholische Ketzerrecht wieder eingezogen, die notwendige Konsequenz des Gedankens, die nur ein allzu optimistisches Vertrauen zur Bekehrungskraft des göttlichen Wortes sich eine Zeitlang verbergen konnte. Das Verhältnis von Obrigkeit und Kirche ist dabei freilich neu geordnet und der Kirche jeder hierarchische Charakter genommen. Es ist als freiwillige Harmonie der Obrigkeit und der Prediger in gemeinsamer Anerkennung des göttlichen Wortes gedacht; aber an dem Gesamtcharakter der katholischen Kulturidee ist damit nichts geändert.

Man mag das eigentliche Staatskirchentum, d. h. die Herrschaft des Staates über die Kirche und die Organisation der Kirche durch den Staat, als ein von den Reformatoren nicht gewolltes Ergebnis der tatsächlichen Entwickelung ansehen, wie ja auch ein gleiches von der auf calvinistischem Gebiet häufigen Herrschaft der Geistlichen und der Kirchgemeinde über den Staat gilt. Luther hat das erstere sicherlich nicht gewollt und von seinen Prinzipien aus nicht unmittelbar wollen können; Calvin hat das zweite ausdrücklich durch seine Institutionen zu verhindern gesucht. Aber bei der Irrationalität des Verhältnisses zweier solcher souveräner Gewalten ist auf dem Boden der Einheitskirche weder das eine noch das andere tatsächlich zu vermeiden, die Theorien und Ideale mögen lauten, wie sie wollen. Luther insbesondere hat die Selbständigkeit, Innerlichkeit, Freiheit und Geistigkeit der Anstalt des reinen Wortes und Sakramentes immer aufs stärkste betont und nach dem ersten Versuch, beim Versagen der kirchlichen Obrigkeiten die weltlichen zur Reformation aufzurufen, von den Kerngemeinden echter um reines Wort und Sakrament gescharter Christen den Neubau erwartet, bis er, auch von ihnen enttäuscht, schließlich unter vielem

Murren den Liebesdienst der christlichen Obrigkeit als freien Liebesdienst wieder, und nun sehr gründlich, in Anspruch nahm. Aber all das ändert an dem eigentlichen Prinzip einer selbstverständlichen staatlich-kirchlichen Lebenseinheit nichts. Es bleibt der Gedanke der Einheitskirche, die alleinseligmachende Kraft der wahren Kirche des reinen Wortes und Sakramentes, der absolute Wahrheitsbegriff einer eindeutigen übernatürlichen Offenbarung und die Pflicht des Staates, die freie Tätigkeit des Wortes mit allen Mitteln zu unterstützen und allen hartnäckigen Widerstand gegen die Wahrheit wenigstens äußerlich niederzuhalten oder zu beseitigen. Einheitlich ist nicht Organisation, Kultus und Priesterberufung in der Kirche — hier können die einzelnen Gemeinden differieren —, aber der Kern der Kirche, das reine Gotteswort. Alleinseligmachend ist nicht die Hierarchie und ihre Sakramentsherrschaft, aber die auf die Herrschaft des Wortes reduzierte Anstalt selbst und das mit ihr gegebene, wie immer rechtlich organisierte, Amt des Wortes. Der absolute Wahrheitsbegriff ist nicht doktrinär und intellektualistisch, sondern appelliert an Gesinnung und Gefühl, aber das die Wahrheit zusammenfassende und wirkende Wort ist doch schlechthin allein wahr und duldet auf die Dauer keinen Widerspruch, wenn auch in den Zeiten der Klärung mit Milde und Geduld im Vertrauen auf die innerlich wirkende Kraft des Wortes verfahren werden mag. Hiermit ist die Weltlichkeit des Staates und die Geistigkeit der Kirche gewahrt, aber es ist auch unter der Voraussetzung, daß das Wort nie leer zurückkomme, die freie Herausbildung einer staatskirchlichen Lebenseinheit erwartet. Auf diese letztere aber kam es an, und als sie sich nicht so leicht von selbst ergab, hat in steigendem Maße die Gewalt nachhelfen müssen, zunächst durch bloße Ausweisung Irrgläubiger und weiter auch durch Todesstrafe, die der Staat verhängte in seinem eigenen Interesse, da ein gegen die christliche Wahrheit sich empörender Eigenwille auch seiner bürgerlichen Ordnung schädlich ist. So hatte ja auch schon die katholische Kirche nicht nach Blut gedürstet, sondern sich auf Ermahnung und Liebe beschränkt und nur den hartnäckigen Ketzer dem Staate übergeben zur Bestrafung als auch für seine Ordnung zerstörend und schädlich. Denn die Ordnung des Staates hängt eng zusammen mit der der Kirche in der Lebenseinheit der christlichen Gesellschaft, und, wer Rebell ist in dem einen, steht im Verdacht, es auch im anderen zu sein. In der praktischen Gestaltung und Organisation dieser staatlich-kirchlichen Lebenseinheit unterscheiden sich dann freilich Luthertum und Calvinismus ganz außerordentlich, und insbesondere ist Luthers Spiritualismus, sein Wortvertrauen und sein Sündenpessimismus auch in diesem Punkte die Ursache ganz besonderer persönlicher Haltung. Der Calvinismus organisiert die Einheit wirklich, das Luthertum stellt sie Gottes Vorsehung und dem guten Willen der christlichen Obrigkeit anheim, wobei es sich gegenüber der Lässigkeit und der Selbstsucht der letzteren dann gelegentlich des lieben jüngsten Tages getröstet und zufrieden ist, für die

Kirche das reine Wort zu retten, aus dem dann ja doch alles Gute kommen muß. Aber bei allen Verschiedenheiten in Gesinnung und Resultat ist doch der Grundgedanke identisch und steht er in der Abfolge eines Gedankens der christlichen staatskirchlichen Lebenseinheit.

Diese staatskirchliche Lebenseinheit äußert sich ihrer Grundtendenz entsprechend in der Bindung des geistigen Lebens, des innerkirchlichen und theologischen wie des außerkirchlichen und profanwissenschaftlichen. Staatliche Mittel, staatliche Sittenpolizei und Verwaltung, staatliche Kirchenregierung stehen im Dienst der Kirche. Vor allem aber überwacht der Staat oder leiht er seine Macht für die Kontrolle der Literatur, des geistigen Lebens und der Schule. Als eine der wichtigsten Folgen davon stellt sich auch im Protestantismus die Forderung einer eindeutigen Schulphilosophie und der Zensur ein, welche beide durch ein Zusammenwirken staatlicher und kirchlicher Behörden aufrecht erhalten werden. Und es ist höchst charakteristisch, daß als solche staatlich geschützte Schulphilosophie hier genau wie in dem Katholizismus der Gegenreformation sich der humanistisch aufgefrischte, aber völlig scholastisch verstandene Aristotelismus einstellt. Ja die Protestanten beider Konfessionen benützen hier die katholischen Neuscholastiker und spanischen Aristoteliker, wie umgekehrt die Katholiken Melanchthon benutzten. Das liegt durchaus in der Konsequenz der Sache. Nur der Aristotelismus hatte eine eindeutige Schultradition und eignete sich technisch zur Schulphilosophie. Vor allem aber nur er hatte die Möglichkeit, ein teleologisch-evolutionistisches System rationaler Metaphysik mit dem kirchlichen Supranaturalismus zu verbinden, da seinem Evolutionismus die moderne Herrschaft des Kausalitätsbegriffes, mindestens in der Welt unter dem Monde, fehlt. Die aus der Renaissance entspringende, mit dem universalen Kausalitätsbegriff arbeitende und bereits ihre monistische und immanente Tendenz verratende Philosophie war völlig unbrauchbar und wurde schroff abgewiesen, auch in der Gestalt des Keplerschen Neuplatonismus. Der uniformen Kirchenautorität entsprach nur der Unterton einer ebenso uniformen Schulphilosophie und dem kirchlichen Supranaturalismus nur eine teleologische Metaphysik, die im Natürlichen wie im Übernatürlichen Raum ließ für göttliche Eingriffe. Luther freilich wollte von dieser Philosophie nichts wissen; aber sein Widerspruch war nur der natürliche Gegensatz des religiösen Genius gegen jede Philosophie, gegen die Meinung die Erkenntnis Gottes zu machen statt sie zu empfangen, gegen den Anspruch einer rationellen Ethik aus Kraft der Vernunft zu handeln statt aus dem Wunder Gottes zu leben. Für die natürliche Sphäre hat schließlich aber auch er zunehmend das natürliche Sittengesetz, das Naturrecht und den darin eingeschlossenen rationellen Gottesbegriff anerkannt; und Melanchthons Organisation des protestantischen Bildungswesens eröffnet nach der formalistisch-logischen wie nach der inhaltlichen ethisch-metaphysischen Seite die Herrschaft eines protestantischen Aristotelismus und einer darauf aufgebauten Neuscholastik. Diese

Neuscholastik hat Zwangskurs und bedeutet die stärkste Bindung des protestantischen geistigen Lebens, bedingt die geistige Eigentümlichkeit des ganzen Denkens auf allen Gebieten, schmiedet die lateinische Theologie mit der ganzen lateinischen übrigen Wissenschaft zu einer von der populären Literatur geschiedenen Bildungsliteratur zusammen, die nur ein matteres Abbild der katholischen Literatur ist. Lediglich bei den Reformierten bringt die Aufnahme der französischen Philologie und die Anregung des juristischen Denkens durch die gewaltigen praktischen Kämpfe eine originellere und bedeutendere Leistung wenigstens auf dem historischen Gebiete hervor; bei den Lutheranern erlischt mit der Erreichung des polemisch-dogmatischen Zieles jede weitere Bewegung. Das aber ist nicht ein geschichtlicher Zufall, beruht auch nicht auf dem Mangel einer für den Protestantismus innerlich geeigneten Philosophie, sondern beruht auf der inneren Struktur des dogmatischen Gedankens und der staatlich-kirchlichen Einheitskultur, genau wie der Thomismus auf analogen Voraussetzungen beruhte. Wenn Kant der Philosoph des Protestantismus ist, dann ist er jedenfalls nicht der Philosoph des Altprotestantismus, der an Kant nur die Verselbständigung der Religion gegen den Intellekt zu loben hätte, im übrigen aber die immanente Begründung der Religion auf das Wesen des menschlichen Geistes und die entwickelungsgeschichtlich-kritische Anschauung von der Religionsgeschichte aufs schärfste verurteilt hätte und heute noch verurteilt. Dieser von den meisten Darstellern ignorierte, in seiner außerordentlichen Bedeutung verkannte altprotestantische Aristotelismus, ohne den übrigens seine ganze Dogmatik und Ethik unverständlich ist, charakterisiert mehr als irgend etwas anderes die Kulturstellung und Kulturbedeutung des alten Protestantismus, gerade so wie der entsprechende Aristotelismus und Thomismus mit seiner Aufnahme der Renaissance-Motive die Kulturstellung der Gegenreformation erleuchtet. Nur pflegt man das am Katholizismus aufs stärkste zu beachten, am Protestantismus zu ignorieren, da man diesen mit Vorliebe nur aus einem modern akzentuierten Luther zu verstehen liebt.

4. Die protestantische Autoritätslehre.

Ein solches Kultursystem ist schließlich nur zu denken, getragen von einer starken geistlichen Autorität. Sein Rückgrat ist das fortdauernde Wunder der Erlösungswirkungen durch die Kirche und der Besitz einer absoluten Wahrheit in der Kirche. Die Kirche muß ein absolutes Wunder, eine unmittelbar göttliche Kraft sein, allgemein, apostolisch, heilig, unfehlbar. Sie muß eine göttliche Anstalt und Stiftung und darf keine Korporation von Menschen sein, die mit nur menschlichem Recht auf Grund gemeinsamer Überzeugung sich vereinigen. So hatte der katholische Kirchenbegriff sich als Zentrum der christlichen Kultur ausgebildet, und mit allen diesen Prädikaten geht er auch über in den Protestantismus. Nur das Wesen der Kirche selbst ist geändert, ihr formeller Wunder- und Anstaltscharakter bleibt. Es ist nicht mehr die sakramentale Gnadeneingießung und der character indelebilis des zu diesen Wunderverrich-

tungen qualifizierten Priesters, sondern die Predigt des reinen Schriftwortes und die ihm innewohnende wunderbare Bekehrungskraft, was den Organisationspunkt der Kirche bildet. Das „Wort" ist der Stellvertreter Gottes auf Erden, aus dem „Wort" quillt alle Wahrheit und Bekehrungskraft; auf der Wortverkündigung — und bei den Reformierten auch auf der Wortanwendung in der Kirchenzucht — beruht die Göttlichkeit des Predigers, aus dem Gott spricht, sofern er das reine Wort verkündet. Bibel und Bibelamt ist protestantisch, was katholisch Tradition, Hierarchie und Sakrament ist. Die Bibel ist die Fortsetzung Christi, des Gottmenschen, und hat göttliche und menschliche Natur gleich diesem, wie katholische Kirche und Papst die Verlängerung der Menschwerdung Gottes sind. Der Gottmenschlichkeit des Priesters entspricht die Gottmenschlichkeit der Bibel. Daran ändert im Grunde auch Luthers innerlich freie und großgesinnte Stellung zur Bibel und seine gelegentliche rein menschlich-geschichtliche Auffassung nichts. Die Bibel war ihm allerdings kein Gesetzbuch, aber trotz allem ein absolutes Wunder und damit eine für alle Bedürfnisfälle absolut autoritative Kundgebung. Sie war ihm kein ethisches Gesetzbuch, da seine Moral frei aus der von der Bibel gewirkten Gewißheit von der Gnade quoll; sie war ihm ein dogmatisches Gesetzbuch nur, soweit er nach einem solchen Bedürfnis hatte, und sein Bedürfnis ging über eine große lebendige Anschauung von der Vergewisserung der Gottesgnade in Menschwerdung, Leben, Leiden und Auferstehung Christi nicht hinaus. So konnte er anderes auf sich beruhen lassen und die mit seiner Heilslehre nicht übereinstimmenden Partieen sogar einer sehr menschlich-kritischen Betrachtung unterziehen, die er von den Humanisten lernte. Aber in alledem blieb sie ihm das absolute Wunder; innerlich-praktisch wirksam, aber doch die inspirierte göttliche Mitteilung eines alles bestimmenden Ideenkreises, das Organ zur Hervorbringung der kirchlichen Erlösungsanstalt, das wirkende Zentrum dieser Anstalt und die Grundlage eines besonderen, sie de jure divino verwaltenden Amtes, dessen Heiligkeit allerdings nur an der Schrift und nicht an der Potestas ordinis und der Succession hing; nur ausnahmsweise konnten die christlichen Brüder sich selbst Wort und Sakrament spenden. Dabei war das die Kirche schaffende Wort oder die sie supranatural stets aus sich hervorbringende Wahrheit zunächst freilich nur das Wort von der Verbürgung der Gnade in Menschwerdung, Leiden und Auferstehung Christi, aber diese Wahrheiten bedurften zu ihrer Sicherstellung der Bibel, und diese Sicherstellung war nur durch die radikale Inspirationslehre zu erlangen. Es ist daher nur natürlich, daß die spätere Theologie den Umkreis der dogmatischen Gesetzgebung in der Bibel Luther gegenüber stark erweiterte und daß sie zu seiner Sicherstellung Stück für Stück die lutherische Kritik beseitigte, bis sie schließlich die ganze Bibel unter die Betrachtung stellte, unter der Luther die heilsbegründenden Stellen gesehen hatte. Das ist weniger groß und frei, aber konsequenter als Luthers Bibellehre, und

von einem einer absoluten, abgrenzbaren Autorität bedürftigen Kirchentum in der Tat gefordert. Ja, die Konsequenz hat dazu geführt, daß an jener Göttlichkeit und Wunderhaftigkeit der Bibel auch die offiziellen Auslegungsnormen der Bibel, die Symbole und Bekenntnisschriften, teilnahmen. Ohne eine solche auch ihrerseits übernatürlich gesicherte Einheit der Auslegung hätte auch die übernatürlichste Bibel nichts geholfen. Und schließlich kam zur Sicherstellung der reformatorischen Lehre noch ein Dogma von der Vocatio Lutheri, d. h. von der relativen Inspiration Luthers in aller Form hinzu. Es ist ein Supranaturalismus des Kirchenbegriffs, der formell dem katholischen nichts nachgibt, und auch der Autoritätsgedanke ist aufs strengste ausgeprägt. Das supranaturale Institut bedarf einer supranaturalen Autorität, und der Protestantismus hat das Infallibilitätsproblem früher gelöst als der Katholizismus, indem er den Satz formulierte: Breviter, quod illis est Papa, nobis est scriptura. Erst der Protestantismus hat die Inspiriertheit der Bibel im strengsten Sinne gelehrt, und erst er hat den Kanon in voller Strenge abgeschlossen, während der Katholizismus seine Grenzen in die gemeinkirchliche Literatur verfließen ließ. Er hat die Poesie der kirchlichen Legende zerstört, der mythologischen Produktion und der Fortdauer des Wunders ein Ende gemacht, nicht aus rationalistischer Kritik, sondern aus Bedürfnis nach rein übermenschlicher Autorität, die eben nur die Bibel bot. Auf Besitz und Erkenntnis des reinen Wortes ruht die reine, allein selig machende Kirche. Gegenüber der Papst- und Priesterkirche steht die Schriftkirche. Wenn Luthers kindlicher Idealismus diese seine Kirche in allen Kirchen irgendwie eingeschlossen dachte, sofern sie ja alle die Bibel haben und in keiner das Wort leer zurückkommt, so macht das seinem weiten und warmen Herzen alle Ehre; aber es ändert praktisch nichts daran, daß doch die eigene Kirche, wo man die Macht hatte, durchaus nach dieser Autorität rein zu gestalten war und die schärfste Geltung dieser dogmatischen Autorität verlangte. Und wenn Calvin seine Kirche mit strengeren und faßbareren Autoritäts-Attributen ausstattete, so zog er nur praktisch die Konsequenz des kirchlichen Kulturideals, das Luther haben wollte, ohne die nötigen Mittel dazu auszubilden. Der vielgerühmte „religiöse Kirchenbegriff“ der Reformatoren ist nur eine Spiritualisierung und Verinnerlichung des katholischen, und die Verlegung der Autorität aus der Tradition und der priesterlichen Succession in die Schrift führte ganz naturgemäß zu einer ungeheuerlichen Steigerung der supranaturalen Schriftautorität, die nun ganz allein alles leisten mußte. Luthers persönliche, übrigens keineswegs immer festgehaltene Konzentration auf die praktisch-religiösen Hauptwahrheiten mag dann wohl nachträglich und heute dazu dienen, das auf diese Autorität aufgerichtete Kircheninstitut wieder zu mildern, aber seine Aufrichtung als eines die gesamte Kultur beherrschenden Institutes selbst war nur durch den strengsten Ausbau der Lehre von der Schriftautorität möglich.

Nachblüte des Mittelalters als Wirkung der Reformation.

So ist es nicht zu verwundern, wenn die nächste Wirkung des Reformationszeitalters trotz der längst eingetretenen Auflösung des Mittelalters

eine zweihundertjährige gewaltige Nachblüte des Mittelalters ist, die den bereits gebildeten Trieben und Knospen einer weltlichen Kultur den Saft entzieht. Nur sind es jetzt sozusagen statt eines drei Mittelalter nebeneinander, jedes überzeugt, die absolute Wahrheit zu haben, und jedes die ihm erreichbare Kultur aufs strengste bindend; dabei hat der Katholizismus bei seiner engen Verbindung mit der Renaissance zunächst und scheinbar die reichere Fülle modernen Lebens in sich. In allen dreien herrscht das altkirchliche Dogma und das antike anthropozentrische Weltbild; alle drei haben Copernicus und Galilei verworfen und Giordano Bruno von sich gewiesen. Dabei werden sie einander durch die gemeinsamen Fragestellungen der Kontroversliteratur, durch analoge Unterwerfung des Humanismus unter geistliche Ideale, durch gemeinsame Erzeugung und Benutzung eines neuscholastischen Aristotelismus immer ähnlicher. Auf Praktiker und Staatsmänner hat dieses Nebeneinander von drei einander ausschließenden Übernatürlichkeiten freilich oft genug relativistisch gewirkt, und oftmals fühlt man, daß es doch eben ein gebrochenes Mittelalter ist. Aber im ganzen sind auch sie bis in die Winkel der juristischen und volkswirtschaftlichen Literatur hinein von diesem Geiste beherrscht.

Die modernen Elemente des Protestantismus.

II. Die Aufhebung der mittelalterlichen Idee im Protestantismus. Über alledem darf nun freilich das Neue nicht übersehen werden, das der Protestantismus gebracht hat und durch das er wenigstens zu einem Teil der Schöpfer der modernen Welt geworden ist, durch das er mindestens auf dem religiösen Gebiete selbst eine neue Welt eröffnet hat. Nur bedurfte dies Neue überall erst der Lösung von der engen Verbindung mit der supranaturalen Kirchen-, Autoritäts- und Kulturidee der Reformation, von der engen Geschichtsphilosophie des Sündenfalls und der Danielischen Weltreiche, von dem metaphysischen Weltbild des Erde, Himmel und Hölle um den Menschen gruppierenden Geozentrismus, von den christologisch-trinitarischen Voraussetzungen ihrer dogmatischen Gedankenwelt, um wirklich als prinzipiell Neues zu wirken.

Dabei ist selbstverständlich auch dieses Neue vielfach vorbereitet durch die gewaltige Krisis des Katholizismus seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts. Der neben der Ausbildung der Universalkirche seit dem gregorianischen Zeitalter sich erhebende Sektentypus hatte den urchristlichen Individualismus, die religiöse Innerlichkeit, die kompromißlose Moral erneuert. Die in der städtischen Kultur gepflegte Laienfrömmigkeit hatte sich von dem sakramental-priesterlichen Apparat auf die Innerlichkeit des Gemütes und der Gesinnung zurückgezogen. Die Entwickelung in Staat, Gesellschaft und Wirtschaft hatte den Rahmen der kirchlichen Herrschaft wie der kirchlichen Ethik gesprengt. Die humanistische Kritik und die Anfänge der Philologie hatten die geschichtliche Tradition und Selbstanschauung der Kirche erschüttert. Alle diese Einflüsse strömten mittelbar und unmittelbar zusammen in der Neubildung der Reformation. Aber indem die all das

beherrschende religiöse Persönlichkeit, Luther, doch wesentlich aus dem Zentrum der katholischen Theologie heraus seine Gedanken erarbeitete, wurden sie nicht bloß unter einen rein religiösen Gesichtspunkt gestellt, sondern blieben sie in den großen Fragestellungen gerade des lateinischen Katholizismus festgehalten. Es ist das nur natürlich, wenn man bedenkt, daß dieser Katholizismus mit seinen spätmittelalterlichen Entwickelungen immer noch die wesentliche religiöse Kraft der Zeit war. Indem aber Luther zu den großen originalen geschichtlichen Persönlichkeiten gehört, ist diese Durchbrechung im Zentrum des Systems dann doch wieder im letzten Kerne eine ihm völlig eigentümliche religiöse Konzeption, die sich von den spätmittelalterlichen Sekten, von der Mystik und vom kritischen Humanismus innerlichst unterscheidet. Nur durch diese neue Konzeption hat er das System wirklich durchbrochen, während — wenigstens für die ersten zwei Jahrhunderte — das weder der Humanismus noch die Sektenbewegung vermochte.

So liegt denn das Neue zunächst überhaupt nicht auf dem Gebiet allgemeiner Kulturwirkungen des Protestantismus. Diese haben sich zunächst wesentlich beschränkt auf die eine allerdings ungeheuer wichtige Tatsache der Losreißung des halben Europa von der päpstlichen Universalmonarchie. Damit verbunden ist die Aufhebung der Hierarchie und des Mönchtums, die Ausschaltung des kanonischen Rechtes, die Einziehung des Kirchengutes und dessen Verwendung zu politischen und kulturellen Zwecken, das Verschwinden der weltflüchtigen Askese und des Zölibates. Alles das schuf einen neuen Boden, auf dem die dem Zeitalter gemeinsamen Grundrichtungen der Politik, Gesellschaft und Wirtschaft besondere Lebensbedingungen fanden und auf die Dauer die auf dem Boden der Gegenreformation ausgebildeten modernen Großmächte überflügelten. Auch auf die Familie, den Staatsgedanken, die Staatsform, die Schichtung und Gruppierung der Gesellschaft wirkte die neue religiös-ethische Ideenwelt; am wenigsten auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft. Stark entfaltet sind diese Wirkungen freilich überhaupt nur auf dem Boden des Calvinismus. Das Luthertum hält nur auf das reine Wort und überläßt alles übrige der christlichen Obrigkeit, die nicht allzuviel tut für eine christliche Gestaltung des Gesamtlebens; seine Wirkungen sind sehr viel indirekter als die des Calvinismus. Aber schließlich haben auf beiden Gebieten die Losreißung von Rom und die neuen Ideen ihre volle Wirkung als Grundlagen einer neuen Kultur doch erst getan, seit die Oberherrschaft der geistlichen Idee und die kirchliche Uniformität des Staates überhaupt — und d. h. auch des protestantischen Staates — gebrochen war. Und dies letztere geschah doch nur im Zusammenhang mit der Selbstzersetzung des kirchlichen Systems und mit dem Aufkommen einer neuen rein weltlichen Wissenschaft.

Das wesentlich Neue sind daher doch nur die positiven religiösen Ideen der Reformation selbst. Sie sind in der innersten Wurzel antikatholisch.

Aber sie kommen zunächst über das Wurzelstadium nicht hinaus; und als sie über dies Stadium hinauswuchsen und dann ihre Verzweigungen in freier Luft sich entfalteten, da führten sie in ein unermeßliches Wirrsal neuer Probleme. Es ist eben nicht so leicht, sie aus dem Boden der katholischen Kirchen- und Kulturidee und des altkirchlichen Dogmas zu lösen, in dem sie gewachsen waren. Immerhin ist die neue Wendung erkennbar genug, und zwar tritt hier vor allem die Persönlichkeit Luthers hervor, von dem nach der religiösen Seite hin alle Gruppen des Protestantismus grundlegend bestimmt sind.

Die Aufhebung des Sakramentsbegriffes als religiöse Zentralidee des Protestantismus.

Die religiöse Zentralidee des Protestantismus ist die Auflösung des Sakramentsbegriffes, des echten und wahren katholischen Sakramentsbegriffes; wenn die Reformatoren zwei „Sakramente“ haben bestehen lassen, so sind das keine eigentlichen Sakramente mehr, sondern nur besondere Darstellungsformen des Wortes. Freilich setzte Luther nicht sofort bei der Kritik des Sakramentalismus ein, sondern trat erst nach zehnjähriger innerer Arbeit mit ihr hervor. Aber das Wesen dieser Arbeit war die Erringung einer religiösen Seelenstellung, die unabhängig ist von priesterlichen Sakramenten, die von den ethisch-gesetzlichen Elementen der sakramentalen Gnadenlehre abgestoßen ist und in dem dinglichen Wunder der Sakramentsgnade keine innere Gewißheit finden kann, die daher nach einer reinen Gewißheit in der bloßen, aber auch schlechthin entscheidenden Erkenntnis strebt. Von da aus ergab sich dann die Kritik am Sakramentalismus und dem damit verbundenen Begriff der Gnade und der Kirche. Sie ist der dogmengeschichtlich entscheidende Punkt, an dem erst das katholische System endgültig durchbrochen wurde.

Das Wesen der katholischen Sakramentsidee ist die Aufnahme der alten Urform des religiösen Verkehrs der Menschen mit der Gottheit, die Bindung übersinnlich göttlicher Wirkungen an sinnliche Mittel. Die Gottheit wird gegessen und getrunken, sie wird geopfert und ihr Blut angeeignet, sie strömt zu in heiligen Wässern, heiligen Ölen und heiligen Räucherwerken. Sie wohnt an heiligen Orten und in heiligen Menschen, die allein die göttliche Wunderkraft haben, all diese Zauber zu verwirklichen. Im katholischen Sakrament ist es freilich kein einfacher Zauber und Blutsbund, sondern in dem sinnlichen Mittel wird die ganze religiöse Gefühlswelt und sittliche Kraft eingegossen. Der Sakramentsbegriff der ethnischen Religion ist vom Katholizismus rezipiert, aber freilich auch durchgreifend vergeistigt, mit philosophischen Mitteln konstruiert worden. Wie die Stoa Sinnliches und Geistiges im Begriff der höchsten Realität vereinigt, wie der Begriffsrealismus dem Geistigen eine dingliche Realität verleiht, so werden die Sakramente als die Materialisierungen des Göttlichen, als die Kanäle der Gnade, als die Mittel der Erlösung, als das Zentrum der Kirchenanstalt, als mit der Wahrheitstradition zusammen das göttliche Wesen des Priestertums ausmachend, von der Theorie zum Kern des mittelalterlichen Dogmas gemacht. Sie sind

Fortleiter und Erzeuger alles Geistigen, alles Moralischen, aller Mystik und Sündenvergebung. Außerhalb des Sakraments ist kein Heil, keine wahre Frömmigkeit, keine wahre Sittlichkeit. Daher muß die Sakramentskirche herrschen über alle und eine unwürdige Menschheit erziehen und überwachen durch das Sakrament. Darum muß sie die durch das Sakrament verliehene religiöse Vollkommenheit abtrennen von aller natürlichen, und, wie das Sakrament selbst aus der Übernatur der transszendenten Gottheit stammt, so ist die in ihm verliehene Sittlichkeit auf dem höchsten Gipfel eine weltflüchtig-asketische, und besteht die Kunst katholischer Ethik in einer Zusammenstimmung der natürlichen innerweltlichen Moral des Naturgesetzes mit der vom Sakrament zu verleihenden mystischen Moral. Indem aber das Sakrament bei aller Dinglichkeit des Vorgangs doch eine ethisch-religiöse Erhöhung und Reinigung ist, fordert es zur Behauptung dieses Charakters eine strenge Vorbereitung und Disposition in entgegenkommender Reinigung, in Sündenerkenntnis und Selbstheiligung, woran die ganze Gesetzlichkeit und der Moralismus einer heteronomen Moral anknüpft, und fordert es ebenso eine ethische Bewährung, in der die mystischen und innerweltlichen Motive der Ethik verknüpft werden und von der Moralanweisung des Beichtstuhls die von der Kirche geleitete Morallehre geschaffen wird. Die Gnade wird von Verdiensten vorbereitet und in Verdiensten höherer Ordnung ausgewirkt, und bleibt doch Gnade, da sie nur im sakramentalen Wunder konferiert wird. Darum beruht auch alle Heilsgewißheit auf den Sakramenten, die bei allen Schwankungen und Unvollkommenheiten der Verdienste gerade durch ihre dingliche Objektivität und ihre stete Wiederholbarkeit der Gnade gewiß machen.

An diesem Zentralpunkte nun hat Luther das katholische System durchbrochen. Seine Lehre von Gnade und Glaube macht die objektive Religion zu einem Gedanken von Gott und die subjektive zu einem Bejahen dieses Gedankens oder zum Glauben und entwickelt alle Folgen rein psychologisch aus der Bejahung des Gedankens von Gott. Der Katholizismus stellt den Gedanken zurück zugunsten sakramental-dinglicher Krafteinflößungen, die dann aber doch Gedanken, Gefühle und Willen hervorbringen sollen. Dieses sinnliche Wunder hat Luther beseitigt und nur das Wunder des Gedankens bestehen lassen, daß der Mensch in seiner Schwachheit und Sünde einen solchen Gedanken fassen und vertrauensvoll bejahen könne. Die Religion und das Wunder ist in die Sphäre des Gedanklichen und des rein psychologisch Verständlichen gezogen, und damit ist dem katholischen System das Herz ausgeschnitten. Das entspricht dem modernen Zuge zum Gedanklichen und zur immanenten Verkettung aller seelischen Vorgänge, zur Immanenz Gottes in dem geistigen Leben selbst. Damit sind auch alle weiteren Folgen gegeben, in denen sich der moderne Charakter des Protestantismus auswirkt.

Die Folgerungen aus der neuen Grundidee:

Das erste und Entscheidende ist die Verwandelung des religiösen Grundvorgangs aus einem sakramentalen, wenn auch noch so ethisierten

1. Die Geistes- und Gesinnungsreligion.

und vergeistigten Zauber in ein rein durchsichtiges Ereignis des Gedankens und der Gesinnung. Die Religion wird zur Glaubens- und Geistesreligion. Freilich ist dabei der besondere Charakter der religiösen Erkenntnis gewahrt, und seine Wahrung gegen die Gefahr des Hinübergleitens in ein rein menschliches Denken ist ein Hauptanliegen Luthers. Es geschieht einmal durch die Betonung des praktischen und Gesinnungscharakters dieser Erkenntnis, die nicht eine verwickelte Lehre, sondern ein Vertrauen zu dem klar erkannten einfachen Grundwesen Gottes und des göttlichen Liebeswillens ist. Die Einheit und Einfachheit, die praktische Erringung und praktische Auswirkung unterscheiden ihn von ergrübelter Lehre und Spekulation. Mehr aber noch als das dient dieser Aufgabe die Prädestinationslehre. Sie ist das ganz natürliche Gegengewicht gegen die Verwandelung der Religion in Gedanke und Erkenntnis und tritt daher von Anfang im engsten Zusammenhange mit der ganzen neuen Religiosität auf. Der religiöse Gedanke nämlich ist kein vom Menschen erfundener und ergrübelter, das Vertrauen kein einfacher Willensentschluß, sondern Gedanke und Wille sind gewirkt durch Gott, ein Wirken Gottes in uns. Darum sind sie ohne alles Verdienst, darum sind sie vor allem kein Menschenwerk und kein subjektiver Wahn. Der Gedanke bleibt Gedanke, aber auch als Gedanke ein Wunder Gottes. Luther hat die Prädestinationslehre nur so weit gepflegt und betont, als sie diese Bedeutung hat. Im übrigen hat er die Geheimnisse und Abgründe dieser Idee gemieden, vor allem es unterlassen, daraus die irrationalistischen Folgerungen einer rein willensmäßigen und darum völlig verschiedenen Bestimmtheit der Menschen durch Gott zu ziehen, wie das der Calvinismus getan hat. Aber die Alleinwirksamkeit Gottes im Heil blieb auch ihm immer eine Kernlehre. Freilich ist nun durch die Prädestinationslehre zwar der religiöse Gedanke zu einem Denken und Wirken Gottes im Menschen gemacht, aber zugleich damit ist die Gefahr eines ungeschichtlichen religiösen Enthusiasmus nahegelegt. Es ist die Gottgewirktheit des religiösen Gedankens gewahrt, aber seine historische Abhängigkeit und seine Christlichkeit gefährdet und mit alledem der Gedanke der kirchlichen Heilsanstalt. Eine enthusiastische und spiritualistische Mystik droht hereinzubrechen. Dem nun begegnet Luther durch die stärkste Betonung der geschichtlichen Gemeinschaft und des von ihr überlieferten Wortes Gottes, durch dessen Wirkung allein Gott die Prädestination auswirken will. Nur im „Wort“ will Gott gesucht werden, und nur durch das „Wort“ bewirkt er die Erkenntnis. Der Betonung des Erkenntnischarakters der Religion entspricht die Betonung des „Wortes“, durch das die Erkenntnis gewirkt wird. Und wiederum ist dabei auch diese geschichtliche Überlieferung und Gemeinschaft mehr als ein natürlich-geschichtliches Gebilde; es ist die auf Christi Heilstat begründete Offenbarung der Bibel und die um die Bibel gescharte kirchliche Erlösungsanstalt. Die Religion ist ein supranaturaler Vorgang als prädestinatianisches Wirken Gottes, aber sie ist ein supranaturaler Vorgang

auch als vermittelt durch das Wort und durch das geordnete Amt, dem die Überlieferung des erlösenden Wortes anvertraut ist. Luther hebt das so stark hervor, daß ihm hinter dem „Wort“ und seiner Zusage des Heils alles Grübeln über die Prädestination und ihre Geheimnisse wieder zurücktritt in das Dunkel der verborgenen göttlichen Weisheit. Der Calvinismus hat sich mehr an die Prädestination als an das Wort gehalten, aber doch auch alle Auswirkung der Prädestination an das Wort gebunden und sich dadurch freilich nicht abschrecken lassen, das Geheimnis der Prädestination in seine letzten Konsequenzen auszudenken. In der praktischen Wirkung aber bedeutet diese Bindung der Prädestination an die Vermittelung durch das Wort das Festhalten an der geschichtlichen Überlieferung, an der kirchlichen Erlösungsanstalt, an dem konkreten, durch göttliche Autorität festgelegten Sinn der christlichen Erkenntnis, die Gestaltung des Glaubens als freie, persönliche Beugung unter die aus der Geschichte aufgenommene Autorität. Damit ist die Innerlichkeit des Vorgangs, aber auch sein supranaturaler Charakter und seine supranaturale Bewirkung durch die Bibel behauptet. Aller weitere Supranaturalismus verschwindet. Insbesondere folgt daraus die Aufhebung des sakramentalen Wunderzaubers und der priesterlichen Sakramentsherrschaft. Alles empfängt einen Zug zum Gedanklichen und Erkenntnismäßigen, der Mythus der Volksreligion und die ethnische Unterströmung der Religion mit ihrer Poesie und ihrem Heidentum, die Heiligen und die realistisch-magischen Kulte verschwinden. Im Dogma selbst treten die in einem Zentralgedanken gesammelten, auf das Heil der Sündenvergebung und Erneuerung sich beziehenden Gedanken hervor, alles übrige wird ausgemerzt. Eine neue Idee des Kultus entsteht, der von allem bisherigen Kultus verschieden ist und keine sakramental-mystischen Verbindungen mit der Gottheit, keine realistisch-magischen Einwirkungen auf die obere Welt kennt, sondern nur Erlösung und Erhebung im Gedanken oder Wirkung im Gebet und in der Selbstdarstellung der andächtigen Gemeinde vor Gott. Freilich hat auch hier der Calvinismus die puristischen Konsequenzen viel schärfer gezogen als das Luthertum. Er hat den Kultus durchgreifend vom neuen Prinzip aus reformiert, während Luther nur das mit ihm ganz Unverträgliche beseitigte. Er hat die Sakramente rein zu Wirkungen durch das Wort gemacht, während Luther in steigendem Maße sakramentale Elemente in die Lehre von der Taufe und besonders vom Abendmahl wieder aufnahm. Er hat die Unklarheit von Gefühl und Stimmung verbannt und sich an den reinen, scharfen Gedanken gehalten, während das Luthertum Gefühl und Stimmung als Wirkung und Probe der religiösen Erkenntnis viel stärker in den Vordergrund stellt. Scharfer und klarer Gedanke als Grundlage, strenges und umfassendes Handeln als Wirkung und Erprobung sind der Charakter des Calvinismus, einfache und intuitive Vergegenwärtigung der Wahrheit und seliges Ausruhen in ihrer Gefühlswirkung mit sicherer Zuversicht zu den automatisch hervortretenden Wirkungen ist der des Luthertums.

2. Der religiöse Individualismus des allgemeinen Priestertums.

Mit diesem Ersten ist nun unmittelbar das Zweite verbunden. Jede solche Erkenntnis ist nur möglich in eigener persönlicher Überzeugung, als eine völlig individuelle Gewißheit, die jeder nur auf seine Weise und auf seine eigene Rechnung hat. Es ist die Einsetzung des religiösen Individualismus in sein nicht bloß faktisches, sondern prinzipielles Recht. Wie jeder Gedanke einen überzeugenden Sinn hat, nur wenn er ein eigener und selbständiger Gedanke ist, so gilt das auch von der Religion. Jedes Individuum steht nicht bloß unmittelbar in Geist und Gedanken seinem Gott gegenüber, sondern es steht auch auf eigene Weise und in eigenem Sinne Gott gegenüber. Wird hierbei in der Weise des Calvinismus die Prädestinationslehre in den Vordergrund gestellt, so entsteht daraus ein radikaler religiöser Individualismus, der jedes Individuum auf innerlichste Weise von Gott mit dem Glauben erfüllt und mit einer unzerstörlichen Gewalt gefestigt weiß. Luther hat mehr als die Calvinisten die geschichtlichen Vermittelungen betont, innerhalb deren der Gläubige zu seinem Glauben kommt. Aber auch er hat doch in seiner eigenen Haltung die absolute Sicherheit des religiösen Individuums betätigt und durch sein Vorbild allen vor Augen gestellt. Dieser religiöse Individualismus ist nun aber das Gegenteil aller kirchlichen Autoritätsreligion. Er kennt nur eine Autorität, Gott und das eigene Gewissen, in dem Gott spricht. Im übrigen kennt er Pietät und Rücksicht, menschliche Schätzung aller kirchlichen Dinge, soweit sie der reinen Erkenntnis nicht geradezu hinderlich sind. Hier wiederum gehen Luthertum und Calvinismus auseinander; das erste ist in allen nicht direkt das Grunddogma angehenden Dingen tolerant und konservativ, der letztere auch nach den peripherischen Beziehungen hin radikal und puristisch. Aber beide behaupten darin nur den Individualismus der Glaubenserkenntnis. Ein mit dem Opfer eigener Überzeugung und Meinung zu befolgendes und die Demut im Gehorsam erprobendes Glaubensgesetz ist diesem Individualismus unbekannt. Wie der Glaube der Gegensatz gegen das Sakrament und die priesterliche Erlösungskraft ist, so ist der religiöse Individualismus der Gegensatz gegen das Kirchendogma und die priesterliche Lehrautorität. Er ist auch seinerseits eine Emanzipation von der Gewalt der Kirche und des Priestertums, wenn auch nicht von der Macht der Überlieferung und dem Einfluß des Gemeinlebens. Aber diesem steht der Glaube frei gegenüber und nimmt aus ihm heraus, was dem Gewissen und der ernsten religiösen Arbeit als bezwingend und befreiend sich darstellt. Es ist derjenige Gegensatz gegen das Dogma, den Luther überhaupt erreicht hat, der eine neue religiöse Stellung zu ihm, aber nicht seine Auflösung bedeutet. Nicht Unterwerfung unter ein Kirchengesetz der Lehre ist die religiöse Erkenntnis, sondern freie vertrauensvolle Bejahung der religiösen Idee, die aus Überlieferung und Leben uns entgegentritt und die an ihrer erlösenden Kraft und gewissenstillenden Wirkung erkennbar ist. Freilich ist es dann hierbei für den gesamten alten Protestantismus eine Selbstverständlichkeit, daß diese Idee selbst in ihrem

gedanklichen Gehalt trotz aller freien Überzeugungsaneignung unerschütterlich und eindeutig verbürgt ist durch die Bibel und innerhalb ihrer vor allem durch die apostolische Christuslehre. Der ganze neue Individualismus erschüttert doch nicht die Grundvoraussetzung einer schlechthin geltenden historisch-supranaturalen Autorität und Offenbarung. Beides ist vereinigt durch die Lehre vom heiligen Geist, der den Glauben wirkt, der als Geist nur in Kraft freier Überzeugung wirken kann und der als heiliger Geist diese freie Überzeugung zur gemeinsamen Anerkennung des apostolischen Christusglaubens führen wird und führen muß. Er ist die sichere Kraft, die den religiösen Individualismus nie in rein menschlichen Subjektivismus ausarten läßt, sondern ihn vielmehr an das Historische festkettet und auch dieses Historische nicht als bloß menschlichen Gemeingeist, sondern als göttliche Offenbarung und Offenbarungsüberlieferung sicherstellt. Es ist der Geist Christi, der die Gläubigen sich einverleibt hat zum mystischen Leben der Gemeinde in Christo und der, indem er die Freiheit des radikalen Individualismus erzeugt, durch sie in nichts anderes leiten kann als in die schlechthin feststehende Wahrheit. Eben darum ist dieser Begriff der Wahrheit kein formaler, sondern die Gewißheit eines ganz bestimmten religiösen Gedankeninhalts: die Gewißheit von der Heilstat des menschgewordenen Gottessohnes. Alle Kritik, die durch diesen Individualismus entbunden wird, bleibt daher in enge Grenzen gebannt. Ihr verfällt die ganze katholische Überlieferung, und hier bildet der Protestantismus neben der weltlich-philologischen Forschung einen starken historisch-kritischen Geist aus. Aber diese Kritik dient rein und ausschließlich dem religiösen Bedürfnis zur Sicherstellung der biblischen Gnaden- und Glaubensreligion gegen die katholische Tradition. Sie denkt nicht an eine Erschütterung der biblischen Überlieferung selbst. Diese wird vielmehr gerade durch den heiligen Geist in freier, von ihm bewirkter Zustimmung erst recht befestigt und ins Licht gestellt. Ein kritischer Sinn an sich ist dieser Individualismus nicht; er ist rein ethisch und religiös verstanden und sucht nur die volle Festigkeit und Eigenüberzeugung des übrigens feststehenden religiösen Gedankens selbst. Ebendeshalb ist auch der protestantische Kirchenbegriff des allgemeinen Priestertums nur eine tiefgreifende Modifikation des katholischen Kirchenbegriffes, aber nicht seine Aufhebung in dem entscheidenden Hauptpunkt, in der Behauptung einer uniformen alle verpflichtenden und alle beherrschen sollenden Wahrheit. Diese Wahrheit ist auch ihm eine sichtbare und in Wort und Sakrament genau feststellbare supranaturale Kraft, die es gilt allbeherrschend auf den Leuchter zu stellen; nur die Wirkungsweise dieser Wahrheit ist eine rein innerliche unsichtbare der persönlichen Überzeugung, und die von ihr gestiftete Gemeinschaft ist eine Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft, die sich die rechtlichen Formen zur Pflege von Wort und Sakrament nach Belieben bilden mag oder bei den Reformierten von der Bibel geben läßt. Zur Möglichkeit verschiedener Kirchen nebeneinander und verschiedener Glaubensüberzeugungen in derselben Kirche dringt

dieser Individualismus nicht vor, aber er wirkt alles, was er bei Vermeidung dieser Konsequenz wirken kann.

3. Die Gesinnungsethik.

Daraus folgt dann unmittelbar auch das Dritte. Der religiöse Gedanke ist kein wissenschaftlich erklärender, sondern ein praktisch-intuitiver Gedanke, er allein ist die Quelle und der Träger aller religiösen und ethischen Wirkungen, nicht ein unverständliches sakramentales Stoffwunder, das seine geistlichen Wirkungen nur durch mühsame Vorbereitung und durch dunklen Zauber ausüben kann. Er ist vielmehr ein Gedanke, aus dessen innerem Wesen logisch und psychologisch sich die religiösen und ethischen Wirkungen ableiten und verstehen lassen. Ein völlig durchsichtiger Zusammenhang tritt an Stelle der vereinzelten und zerstückelten Akte, der Vorbereitungen, der Sakramentsempfänge und der damit bewirkten guten Werke. Die durchsichtige Gedankennatur des Glaubens teilt sich allem mit, und so kann er psychologisch durchsichtig zeigen, wie aus diesem Gedanken die neue religiöse Lebensstellung, das Vertrauen, die Seligkeit, die Liebe, die Hingebung und der Gehorsam gegen Gott hervorquellen, wie sich der Glaube umsetzen muß in ein Handeln aus der mit Gott geeinigten und seinem Willen hingegebenen Seele heraus. Es ist der Stolz der Reformatoren, daß sie zeigen können, quomodo bona opera fieri possint. Der Glaube ist, wie ein Gedanke, so auch eine Gesinnung, die aus der Gotteserkenntnis entspringt und zum Handeln treibt. Und dabei ist das Große, daß nicht bloß dies Hervorgehen des Ethischen aus dem Religiösen sich psychologisch erleuchtet, sondern daß auch das Ethische selber als aus einem Punkte quellend einheitlich und durchsichtig wird. Die Ethik wird zur Gesinnungsethik. Das einzelne Handeln hat seinen Wert nur in der prinzipiellen Gesinnung, aus der es quillt, und das Handeln ist nicht eine Summe zersplitterter einzelner „Werke“, sondern die Auswirkung einer einheitlichen Gesinnung in einer einheitlichen Lebenshaltung und einem einheitlichen Lebenswerk. Das ist der Gegensatz gegen die Gesetzesethik und die Lohnethik in jedem Sinne. Der Fromme empfängt das Gesetz durch sich selbst aus seiner auf den Gottesgedanken gerichteten Gesinnung, er wendet es an in freier, eigener Überlegung auf den einzelnen Fall, er wirkt nur eine von Gott ihm geschenkte Grundhaltung aus und haftet nicht am einzelnen Werke, damit auch nicht an dessen Lohn- oder Straffolgen Das Ganze aber ist eine Stiftung und Wirkung des Glaubens und außerhalb jedes Gedankens an Lohn und Gesetz. Das ist der schärfste Gegensatz gegen die Gesetzesethik des katholischen Beichtstuhls mit ihrem autoritativen Moralgesetze, ihrer priesterlichen Anwendung, ihrer beständigen Beziehung auf Fegefeuer, Himmel und Hölle; es ist eine neue Richtung des ethischen Gedankens. Und damit ist dann im Grunde auch dasjenige abgetan, was vor allem die katholische Ethik zersplitterte und veräußerlichte, die ganze ethische Bedeutung der Eschatologie mit ihren Belohnungen und Bestrafungen. Die Seligkeit ist eine dem guten Handeln innerlich immanente, aus der Glaubensgewißheit jetzt schon quellende, ebenso wie

die Unseligkeit aus dem bösen Handeln und der Gottesferne hervorgeht. Aber auch hier wäre es ein Irrtum, zu glauben, daß damit der reine Gedanke der ethischen Autonomie aufgerichtet wäre. Er empfängt seine Schranken in einer selbstverständlichen Voraussetzung, die auch hier obwaltet, in der Voraussetzung, daß der aus dem Glauben erwachsende gute, Gott hingegebene Wille von selbst zusammenfällt mit dem göttlichen Gesetz des Dekalogs, und in der weiteren Voraussetzung, daß dieses supranaturale Gesetz identisch ist mit dem natürlichen Sittengesetz. Gegenüber den Sekten, die die christliche Ethik einengen auf die radikale Sittengesetzgebung der Bergpredigt, betont Luther die Freiheit von Buchstaben und Gesetz. Dazu treibt ihn nicht bloß sein Prinzip der Gesetzesfreiheit, sondern auch die Notwendigkeit einer das allgemeine Leben umfassenden Kirche, die jene Gebote ausweiten und mit dem praktischen Leben ausgleichen muß. Aber jene Freiheit vom Buchstaben der Bergpredigt ist keine Freiheit vom supranaturalen und geoffenbarten Gesetz überhaupt. Dies letztere stellt sich nur dar in der weiteren und unbestimmteren Gestalt des Dekalogs, der bei strenger Fassung seiner ersten Hälfte als Forderung von wahrhafter Gottesliebe, Furcht und Vertrauen identisch ist mit dem Gesetz Christi und in seiner zweiten Hälfte identisch ist mit den erhaltenen Resten des ins Gewissen geschriebenen Naturgesetzes. An Stelle der Gesetzgebung des Beichtstuhls und an Stelle des sektenhaften „Gesetzes Christi" tritt der Dekalog, der als übereinstimmend mit dem Naturgesetz und in seiner tiefen Bedeutung erläutert durch das Evangelium vom heiligen Geist zu dem den Willen leitenden Gesetz von selbst gemacht wird. Wie vorhin Individualismus und dogmatische Autorität, so sind hier Autonomie und Offenbarungsgesetz zusammengebogen durch die Macht selbstverständlicher Voraussetzungen, und wie von hier aus bei dem ersten die Autorität ganz naturgemäß immer stärker entwickelt wurde, so bei dem zweiten der Gedanke des übernatürlichen Sittengesetzes. Die Ethik wird Auslegung des Dekalogs, im Luthertum weiterhin unterstützt durch Privatbeichte und Kasuistik, im Calvinismus aber entfaltet zu einer biblischen Sittengesetzgebung, die, aus Altem und Neuem Testament den Dekalog erklärend, zu einer universalen christlichen Lebensordnung wird. Und wie das übernatürliche Sittengesetz im autonomen Willen, so bleibt in der immanenten Seligkeit des Gläubigen die Furcht vor der Hölle und die Aussicht auf die himmlische Seligkeit doch überaus nachdrücklich erhalten. Nur das Fegfeuer wird aus der katholischen Eschatologie gestrichen, das freilich den heteronomen Lohn- und Strafgedanken am stärksten in sich sammelte, das aber doch auch in den Gedanken der charakterologisch bedingten Fortentwickelung ungebogen werden kann. Aber gerade dieses letztere hat der Protestantismus lebhaft abgelehnt. Schroffer und unvermittelter als der Katholizismus knüpft er an die ethische Leistung oder Nicht-Leistung oder vielmehr an Gläubigkeit oder Nichtgläubigkeit die rein supranaturale Heteronomie der Höllenschrecken und der Himmelsfreuden.

4. Die Weltbejahung durch die Aufnahme des Berufsbegriffes in das Zentrum der christlichen Ethik.

Ist derart überall der Gegensatz zwischen Natur und sakramentaler Übernatur, individueller Eigenart und übernatürlicher Autorität, gutem Willen und göttlichem Gesetze beseitigt, ist der Gedanke Gottes etwas aus dem inneren Wesen des Menschen Aufquellendes und die neue Gesinnung ein Gesamtprinzip des Lebens, so muß viertens auch im Inhalte der Ethik der Gegensatz zwischen dem Weltleben und dem weltflüchtigen Mönchsideale verschwinden. Eine Religion, die ein heller Glaube und Gedanke zu sein vermag und kein dunkles Sakramentswunder zu sein braucht, die kann auch das Handeln der Gläubigen nicht aus der Welt hinausführen, sondern muß diesen Gedanken die Welt durchdringen und gestalten lassen. Es würde wie eine Flucht in besondere und selbstgemachte Lebensbedingungen sein, statt sich den natürlichen von Gott gesetzten zu unterziehen. Wie das Wunder des Glaubens nur der Mut zu einem an sich völlig durchsichtigen und klaren Gedanken ist, so kann das Wunder des Handelns nur die Kraft und Freudigkeit der Arbeit in den gegebenen Verhältnissen sein. Wie die ethische Gesinnung eine einheitliche Durchwirkung der gesamten Persönlichkeit ist, so muß sie auch allen den gleichen Lebensstoff zur Durcharbeitung anweisen. Und weiterhin und vor allem: der radikale religiöse Individualismus hat zu seiner Folge einen ebenso radikalen ethischen. Die Gleichheit der sittlichen Forderungen an alle wird etwas Selbstverständliches. Die ständischen Abstufungen, die Stellvertretungen und Ergänzungen des einen durch den andern, die der katholischen Ethik ihren Charakter gegeben und ihr das Nebeneinander einer weltlichen und einer asketischen Sittlichkeit ermöglicht hatten, fallen dahin und eine qualitative Gleichheit der sittlichen Forderung für jedes Individuum gehört zum Wesen des Ethischen. Das Vollkommenheitsideal, das der Katholizismus in seinem System der organisch in der Kirche verbundenen Stände verschieden hatte abstufen können, wird jetzt erst uniform. Die religiöse Kategorie der Stellvertretung zieht sich ausschließlich auf Christus zusammen und hat hier nicht den Sinn der Ergänzung der weltlichen Sittlichkeit durch die asketische, sondern den ganz singulären Sinn der Befriedigung und Ablösung des göttlichen Strafzornes. Die einheitliche Gesinnungsethik macht derart den Sonderbezirk guter Werke in der Askese überflüssig und unmöglich und hebt die Abstufungen des Vollkommenheitsideales auf; sie fordert, wie die gleiche Einstellung auf das Leben, so das gleiche Motiv der Gottesliebe bei allen und macht damit einen aus besonderen asketischen Motiven entspringenden Kreis der Askese undenkar. Von allen diesen Seiten her ergibt sich die Folgerung des Gegensatzes gegen die besonderen und überverdienstlichen, weltabgewandten und Sonderkreise stiftenden Werke des Mönchtums. Damit ergibt sich dann aber der prinzipielle Gegensatz gegen alle asketische Verwerfung der Welt und Natur und das völlige Eingehen auf die natürlichen Lebensverhältnisse und die geschichtlichen Kulturbildungen. Es ist auch an diesem Punkte die Durchbrechung des katho-

lischen Stufenprinzips, das Natur und Übernatur, natürliche Sittlichkeit und Wundersittlichkeit in einem System von Übergängen und Ergänzungen verband und das höchste und eigentlichste Wunder erst in der asketischen, weltentrückten Sittlichkeit finden konnte, ohne doch dadurch die übrigen Stufen zu entwerten. So schroff nun Luther an sich auch in der Ethik den Wundergedanken festgehalten und ihn geradezu durch seine verschärfte Erbsündenlehre gesteigert hat, so ist doch das beibehaltene Wunder selbst in seinem inneren Wesen verändert. Es ist nicht mehr Übernatur oder Einwirkung eines göttlichen Zaubers auf die Natur, sondern das Zurückgeführtwerden des Menschen auf sein eigentliches echtes Wesen selbst durch die uns ergreifende und in Christus sich verbürgende Offenbarung des wahren Grundwesens Gottes, der gnädigen Liebe. Daher ist auch sein Tätigkeitskreis nicht mehr ein der Übernatur entsprechender Kreis übernatürlicher Leistungen, sondern die schlichte Ausfüllung der natürlichen Lebensaufgaben mit dem bloßen Wunder der gottvertrauenden und gotteinigen Gesinnung. Insofern hatte Goethe ein Recht, Luther als den zu feiern, der „dem Menschen wieder den Mut gegeben hätte, fest auf der gottgegebenen Erde zu stehen". Aber die Sache hat auch hier ihre Kehrseite. Gerade indem das Vollkommenheitsideal für alle gleich wird, wird die strenge Überweltlichkeit und Jenseitigkeit der Abzweckung alles Sittlichen, der Bekehrungsbruch mit aller Weltliebe, auch hineingetragen in jede Einzelsittlichkeit und das Haben der Welt zu einem Haben, als hätte man nicht. Wie schon oben gezeigt: die Askese wird etwas anderes, aber sie rückt dafür auch tiefer hinein in das natürliche Leben. Es ist mehr ein Erdulden und Leiden der Welt als ein Bejahen und freudiges Entwickeln ihrer Aufgaben. Wie sehr das der Fall ist, erhellt aus nichts deutlicher als aus der Gestaltung des Berufsbegriffes. Die katholische Ethik hatte die arbeitsheilige Gesellschaft und damit das System der Berufe aus dem Naturgesetz abgeleitet und der natürlichen Stufe der Ethik zugewiesen; die darüber erbaute mystische Ethik der Gottes- und Menschenliebe sollte zwar dieses Berufssystem organisierend durchdringen, hatte aber daneben noch einen völlig freien Spielraum rein persönlicher mystischer Liebesverbindungen. Die protestantische Ethik dagegen nimmt das natürliche Gesetz in das christliche hinein und macht den Beruf an sich zum Spielraum der religiösen Nächstenliebe, die in erster Linie durch Aufrechterhaltung der Gesellschaft als Liebesdienst für das Ganze im geordneten Berufe sich betätigt. Damit wird die Berufsausübung in den Begriff der christlichen Liebe selbst hineingenommen und entsteht der etwas hausbackene und bürgerliche Charakter dieser Ethik zugleich mit ihrer prinzipiellen Zuwendung zu den Weltaufgaben. Die Ausarbeitung dieses Begriffes als des ethischen Zentralbegriffes gibt dann die Möglichkeit, den Boden der gegebenen Verhältnisse als den gottgewollten Spielraum des christlichen Handelns zu betrachten und bei der Gleichheit des Vollkommenheitsideals doch durch die Besonderungen des Berufes den

nur qualitativen Gleichheitscharakter bei Freigebung aller individuellen Differenzen zu behaupten. Allein um deswillen ist doch dieser Berufsbegriff weit entfernt von dem Begriff eines inneren Wertes der weltlichen Betätigungen in sich selbst und einer auf Grund verschiedener Lebenslagen und Begabungen sich auswirkenden freien Individualität des Sittlichen. Auch er ist eng gebunden durch supranaturale Selbstverständlichkeiten. Die Geltung und Bedeutung des Berufes nämlich ist überall nur die einer göttlichen Setzung und Stiftung, einer rein positiven göttlichen Anordnung. Teils ist er unmittelbar eingesetzt von Gott wie die Ehe und die Obrigkeit, teils ist er mit dem Naturgesetz von ihm geordnet und fällt zusammen mit den Ordnungen, Zünften, Herrschaften und Rechten des herrschenden sozialen Systems, das aus dem Triebe des Naturgesetzes unter Leitung und Zulassung der Vorsehung hervorgegangen ist. Während im katholischen System die Berufsgliederung mittelbar, d. h. aus dem natürlichen Gesetz folgt und in innerer Fortleitung von den weltlichen Berufen aus die Sittlichkeit emporsteigt zu den mystischen Höhen, ist für den Protestantismus der Beruf eine aus dem unmittelbaren göttlichen Willen folgende Stiftung, innerhalb deren die religiöse Moral zu betätigen ist; aber es fehlt jede innere Vermittelung der Berufsarbeit mit dem christlich-ethischen Ideal, es sei denn, daß diese Arbeit als der Erhaltung der Gesellschaft dienend unter die Betätigung der Nächstenliebe gerechnet wird, womit wiederum jede, wenn auch relative, Selbstwertigkeit des innerweltlichen Schaffens aufgehoben wird. Man leistet die christliche Liebe in den nun einmal vorhandenen Berufsverhältnissen der Gesellschaft. Ebendeshalb bedeutet der Beruf auch nicht die von innen heraus wirkende Individualisierung der Sittlichkeit, die erst in individueller Eigenheit ihren wahren Wert besäße, sondern die von außen geordnete Besonderheit der Lage und Stellung, in die man mit Gottvertrauen und Demut sich fügen soll. Die protestantische Berufsidee führt unzweifelhaft die christliche Sittlichkeit tiefer in die Welt hinein, aber jede Deutung ist falsch, die in ihr eine innere Verbindung des Weltlichen und Überweltlichen, eine von innen heraus wirkende freie Individualisierung des Sittlichen zu sehen meint. Hier kam das katholische Ideal des Stufenbaus dem Gedanken der Kontinuierlichkeit und Einheit des Lebens näher als die protestantische Neben- und Ineinanderfügung gottgesetzter Lebensverhältnisse und zuversichtlich duldender Glaubensbewährung. Und wenn der Calvinismus beides sehr viel enger ineinander geschlungen hat, so ist er eben damit erst recht asketisch geworden.

5. Der Gottesbegriff.

In diesen vier großen Gedanken, dem der Glaubens- und Erkenntnisreligion, des religiösen Individualismus, der Gesinnungsethik, der Gleichheit des Vollkommenheitsideals und der Weltoffenheit liegen die neuen Prinzipien. Sieht man näher zu, so ist leicht zu erkennen, daß ihrerseits alle vier eine gemeinsame Wurzel haben. Diese gemeinsame Wurzel ist Luthers eigentümlicher Gottesgedanke, in dem vor allem das Prinzip

des Neuen liegt und in dem doch das Neue am tiefsten in der bloßen Stimmung, dem bloßen Gefühl, der instinktiven religiösen Grundhaltung verborgen ist. Seinen Gottesgedanken glaubte er mit den Gegnern gemeinsam zu haben und nur über das „Wie?" des Kommens zu Gott glaubte er mit ihnen uneinig zu sein. In Wahrheit aber entsprach sein neues „Wie?" auch einem neuen „Was?", geradeso wie der alte Weg auch einem ihm entsprechenden und gemäßen Ziele entsprochen hatte. Wenn die Religion und die Erlösung in Gedanken von Gott gefunden wird, dann muß auch der Gedanke von Gott ein neuer sein. Wie Veränderungen im Zentrum sich oft in Symptomen an ganz entlegenen Stellen zeigen, so kann man diese Veränderung an zwei Lehren peripherischer Art erkennen, in der Lehre vom Urstand und in der Lehre vom Gesetz. Die katholische Urstandslehre hatte die natürliche Vollkommenheit der Ureltern behauptet und mit ihr eine Vollendung aller natürlichen und kreatürlichen Kräfte in Tugend und Gotteserkenntnis. Aber zu einer wirklichen Gnadenverbindung mit Gott genügte die natürliche Vollkommenheit auch damals nicht, sondern es mußte zu diesem Zwecke noch ein übernatürliches Gnadengeschenk der Erhebung der Kreatur über die „konnaturalen" Grenzen und Fähigkeiten hinzukommen. Auch schon im Ur- und Vollkommenheitsstande mußte die Übernatur, die gnadenweise Eingießung der eigentlichen, über das Maß der Kreatur hinausgehenden Gottesgemeinschaft zur vollkommenen Natur, die similitudo Dei zur imago Dei, hinzukommen, eine Art Sakramentswunder des Urstandes, nur von Gott unmittelbar ohne Priester zuerteilt. Der Sündenfall ist der Verlust jenes besonderen Gnadengeschenkes der Übernatur und erst vermittelst dieses Verlustes die Zerstörung auch der natürlichen Vollkommenheit, deren sinnliche und geistige Bestandteile sich nun leichter voneinander trennen und in Gegensatz geraten. Darum muß dann die Erlösungsanstalt der Kirche das Doppelte bringen, die Heilung der Sündenschuld und die Wiedereingießung des Wunders der Übernatur. Demgegenüber lehrt Luther, daß im Urstand ein solches besonderes Gnadengeschenk nicht nötig gewesen sei, daß zwischen imago und similitudo nicht zu unterscheiden sei, weil schon innerhalb der Grenzen der natürlichen Vollkommenheit die Gottesgemeinschaft gelegen habe. Deshalb ist auch die Erbsünde eine Verkehrung der inneren Natur des Menschen, das heißt eine Aufhebung der zu seinem Wesen gehörenden Gottesbeziehung, und ist die Erlösung nur die Wiedergewinnung der zu Wesen und Natur des Menschen gehörenden Gotteserkenntnis ohne Gnadeneinflößung der Übernatur. In scholastischer und mythischer Hülle ist das ein neuer Gedanke über das Grundverhältnis Gottes und der Kreatur. In der Glaubenserkenntnis, in Liebe, Ehrfurcht und Vertrauen verwirklicht sich das normale und ideegemäße Verhältnis zu Gott; es gibt keine Erhebung aus der Natur in die Übernatur, und der ganze Stufenbau der emporführenden Lebensstufen und Gnadenhilfen, die Teilung Gottes und des Weltprozesses in Natur und Übernatur,

die innere Doppelheit Gottes selbst, fallen weg. Der Gottesbegriff steht nicht unter der Kategorie der Substanz, die durch abgestufte substanzielle Gnadenmitteilung den Menschen über sich selbst erhebt, sondern in der Kategorie der Persönlichkeit, die durch Offenbarung ihrer Liebesgesinnung gegen den Menschen diesen in seiner eigenen Natur vollendet. Gott ist heilige Liebesgesinnung und das in einem Schlage eins und ganz. Es ist der vollendete Theismus und Personalismus, aber ein Theismus der Immanenz des kreatürlichen Geistes im göttlichen Geiste, vom Luthertum im Sinne einer universellen Liebe, vom Calvinismus im Sinne grundloser Gnade gedacht, bei beiden aber verhüllt unter der Fortführung des alten trinitarischen Dogmas und unter der Trennung des empirischen Menschen von Gott durch die den ganzen Weltplan durchkreuzende Erbsünde. Ähnlich steht es mit der zweiten Lehre vom Gesetz. Hier scheint freilich auch Luther das Gesetz als die zerstörende und zermalmende Macht zu betrachten, die den Sünder in die Höllenangst jagt und ihn bei der Unmöglichkeit der Erfüllung zum Vertrauen auf die Gnade ohne des Gesetzes Werke hinweist, die von Christus in seinem stellvertretenden Strafleiden erwirkt ist. Das ist die alte apologetische Lehre seit Paulus und den Apologeten des zweiten Jahrhunderts, daß das außerchristliche natürliche Erkennen vom Gesetze beherrscht sei, von dem israelitischen des Dekalogs und von dem damit identischen des natürlichen Gewissens, und daß dann eben um der Unerfüllbarkeit dieses Gesetzes willen die Gnade eintrete. Diese alte Apologetik, die im katholischen Bußsakrament eine mächtige praktische Wirkung erhielt, hat sich auch Luther angeeignet und damit die natürliche außerchristliche Gotteserkenntnis teils anerkannt, teils in ihre Grenzen der Wirkung der Reue und Verzweiflung eingeschränkt, wodurch sie zur Folie des Evangeliums wird. Allein im Grunde erkennt hier Luther, daß diese natürliche Gesetzeserkenntnis nur eine Fiktion und Selbsttäuschung des gottentfremdeten, mißtrauischen und rebellischen Menschen ist. Das wahre göttliche Gesetz ist im Evangelium offenbar und geht nicht auf gesetzliche Forderungen mit Lohn und Strafe; es hat auch gar nicht die Absicht der Bewirkung der Verzweiflung, sondern es gebietet freie Liebe, inneren Herzensdrang des Guten, wesensnotwendige Gottesliebe ohne Lohn und ohne Strafe; es gibt die Kraft, zu verwirklichen, was es gebietet durch die in seiner Erkenntnis enthaltene Gottesgemeinschaft. Das heißt nun aber wiederum in scholastischer Hülle nur, daß die Gesetzesordnung überhaupt nicht Gottes Wesen ist, daß sie nicht den Unterbau der Erlösung bildet und die natürliche Voraussetzung der Offenbarung, sondern daß sie vielmehr ein Werk menschlichen Wahns, menschlicher Selbstgerechtigkeit, menschlichen Trotzes und menschlicher Angst ist. Die wahre Ordnung zwischen Gott und Mensch ist von Hause aus die Gnadenordnung, die nur die Freiheit des von Gott erfüllten Menschen und die innere Notwendigkeit des Guten kennt und die freilich erst durch die Sünde hindurch mit ihrer Erkenntnis der menschlichen Schranken und

der kreatürlichen Selbstsucht im Menschen Platz greifen kann. Auch hier ist die Gnadenordnung das Normale, das was sein soll; und da diese Gnade nur in der von Gott bewirkten Erkenntnis Gottes mit allen Wirkungen der Freiheit und des Guten besteht, so ist die Erlösung ein Hindurchdringen der Erkenntnis zur Gnadenordnung als der eigentlichen Weltordnung Gottes. Gott ist in Wahrheit nichts als Gnade, auch da, wo er richtet und verurteilt. Luthers Begriff vom Gesetz als „fremdem Werk" Gottes ist nur eine mythische Form hierfür. Mit alledem aber offenbart sich ein Gottesgedanke, der die innere Lebenseinheit der Welt, die Bestimmung der Kreatur zur Freiheit in Gott und zur vollen Gotteserkenntnis in sich enthält, und damit dem alten Gegensatze von Gesetz und Gnade, von natürlicher Kraft und Wunderdurchbruch entgegengesetzt ist. Es wird die Bekehrung zu einer Selbstläuterung durch den Glauben, indem der voll erkannte Gnadengott nach seiner Heiligkeit die Sünde richtet und verurteilt und zugleich nach seiner Gnade und seinem eigentlichen Wesenswillen in dieser Erkenntnis das Vertrauen und die Gewißheit mitteilt, in der das Gute erstarkt und durch die Einigung mit Gott möglich wird. An der Entwickelung dieser Gedanken war aber Luther durch seine Erbsündenlehre verhindert, die ihn die Sünde nur negativ als etwas rein Zerstörendes zu fassen nötigte und sie daher nicht in die Entwickelung der Gnadenerkenntnis aus der Selbstzerstörung der endlichen Selbstgerechtigkeit durch die Sünde positiv aufnehmen ließ. Damit verband sich ihm die alte Apologetik des natürlichen Unvermögens gegenüber dem Gesetze, das erst das Eingreifen der Gnade nötig macht. Vor allem blieb ihm unter seinen bunten und phantastischen Deutungen des Todes Christi doch die der stellvertretenden Ablösung des Gesetzesfluches die wichtigste, und damit blieb ein aus Gesetz und Gnade zusammengesetzter Gottesbegriff doch in der eigentlichen Herrschaft. Und wenn die Reformierten von ihrer Prädestinationslehre aus gelegentlich die Sünde als Bedingung der Gnade von Gott geordnet und den Genugtuungstod Christi lediglich von Gottes Willen so hingenommen sein lassen, so ist in Dogma und Theologie doch eine wirkliche Umgestaltung des Gottesbegriffs auch so nicht eingetreten. Das Neue bleibt hier unter der Schwelle der Theologie und vielfach auch unter der des Bewußtseins, weil die Erbsündenlehre beides unmöglich macht, sowohl die personalistische Immanenzlehre als die Aufhebung der Gesetzesordnung in die Gnadenordnung. Die Erbsündenlehre ihrerseits aber ist wieder die organische Voraussetzung der Gnaden- und der Autoritätslehre und kann aus dem Ganzen nicht weggedacht werden. Die katholische Doppelheit im Gottesbegriff, die Abstufung in Natur und Übernatur, verschwindet; aber dafür wird die andere, im Katholizismus bis dahin weiter zurückstehende Doppelheit, das Nebeneinander des Gesetzeszornes gegen die Erbsünde und der vergebenden Gnade, allmächtig über den protestantischen Gottesbegriff.

Analogie dieser neuen religiösen Ideen mit den Strebungen der modernen Welt.

Faßt man das alles zusammen, so ist deutlich, daß der Protestantismus nicht bloß eine Durchbrechung des katholischen Systems im Kerne ist, sondern daß diese Durchbrechung zugleich in einer Richtung erfolgt, die die religiöse Parallele zu den großen aufstrebenden Grundrichtungen der modernen Welt ist. Die starke Gedankenmäßigkeit und Geistigkeit einer hochentwickelten Kultur, der Individualismus einer differenzierten und das Einzelwesen in seiner metaphysischen Tiefe empfindenden Gesellschaft, die Autonomie einer alles Überkommene nur in eigener Überzeugung und innerer Zustimmung aneignen könnenden geistigen Reife, die Immanenz und Diesseitigkeit einer Reichtum, Verwickeltheit und Zusammenhang des Lebens empfindenden Weltlichkeit: alles das hat hier seine vom religiösen Gedanken her entwickelte Parallele. Es ist verständlich, daß das religiöse Gemeinschaftsleben des Protestantismus von hier aus im Laufe der Zeit viel leichter sich verband und verschmolz mit der modernen geistigen Welt, daß es deren Durchbruch an seinem Teile mit bewirken half, und es ist wahrscheinlich, daß unmeßbare Einflüsse dieser modernen Geisteswelt selbst schon bei der Bildung der lutherischen Gedankenwelt mitgewirkt haben.

Die Grenzen der Wahlverwandtschaft mit der modernen Welt.

Aber ebenso deutlich ist doch auch, daß alle diese Wahlverwandtschaft mit der modernen Welt und der ganze Zusammenhang mit ihr in engen Grenzen bleibt und daß trotzdem die vom Protestantismus erzeugte konfessionelle Kultur dem mittelalterlichen Typus näher bleibt als dem modernen. Der Protestantismus teilt mit der katholischen Formation des Christentums, aus der er herausgewachsen ist, Selbstverständlichkeiten und Voraussetzungen, die jene modernen Tendenzen des Protestantismus von Hause aus unter ganz bestimmte Schranken stellen. Er ist wesentlich eine innerlichere, persönlichere, geistigere und freiere Aneignung des Religiösen und verändert den Inhalt des Angeeigneten nur so weit, als es von diesem neuen Aneignungsprinzip aus gefordert ist. Das greift immerhin tief genug. Es verwandelt das ganze Dogma in eine Offenbarung der göttlichen Gnadengesinnung gegen den Menschen, in eine Metaphysik des vollendeten religiösen Personalismus, wo die Personwerte des göttlichen Lebens nur durch gottgewirkte persönliche Tat ergriffen werden können. Aber diese Offenbarung der Personwerte des göttlichen Lebens kleidet sich ihm mit völliger Selbstverständlichkeit ein in das apostolisch-katholische Christusdogma von der Herablassung des Gottmenschen in das Fleisch, in welchem er die Gläubigen erlöst und sich zum mystischen Leben in dem Gottmenschen angeeignet hat. Diesen Kernbestandteil schält er aus dem katholischen Dogma heraus, und aus diesem Kernbestandteil entwickelt auch er alle Folgen einer um diesen supranaturalen Wahrheitsbesitz gesammelten und durch seine Fortleitung erlösenden kirchlichen Anstalt. Diese Heilsanstalt leuchtet auch ihm auf der Folie einer Erbsündenlehre aus der erst die Notwendigkeit einer solchen Erlösung, einer solchen Autorität und einer solchen Wunderkraft verständlich wird und die die

von ihm vorgenommene Beziehung des Weltlichen auf das Religiöse immer wieder praktisch entwertet. Und aus dem Begriffe dieser Heilsanstalt ergibt sich auch ihm das Postulat ihrer universalen Herrschaft, die, wo sie durch Freiheit nicht zu erreichen ist, wenigstens äußerlich durch Gewalt aufrecht zu erhalten ist und das ganze geistige Leben unter die Herrschaft der göttlichen Wahrheit zu stellen hat. Das sind nicht katholische Reste, sondern das liegt organisch im protestantischen Gedanken. Es ist auch nicht eigentlich gegen die Konsequenz seiner Grundgedanken. Eine rein religiöse Kritik braucht in der Tat von ihnen aus nicht weiter fortzuschreiten. Das religiöse Denken bedarf stets eines konkreten Inhalts, eines Haltes an überindividuellen Wahrheiten und an göttlicher Objektivität; es hat naturgemäß einen Trieb zum Universalismus und zur Unterwerfung des Gesamtlebens unter seine höchsten Werte. Wenn dem Protestantismus sich all das darstellte in Gestalt des von ihm beibehaltenen Selbstverständlichen, so lag darin von seinen religiösen Voraussetzungen aus kein Widerspruch gegen sich selbst, solange diese Selbstverständlichkeiten mit gutem Gewissen und in Übereinstimmung mit dem Gesamtleben festgehalten werden konnten.

Diese Selbstverständlichkeiten sind zerbrochen worden, aber sie sind von außen her zerbrochen worden, durch eine historische Kritik, die die protestantische Bibellehre und das Christusdogma erschütterte, durch eine Metaphysik, die den dualistischen Supranaturalismus fraglich machte, durch eine Gestaltung des praktischen Gesamtlebens, die die Ethik des Dekalogs, des natürlichen Sittengesetzes und der Fügung in die gegebene Berufsgliederung unmöglich machte, durch einen religiösen Individualismus, der den kirchlichen Universalismus zersetzte und keinerlei Gewaltherrschaft der Religion zu ertragen vermochte. Damit entstand eine neue Lage für den Protestantismus, der er dann nun freilich vermöge seiner eigentümlichen religiösen Grundidee anders gegenüberstand als der Katholizismus, welcher ja seinerseits genau ebenso unter den Einfluß dieser neuen Verhältnisse geriet und mit ihnen bis zum Tage sich auseinandersetzt. Nicht bloß die geringere kirchliche und organisatorische Widerstandskraft, sondern eine innere Wahlverwandtschaft mit dem Geiste wissenschaftlicher Kritik und Wahrhaftigkeit, autonomer Überzeugung und persönlich-freier Lebensführung läßt ihn die neuen Verhältnisse und Gedanken in sich aufnehmen. Der an sich keiner rationell-wissenschaftlichen Kritik bedürftige Geist seines religiösen Individualismus und seiner Glaubensreligion kann der ersteren, so wie sie erst sich durchgesetzt hat, nicht widerstehen, und muß das religiöse Erkenntnisstreben mit dem allgemeinen, den religiösen Individualismus mit der prinzipiellen Autonomie, den religiösen Wahrheitsbegriff mit dem wissenschaftlichen verschmelzen. Es siegt der individuelle Geist, der seinen religiösen und seinen außerreligiösen Besitz zu einer persönlicher und autonomer Aneignung fähigen Gesamtüberzeugung muß vereinigen können, während aller katholische Modernismus über der individuellen Überzeugung doch die Autorität und Kontinuität der Gesamtkirche immer sich

vorbehält. Freilich zerbricht damit nun aber auch die Einheitlichkeit des Protestantismus. Er hat einen Fremdkörper in seinen Blutumlauf aufgenommen und die Assimilation vollzieht sich nur unter schweren Krisen, in denen Ermattungen und Fieberzustände wechseln. Er bleibt er selbst, und wird doch etwas Anderes und Neues. Er teilt sich in unzählige Gruppen, schafft neue kirchliche Organisationen und zerteilt die alten Kirchen in Parteien und Richtungen. Er belebt bald die alte Rechtgläubigkeit und bald gibt er sich an fremde Ideen hin bis zur Selbstaufgabe, und zwischen beiden Polen stehen alle erdenklichen Formen des Kompromisses. Das ist seine Lage bis zum heutigen Tage. Er hat in ihr die Konsequenzen des in ihm enthaltenen Neuen entfaltet, aber er hat es nur gekonnt, indem er seine alten Voraussetzungen zerbrach; und das so Entfaltete ist nicht die reine bloße Konsequenz seiner neuen religiösen Gedanken, sondern zugleich eine Verbindung dieser Gedanken mit Elementen des modernen Lebens, die jenseits seines Bereiches gewachsen sind. Der Fall der mittelalterlichen Schranken und Hüllen stellt nicht einen jetzt erst ganz konsequenten und reinen Protestantismus auf eigene Füße, sondern, wie jener Fall selbst erst durch moderne Einwirkungen zustande kommt, schafft er einen mit dem neuen Geistesleben unlösbar und spannungsreich verbundenen neuen Protestantismus.

III. Die Gruppierung des geschichtlichen Stoffes. Damit ist das verwickelte Verhältnis des Protestantismus zu Mittelalter und Neuzeit erleuchtet. Damit zugleich ergibt sich aber auch die Gruppierung der Darstellung. Am Anfang steht die reformatorische Epoche selbst mit ihrer freien Bewegung der großen Persönlichkeiten, auf deren Werk die ganzen mächtigen Bildungen der Folgezeit beruhen, mit ihrer Verflechtung der verschiedenen Strömungen einer reichen Zeit, in der neben den führenden Reformatoren auch die Strömungen des Humanismus und des Täufertums einen starken Anteil an der Schöpfung des neuen religiösen Lebens haben und bald positiv, bald negativ die reformatorische Bewegung stark bestimmen. Sie trägt das Doppelgesicht der Herkunft vom Mittelalter und des Hinweises auf eine neue Geisteswelt und vereinigt noch beides in dem lebendigen Schaffen der großen Meister, vor allem in der Persönlichkeit Luthers, der am reichsten ist an Ideen und am ärmsten an Organisation. Auf diese grundlegende Epoche folgt die Bildung der beiden großen Gruppen von Konfessionskirchen, der lutherischen und der calvinistischen, die zusammen den Altprotestantismus bilden und neben sich im Anglikanismus ein spezifisch englisches Sondergebilde haben. Hinter ihnen treten Humanismus und Täufertum, teils von selbst, teils durch Gewalt, stark zurück, um dann freilich bei ber Lockerung des Altprotestantismus und ihrem Wiederaufleben in kritisch-rationalistischen und mystisch-schwärmerischen Gruppen eine verspätete, aber gründliche Genugtuung zu erleben. In diesem Altprotestantismus ist alles auf kirchlich-staatliche

Organisation und geistig-politische Einheit des protestantischen Kulturlebens gerichtet. Hier gilt es daher auch die Grundzüge dieses allgemeinen Lebens, den Protestantismus als ein einheitliches Kulturprinzip zu schildern. Ganz anders wird dann aber das Bild seit der Auflösung der strengen staatskirchlichen Einheitskultur, dem Aufkommen des modernen weltlichen, paritätischen und toleranten Staates und einer kirchenfreien Wissenschaft. Damit wird das protestantische Kirchentum auf sich selbst zurückgeworfen, ein Einzelkirchentum neben anderen Kirchen, eine geistige Einzelströmung neben anderen Strömungen, ein in allen Grundfesten erschüttertes und sich mühsam reorganisierendes Gebilde. Er verliert seine Einheit und Geschlossenheit, holt die radikalen Ideen aus seiner schöpferischen Epoche heraus, bringt sie mit den wissenschaftlichen und sozialen modernen Verhältnissen in Verbindung, gerät in den heftigsten Zwiespalt zwischen seiner dogmatischen Tradition und den neuen Ideen, seiner alten Organisation und den neuen sozialen Aufgaben. Er ist dem Altprotestantismus gegenüber ein vielfach grundverschiedenes Gebilde, das daher auch im Namen als Neuprotestantismus unterschieden werden muß und das die schwere Frage der religiösen Zukunft der europäisch-amerikanischen Völker immer deutlicher aus sich heraus entwickelt, je mehr der Katholizismus in seine mittelalterliche dogmatisch-philosophische Tradition sich wieder einspinnt und nur für Zwecke politischer Machtgewinnung sich modernisiert.

B. Reformatoren und Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts.

Humanistische und lutherische Theologie.

I. Die humanistische Theologie. Wenden wir uns der Darstellung der Vorgänge zu, so steht zeitlich in erster Linie die humanistische Reformbewegung. Sie hat den großen Umschwung reichlich vorbereiten helfen und hat dem vollzogenen ihre Kräfte geliehen. Sie hat zugleich eine eigene und selbständige religiöse Idee innerhalb der Neuformungen des Christentums bedeutet, und im Gegensatz gegen diese erst in ihren späteren Wirkungen sich voll entfaltende Idee erhellt erst recht die Eigentümlichkeit des die nächsten Jahrhunderte völlig beherrschenden religiösen Genius Luthers. Mit ihrem besten und wichtigsten Besitz hat sie freilich ebendeshalb auf die Zeit noch nicht zu wirken vermocht. Ihre großen religionsgeschichtlichen Wirkungen treten erst hervor, als mit dem Verfall der großen Kirchenbildungen die Ideen der Renaissance wieder vordrangen. Anderthalb Jahrhunderte lang blieb sie wie das Täufertum in ein dünnes Rinnsal eingeengt, um dann freilich wie dieses in um so vollerem Strom sich zu ergießen. Deshalb darf hier, wie bei den Täufern, die Darstellung bereits bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts vorgreifen.

Der Florentiner Neuplatonismus.

Die humanistische Reformbewegung ist keineswegs eine einfache Begleiterscheinung der Renaissance oder der humanistischen Studien, sondern

ist die ganz bestimmte, persönliches Gepräge tragende Schöpfung eines Kreises, der innerhalb der Kirche die alten reinen Grundlagen derselben erneuern und sie dadurch reinigen, beleben und vertiefen wollte. Wie überall durch die Erforschung der Grundlagen sich die Elemente des herrschenden Systems verjüngten, so sollte das auch mit Religion, Theologie und Kirche der Fall sein. In diesen Kreisen bildete sich das Schlagwort von der Renaissance des Christentums „renascens pietas, restitutio Christianismi, Christum ex fontibus praedicare". Es ist der Ruf „ad fontes", der in den letzten Jahrzehnten oft genug gehört worden war, dem aber die offizielle Theologie sich stets entgegengesetzt hatte. Sie galt es daher vor allem zu beseitigen und durch diese Beseitigung reiner, frisch aus den Quellen sich nährender Laienfrömmigkeit Platz zu machen. Hierarchie und Sakralwesen sollten nicht gestürzt, wohl aber reformiert werden; Fürsten und Konzilien würden dann ja dieser Aufgabe der Abstellung der gravamina sich widmen. Bis dahin galt es, durch die neue Wissenschaft die innerliche Reform der Religion selbst zu bewirken, die Laizisierung der Religion und die Eröffnung des Zugangs zu ihrem einfachen Urgehalt. Die richtige Stellung zu Hierarchie und Sakralwesen würde sich dann schon von selbst geben, wenn beides als Mittel im Dienst der reinen Religion und nicht mehr als Mittel im Dienst italienischer Ausbeutung stehen würde. Zunächst galt es, das Christentum durch ein lebendiges Quellenstudium zu reinigen. Ein erleuchteter Papst und wissenschaftlich gebildete Kardinäle würden dann das übrige tun, wenn diese Reinigung nur erst bis in die Kirche vorgedrungen ist.

Der Kreis, aus dem dieses Programm der Renaissance des Christentums stammt, ist der Kreis der Florentiner Platoniker, und der Mann, der ihm das siegreiche persönliche Gepräge einer neuen Religiosität und Theologie gegeben hat, ist Erasmus (geb. um 1466, gest. 1536). Auf dem Umweg über eine Erneuerung des neuplatonisch und moralistisch verstandenen Paulinismus ergab sich die Religion der Wiederbelebung der synoptischen Jesuspredigt mit starker platonischer oder stoischer Färbung.

Marsilio Ficino (gest. 1499) bildet den Ausgangspunkt des platonisierenden Laienchristentums, das in dem stark neuplatonisch gedeuteten Platon und in dem als Paulus-Schüler geltenden kirchlichen Neuplatoniker Dionysius Areopagita die Ideen der Geistesfreiheit und der Gotteskindschaft, der Überwindung des Fleisches und der Affekte, der Seligkeit und Sittenreinheit fand, und das in diesen Ideen den eigentlichen echten Paulinismus zu entdecken meinte. Es war eine Religiosität, die aus dem Wesen des Kosmos metaphysisch und aus dem des Menschen psychologisch verständlich war, die ebendeshalb dem Laien ohne scholastische Theologie und ohne sakrale Vermittlung zugänglich war und die ihren Herold in dem christlichen Hauptapostel, in Paulus, fand. Ficino trennte sich von der neu-heidnischen Renaissance und erklärte in seinen Vorlesungen den Paulus, schon Vulgata und griechischen Text unterscheidend. Freilich sind die Wir-

kungen in Italien zunächst schwach geblieben. Um so stärker waren sie in England, Frankreich und Deutschland, wo der heidnische Humanismus ja überhaupt eine Ausnahme war. Nach England brachte John Colet (gest. 1519) von einer italienischen Reise das Programm des platonischen Paulinismus mit; es ist eine einfache biblische antischolastische Theologie ohne Gegensatz gegen die Kirche als solche, nur gegen ihre Theologie und ihre superstitiösen Entartungen. Von Colet ging Erasmus aus, der bei einem Aufenthalt in Oxford die Verachtung des h. Thomas und die Bewunderung des Paulus lernte und so hier das langsam reifende Programm seiner Reformtätigkeit empfing. Gleichzeitig zündete das Florentiner Feuer bei Le Fèvre d'Etaples (gest. 1537), der auf einer italienischen Reise die Bekanntschaft Marsilios und Picos della Mirandola machte und von da aus trotz seiner im übrigen aristotelischen Neigungen den biblisch-platonisch-paulinischen Zug zu einer neuen unzünftigen Theologie empfing. Im Jahre 1512 ließ er einen Kommentar zu den Paulusbriefen erscheinen, den ersten Pauluskommentar nach humanistischen Prinzipien, nachdem er 1509 bereits den Psalter in fünffacher Übersetzung herausgegeben hatte.

Die Theologie des Erasmus.

An all diese Mittelpunkte erneuter Religion und Theologie schlossen sich breite Bewegungen an. Die weitaus bedeutendste unter ihnen ist aber die Erasmische. Sie wurde auf Dezennien zu einer geistigen Großmacht der Zeit und enthielt eine Universalität der Anschauung, die kein anderer erreichte, zugleich eine Wärme und Lebendigkeit der Überzeugung, die dem geistreichen Literaten und viel beschäftigten Entdecker bis heute nicht gerne zugetraut wird. Die Anregungen Colets waren nicht verloren, sondern verdichteten sich ihm — bei der Unruhe und Vielseitigkeit seines Lebens freilich langsam — zu einem ernsten, innerlichen und ganz persönlichen Reformgedanken. Zunächst arbeitet er an Ausgaben der Kirchenväter, an der Schöpfung einer Patrologie gegenüber der Scholastik. Dann taucht der Plan eines Pauluskommentars auf, der ihm besonders teuer war, den er aber mit ins Grab nahm. Das erste wichtige Ergebnis seiner Arbeit ist ein ganz anderes, eine populär-religiöse Schrift, das „Enchiridion militis Christiani“ (1502). Mit dieser Schrift ist der Übergang von Paulus, den im Grunde keiner dieser Männer verstanden hat, zu der Religion der Bergpredigt und des schlichten Jesusglaubens gemacht. Es ist die Heraushebung eines Elementes aus dem biblischen Stoff, das in der Tat seine eigentümliche Stellung und Bedeutung in ihm hat und in seinem ethischen Ernst dem Laienverständnis am leichtesten zugänglich ist. Die Heraushebung geschieht völlig instinktiv ohne jedes Bewußtsein um einen Gegensatz gegen den Paulinismus, aber es ist doch die historische Wurzel der späteren rationalistischen Theologie mit der „reinen Lehre Jesu“ und ihrem „Christentum Christi“. Es ist ein Laienchristentum, um seines sittlichen Gehaltes an Vorsehungsglauben, Lebensernst, Jenseitshoffnung willen jedem verständlich und um der göttlichen Autorität des Redners und Lehrers willen für jeden verbindlich: in der Welt voll Kampf und Not hat der seine

Selbstsucht und seine Triebe überwindende Mensch durch Offenbarung und Lehre Christi das himmlische Vaterland, und in seinem Kriegsdienst für dies himmlische Vaterland gegen alle List und Versuchungen hat er den Trost göttlicher Gnadenhilfe. Im Jahre 1516 erscheint dann aber — gleichzeitig mit der Hieronymus-Ausgabe — das Hauptergebnis seiner Studien, das griechische Neue Testament, in seiner Hervorhebung des Unterschieds von der Vulgata und der damit angedeuteten Korruption des reinen Christentums durch die scholastische Kirche eine reformatorische Tat, in den beigegebenen Abhandlungen, einer admonitio an den Leser und einer ratio verae theologiae, ein theologisches Programm. Es sind Reformationsschriften von anderer Art, aber ähnlichem Gewicht wie die Luthers. Wieder ertönt hier als Anweisung für die Reform der Theologie die Losung: zurück zur Bergpredigt und zur Nachfolge Christi, zu dem reinen Evangelium, das mit allen Wahrheiten des reinen Altertums, mit stoischem Vorsehungsglauben und stoischer Geisteserhabenheit, aber auch mit platonischer Übersinnlichkeit und Jenseitigkeit innerlich verwandt ist. Das ist das Programm der Renaissance des Christentums im Namen der Renaissance überhaupt, des neuen Frühlings für alle Wurzeln, aus denen die bisherige Kultur gewachsen war, und die nun neu und kräftig ausschlagen. Von hier aus erwächst dann auch eine Apologetik der Religion gegenüber der neuen Bildung. Einig mit aller wahren Religion und Sittlichkeit, die je gewesen war, fügt das Christentum dem nur die volle Autorität Christi und die Gnadenhilfe hinzu. Die Lehre Jesu ist der Inbegriff aller universalen, religiösen und ethischen Wahrheiten überhaupt, und bringt nur das Wunder der Kirche und Gnade und damit die erlösende Weltorganisation hinzu, deren Fortdauer und Unzerbrechbarkeit diesem Humanismus selbstverständlich ist. Alle rationalen Anstöße an der Bibel beseitigt eine angemessene philologische Erklärung, die mit Euseb Unterschiede unter den biblischen Schriften macht und die das allzu Fabelhafte allegorisch erklärt, ohne übrigens dabei die kirchlichen Grunddogmen anzutasten, wenn auch gewisse Schriftbedenken gegen die Trinitätslehre angedeutet werden.

Problem der Stellung zum Sakralwesen.

Ein solches Programm enthielt nun aber freilich zwei schwere Probleme in sich, in deren Behandlung erst der eigentliche Geist des Erasmus sich offenbart. Einmal steht ein derartiges Laienchristentum und eine derartige Erneuerung in scharfem Gegensatz zu dem hierarchischen Sakralwesen und zu der gegenwärtigen Gestalt der Kirche. Erasmus wußte hierauf nur mit historischen Erörterungen zu antworten. Er zeigte, wie diese bekämpfte Gestalt der Kirche erst ein Erzeugnis der barbarischen Jahrhunderte sei, während die mit der klassischen Kultur einige alte Kirche sie nicht gekannt habe, und wie die viel beklagten Superstitionen der Kirche gar nicht dem Christentum, sondern dem in ihm nachwirkenden Heidentum entstammen. Es sind geschichtlich verständliche Einschleppungen, die eine besonnene Kritik beseitigen und eine aufgeklärte Praxis von

ihren superstitiösen Auswüchsen reinigen wird. Schließlich aber fühlte er weder Kraft und Beruf noch Lust, eine Revolution mit allen unvermeidlichen Greueln und Radikalismen herbeizuführen; er hoffte auf die Zukunft und tolerierte das Unvermeidliche für die Masse, den Spitzen die Reinigung anheimstellend. Allein für diesen Gleichmut historisch-relativistischer Betrachtungen war die Zeit noch nicht reif; sie verlangte ein Entweder-Oder betreffs der Göttlichkeit und apostolischen Einsetzung des Sakralwesens. Und anderseits war dieses Sakralwesen mit den Dogmen und der Institution der Kirche zu eng verbunden, als daß hier eine theologisch-religiöse Reform von innen heraus gerade die Dinge hätte ändern können, auf die es ankam. So kam es, daß Erasmus die Führung verlor, als das Entweder-Oder von dem absoluten religiösen Geiste gestellt und die Axt an die Wurzel des Sakralwesens gelegt wurde. So ist es aber auch verständlich, daß Erasmus in diesem Entweder-Oder sich nicht auf die Seite der kirchlichen Revolution mit ihren unabsehbaren Folgen und ihrem unwissenschaftlichen Geiste stellte. Es hätte dazu der zahlreichen persönlichen Gründe gar nicht bedurft, die den Pensionär katholischer Könige und Kirchenfürsten an der alten Kirche festhielten.

Problem der Stellung zur wissenschaftlichen Aufklärung.

Das zweite Problem erwuchs aus dem Zusammenhang dieser religiösen Reform mit der allgemeinen wissenschaftlichen Aufklärung und der Renaissance der antiken Ethik und Religionsphilosophie. Erasmus hat mit der Kirche die Identität des Christentums und der Antike, der beiden Grundpfeiler der mittelalterlichen Kultur, festgehalten und diese Identität nur enger und frischer gefaßt, dabei auf die alten Väter mit ihrer Identifizierung der Lehre Christi und des göttlichen Welt-Logos zurückgehend. Die Religion der Menschheit ist im Grunde überall dieselbe. Die philosophia Christi ist identisch mit der reinen philosophia des Altertums; auch Cicero, Seneca und Plato sind inspiriert. Christus ist nur die Menschwerdung und dadurch die göttlich beglaubigte und göttlicher Wirkung fähige Verkörperung der überall einen Religion. Zugrunde liegt also ein theistischer Universalismus, eine Religionsphilosophie, die im Evangelium nur die göttlich geoffenbarte und zusammengefaßte Spitze der allgemeinen Religion zeigte und die dem Supranaturalismus des Mittelalters nur das Zugeständnis machte, daß die Menschheitsreligion einer solchen Autorisation und der Unterstützung der von hier ausgehenden Gnadenhilfe bedürfe. Erasmus ist in seiner Zusammenfassung der Menschheitsreligion unter einem gemeinsamen Namen ein Gegner des Augustinischen Dualismus, der die Menschheit in eine göttliche und widergöttliche zerreißt, und findet den auch von ihm anerkannten Gegensatz von Fleisch und Geist in jeder Menschenbrust. Er hat Augustin unter den Kirchenvätern am wenigsten geliebt, weil er ihm die Einheit des Allgemein-Menschlichen und des Christlichen zerstörte. Mit dem servum arbitrium Luthers, das diesen Dualismus und Supranaturalismus womöglich noch überbot, war daher für ihn kein Kompromiß möglich; da war eher noch das Sakralwesen der

Kirche zu ertragen, wenn sie nur dem ermäßigenden Einfluß von Bildung und Wissenschaft sich öffnete. Als seine Gönner ihn zum Bruch mit Luther nötigten, hat er ehrlich diesen Hauptpunkt zur Sprache gebracht, der ihm dabei noch den Vorteil bot, sich über die heikelste Frage, die Geltung des Sakralwesens, auszuschweigen. Hier war in der Tat kein Ausgleich möglich. Aber es ist nicht bloß der Konflikt religiösen Tiefsinns und moralistischer Flachheit, sondern der Konflikt des werdenden modernen antisupranaturalistischen und universalen Religionsgedankens und des schroff erneuerten mittelalterlichen Supranaturalismus und Dualismus.

Zerfall der humanistischen Reform.

Dieser eigentliche gedankliche Hintergrund der Lehre des Erasmus ist jedoch den wenigsten deutlich zum Bewußtsein gekommen. Der Rückzug des Humanismus von der Lutherschen Sache nach den großen Revolutionsjahren hat bei den meisten weniger tief liegende Gründe; teils waren sie überhaupt von Hause aus wesentlich konservativ gesinnt; teils verloren sie das Interesse, wo es sich nur mehr um innertheologische Dinge handelte; teils bestimmten sie die äußeren Verhältnisse in der nun gewaltsam einsetzenden Rekatholisierung. Ein großer Teil aber faßte die religionsphilosophischen Hintergründe der erasmischen Lehre überhaupt nicht auf, sondern hielt sich nur an das Laienevangelium der reinen Schrift und vollzog von da seinen Übergang zur Lutherischen oder Zwinglischen Reformation, als diese die Führung übernahmen.

Fortentwicklung der humanistischen Theologie-Sozinianer.

Mit dieser Krisis ist aber das humanistische Renaissance-Christentum nicht zu Ende. Seine Hauptgedanken, die Reduktion des Christentums auf die allgemeine, überall zum Durchbruch strebende Menschheitsreligion und die philologisch-kritische Herausstellung des hiermit übereinstimmenden reinen Christentums Christi, wirken weiter. Hier liegen die Wurzeln der moralistischen, rationalistischen und antitrinitarischen Bewegungen, die sich vor allem aus dem kirchlich oppositionellen italienischen Humanismus herausbildeten. In Venedig, Oberitalien, Südfrankreich, Graubünden regten sich mannigfach derartige Bestrebungen, die, aus dem Restaurations-Katholizismus sofort ausgestoßen, in eine viel schärfere Opposition hineingedrängt wurden, als die des Erasmus war. Von hier kamen die humanistischen Gelehrten, die vor allem an den reformierten Universitäten eine unsichere und oft lebensgefährliche Zuflucht suchten: ein Ochino, ein Castellio, ein Servede, ein Gentile und ein Lelio Sozini. Sie erlagen hier dem erneuerten Ketzerrecht. Erst unter der Führung Fausto Sozinis († 1604) und unter dem Schutz der polnischen Adels-Anarchie fanden sie eine Konsolidation und Gemeindebildung. Von hier wieder verjagt, zerstreuten sie sich in kleine Gemeinden über Preußen und Holland bis nach England und Nordamerika, um dort überall ein wichtiges Ferment der theologischen Aufklärung und der modernen Religiosität zu bilden. In Siebenbürgen gibt es bis heute sozinianisch-unitarische Gemeinden. Ihre Lehre unterscheidet sich freilich nicht bloß durch den größeren Radikalismus von der des Erasmus. Sie betonen die Willensmacht Gottes, der der Kreatur

nichts schuldig ist, um dann die Offenbarung Christi um so stärker als göttliche Offenbarung und Gnadengeschenk betonen zu können. Sie leugnen ferner die allgemeine natürliche Religion, um den christlichen Positivismus demgegenüber um so wirkungsvoller zur Geltung zu bringen. Darin pflegt man Fortwirkungen des Scotismus zu sehen. Jedenfalls wollen sie die Exklusivität und die Positivität des Christentums stärker betonen, als es der universale Theismus des Erasmus getan hat. Aber sie gehen dann doch ganz in erasmischen Bahnen, wenn sie die philologisch-quellenmäßige Theologie fordern, die alles nur auf die Lehre Christi stützt und diese Lehre philologisch aus den synoptischen Evangelien schöpft. Sie tun das schließlich auch in der Auffassung der Lehre Christi selbst, die ihnen ein auf Christi Autorität begründeter Glaube an Vorsehung, göttliches Sittengesetz, jenseitige Glückseligkeit ist und die ihnen doch etwas rational Verständliches, metaphysisch und psychologisch Einleuchtendes ist, für dessen Anerkennung die allgemeine Vernunft wenigstens die rationalen Kriterien besitzt. Sie bringt es nicht hervor, aber sie kann es, nachdem Gott es gegeben, von ihren Mitteln aus als wahr erkennen. Die jüdisch-messianischen Elemente des Evangeliums, der urapostolische Glaube an den durch die Auferstehung bestätigten und vergöttlichten Boten Gottes, altchristlicher Vorsehungs- und Jenseitsglaube ohne die altchristliche Mystik und ihren Enthusiasmus wachen wieder auf. Eine mutige und redliche Kritik beseitigt die kirchlichen Dogmen, die im Evangelium Jesu keine Wurzel haben, die Trinitätslehre und die Zwei-Naturen-Lehre, die Urstandsvollkommenheit, die Erbsünde, den Genugtuungstod und die Gnadenwahl. Ein nicht minder mutiger und redlicher Glaube setzt diese durch Wunder und Auferstehung beglaubigte reine moralische Christuslehre ein in den Zusammenhang einer von Gottes Willen regierten, von der Vorsehung geleiteten, auf Seligkeit und Glück der Kreatur hinzielenden Welt. Es war die Einreihung der Theologie in eine wissenschaftliche Aufklärung, wie sie rationalen und nüchternen, aber moralisch und religiös interessierten Denkern vor der Wirkung des naturwissenschaftlichen Antisupranaturalismus sich gestalten mußte. Diese Lehre hat den alternden, mit dem Calvinismus zerfallenen Milton gewonnen, hat den Rationalismus der englischen Staatskirche gefärbt und ging unter Abstreifung des positivistischen Supranaturalismus leicht in den rationalen, die Grundform der modernen Aufklärungstheologie, über. Sie ist die Quelle aller Bibelkritik und aller Entgegensetzung der Lehre Jesu gegen das kirchliche Dogma, gegen Trinitätslehre und Christologie. Sozinianismus wurde der Ketzername, mit dem der Konfessionalismus alle moderne Theologie in ihren Anfängen stigmatisierte.

Arminianer.

Eine andere Wirkung des Erasmus und der humanistischen Theologie erhob sich in dem holländischen Rationalismus und dem Arminianismus. Den Ausgangspunkt bildete hier der Dichter und Staatsmann Coornheert († 1590), welcher in dem Kampf der Konfessionen und Theologen den Ausweg lediglich

in der humanistischen Theologie, d. h. der quellenmäßig wiederhergestellten und mit dem reineren Altertum übereinstimmenden philosophia Christi sah. Für ihn, der das Elend der Kirchen hatte kennen lernen, handelte es sich freilich nicht mehr um Reform der Kirche, sondern um Rückgang hinter die Kirchen überhaupt, um Aufsuchung eines von den Kirchen unabhängigen gemeinsamen Fundaments. Ein Verehrer des Cicero, des eben in Holland aufblühenden Stoizismus, und vor allem des Erasmus predigte er die humanistische Theologie als Friedens- und Einigungstheologie. Auf das allen Christen Gemeinsame, das weiterhin sie auch mit allen Frommen der Menschheit verbindet, auf die reine Lehre Christi, soll zurückgegangen werden. Christus und sein Wort als moralische Vorschrift und Kraft, als göttliche Bestätigung und Kräftigung dessen, was auch die nicht-christlichen Frommen besitzen, ist die einzige Theologie. In ihr steht die Lehre von der Freiheit und der religiösen Vernunft, die alle Menschen besitzen, in der alle sich einigen und alle zu Christus und der Seligkeit kommen können. Der finstere Dualismus der calvinistischen Prädestinationslehre zerreißt die Menschheit; aber Gnade und Religion ist universell und jedem zugänglich, der ernsten Willens ist. Damit kommt der universale Theismus zu seiner Geltung. Von diesen Ideen Coornheerts wurde sein Landsmann Arminius († 1609), als er sie zu widerlegen versuchte, überwältigt, und leitete sie nun in das engere Bett der Fachtheologie, korrigierte den Calvinismus durch eine universale Gnadenlehre und betonte die in der Freiheit gegebenen allgemein-menschlichen, vernünftigen Religionselemente. Vom Arminianismus angeregte Denker haben damit die Veranschaulichung des Allgemein-Religiösen an der quellenmäßigen Theologie Christi und die Rationalisierung der Theologie Christi durch zeitgeschichtliche Auslegung, die exegetischen Theorieen der Akkommodation und des Anschlusses an orientalische und antike Redeweise, verbunden: Alphons Turretin, Wettstein, Leclerc, Schöttgen. Damit sind dann die Annäherungen an die Sozinianer vollzogen, und der große Jurist Hugo Grotius († 1645), der seinen juristischen Weltruhm auch auf seine Theologie verbreitete, hat seine durch und durch humanistische Apologetik und Exegese mit dem Gedanken durchdrungen, daß aus rein historisch-kritischen Gründen der Lehre Christi um seiner Wunder und seiner Auferstehung willen die Autorität der reinen Religion gebühre, und daß hierdurch das Christentum die allgemein menschliche Sehnsucht und Anlage zur Glückseligkeit verwirkliche und vollende. Der universale Theismus und die supranaturale Positivität des Christentums sind so verbunden, gleichzeitig aber auch die Kritik gegen das Dogma fortgesetzt. Die Theologie des Grotius ist neben der neuen Cartesianischen und vor der Lockeschen und Leibnizischen die Großmacht des wissenschaftlich aufgeklärten religiösen Denkens gewesen. Leibniz, der die Sozinianer bekämpfte, pries die Theologie des Grotius als den großen modernen Fortschritt. Lockes rationaler Supranaturalismus trug überall die Züge der Grotianischen Lehre. Spinoza verkehrte in den Kreisen der radikalen

Remonstranten, die zu der arminianischen Theologie übergegangen waren. Bayle hat von der arminianischen Kritik Wesentliches gelernt. Als die Bewegung nach Deutschland übergriff, da wurde dann auch Erasmus als ihr Vater ausdrücklich anerkannt. Semler schrieb: „Der große Erasmus ist der unsterblich verdiente Mann, der allein der Theologie mehr geleistet hat als alle anderen. In allen articulis der Theologie hat er das Gute schon ausgerichtet, das sich hernach bei anderen findet."

Luthers Gesamtcharakter.

II. Luther (1483—1546). In schroffem Gegensatze zu dieser Bewegung, die teils die Schöpfung einer modernen Bildungsreligion, teils die stark ethisch gefärbte Wiederbelebung des Laienchristentums der Bergpredigt und in beidem zusammen schließlich die Auflösung des Dogmas ist, steht der eigentliche religiöse Genius des Zeitalters, Luther. Völlig naiv hat er aus den vorhandenen kirchlichen Erziehungsmitteln heraus eine religiöse Kraft von elementarer Wucht entbunden und hierbei den Paulinismus zu einer neuen gewaltigen Wirkung gebracht. Luther ist von Hause aus ein Kind des Volkes, und ist ein Bauernsohn trotz seiner scholastischen und humanistisch-philologischen Bildung geblieben. Alle Bildung ist ihm nie mehr als ein Mittel für seine rein religiösen Zwecke gewesen, und nie hat er ein Interesse daran empfunden, die Identität des Christentums mit aller wahren Philosophie zu behaupten. Sogar alles Moralische ist ihm immer Nebensache gewesen neben dem rein religiösen Besitz der Gottesgnade, und er hat sich das Moralische stets nur als Folge und Wirkung dieses religiösen Besitzes denken können, immer darum besorgt, daß diese Wirkung nie die Ursache um ihre Kraft und ihre absolute Sicherheit bringen könne; der humanistische Moralismus erschien ihm immer nur von der Seite seiner religiösen Schwäche und Oberflächlichkeit. Auch die Natur und Gnade in einem kosmischen Stufenbau zu einem Weltsystem vereinigende Hochscholastik lag ihm nicht bloß infolge seiner occamistischen Erziehung, sondern im inneren Wesen fern; er kannte keinen Stufenbau von Natur und Gnade, vielmehr war ihm die reine Natur identisch mit der Gnade und war ihm die gefallene Natur das reine Gegenteil der Gnade; er spekulierte nicht von oben herunter, vom Weltganzen zum Einzelnen, sondern von unten hinauf, vom religiös empirisch Gewissen zum dunklen und verborgenen Grund; er kannte nur absolute, keine relativen Gegensätze. Das alles Beherrschende in ihm war daher eine völlig anti-intellektualistische, wunderbare religiöse Kraft und Tiefe, die ganz aus sich selbst heraus mit den Mitteln der spätmittelalterlichen und mystischen Theologie und dann der Bibel arbeitete, die aber hier wie oft einen sehr gesunden praktischen Weltverstand keineswegs ausschloß. Sie ist überall mit großartiger Sicherheit auf den durchgreifenden, alles bestimmenden religiösen Grundgedanken gerichtet, von dem aus er die Festigkeit der eigenen Gewißheit und die Aufrichtung der Kirche des reinen Gotteswortes mit kindlicher Zuversicht erstrebte. So hatte er die unverbrauchte Naivität des

Volkskindes, aus der allein die elementaren religiösen Kräfte hervorzugehen pflegen, und die sichere Konzentration des Willens, die die religiöse Aufgabe durch keinerlei intellektuelle Nebenzwecke gefährdet oder schwächt. Aber auch zum Schwärmer, der dem erregten religiösen Gefühlsleben sich hingibt und von den Wellen wechselnder Inspirationen sich tragen läßt, hatte er nicht die mindeste Anlage. Mit ererbtem kirchlichem Sinn für feste Wahrheit, mit scharfem auf bestimmt formulierbare Erkenntnisse gerichtetem Verstand und mit naturwüchsigem Bedürfnis, das Göttliche vom bloß Menschlichen zu scheiden, hielt er sich an die festen objektiven Träger religiöser Wahrheit und an helle Gedanken. Und dabei erschienen ihm diese Träger ganz selbstverständlich in dem Sinn des mittelalterlichen exklusiven Supranaturalismus. Außerhalb der Offenbarung der Bibel ist kein Heil, und ganz besonders verdroß es ihn bei Erasmus und Zwingli, daß sie auch erleuchteten Heiden die Seligkeit einräumten. Er schätzte die Vernunft als moralistisches Prinzip für den noch unchristlichen Haufen. Da diente sie zur Zucht. Er schätzte sie im praktischen täglichen Leben und als sozialeudämonistisches Prinzip für Staat und Gesellschaft. Aber er übergoß sie mit allen Schmähungen, wenn sie religiöse Erkenntnisse außer und neben der christlichen Offenbarung zu besitzen wähnte oder wenn sie in Offenbarungsangelegenheiten sich einmengte. Daher stammt sein grimmiger Haß gegen Aristoteles, sein Hohn über die Vernunft und Offenbarung vermittelnde Scholastik, worin ihm übrigens der Nominalismus gründlich vorgearbeitet hatte. Und das hat die Kraft und Eindrucksfähigkeit seiner Lehre nur erhöht, wie es ja auch in der Tat seiner heroischen Selbstgewißheit entsprang. Dazu kam eine unbegrenzte moralische Redlichkeit und eine vollkommene Furchtlosigkeit in Ziehung und Ertragung der Konsequenzen seines Gedankens, ein unbeirrbarer imponierender Glaube an sich selbst und eine schroffe Herrschernatur, der Zauber einer überaus originellen und gemütvollen Persönlichkeit, die Genialität einer in Kraft und Pathos, Humor und Satire, Erbaulichkeit und Zartheit unerhört gewaltigen Sprache und schließlich nicht zum mindesten die Gunst der Gesamtlage, die ihn erst vor der Ausführung der kirchlichen Exkommunikation und Reichsacht schützte und die ihm dann die Möglichkeit zur Aufrichtung eines gereinigten Kirchentums gab.

Luthers religiöse Grundidee und die Entstehung einer Wittenberger biblizistisch-augustinischen Theologenschule.

Diese Anlage trieb ihn zur tieferen Beschäftigung mit religiösen Dingen und das hieß ins Kloster. Hier hat er mit den praktisch-religiösen Problemen der mittelalterlichen Gnadenreligion gerungen; einerseits mit der Aufgabe, die nötige Disposition für die sakramentale Gnade in genügender Reue und guten Vorsätzen und dann die nötige Bewährung und Bestätigung in guten Werken mönchischer Askese zu gewinnen, anderseits mit dem Gnadencharakter dieser Vollkommenheit, die nicht ein Erwerb des Willens, sondern ein Wunderwerk der Erwählungsgnade sein sollte. Die übliche Kompensation des einen Gedankens durch den anderen, die Milderung der Selbstdisposition durch Verweis auf die alles Gute wirkende

Gnade und die Erweichung der Prädestination durch die Mitwirkung des sich disponierenden Willens, die durchschnittlichen Naturen einen Ausweg eröffnete, stürzte ihn gerade in die größte Qual und Unsicherheit; er zweifelte bald an seiner Würdigkeit, bald an seiner Erwählung. Und auch das bloße Sakramentswunder, das so vielen Trost gewährte, hatte als ein rein dingliches Wunder ihm immer weniger zu sagen. Aus dieser Not befreite ihn Staupitz durch die Lehre der deutschen Mystik, durch die Ermahnung zu einer völligen Begebung von jedem Versuch eigener Gerechtigkeit und zu einem ebenso völligen Vertrauen zur göttlichen Gnade als der Darbietung der Sündenvergebung und der Kraft gelassener Seligkeit in Gott. Hierin und in dem Hinweis auf Paulus hat Luther später mit Recht den Ausgangspunkt seiner ganzen Religion und Lehre gesehen. Hierin lag die prinzipielle Befreiung von der von Fall zu Fall eingegossenen Sakramentsgnade und die Hinwendung zu der den ganzen Menschen ein für allemal umfassenden Gesinnungsgnade und Sündenvergebung Gottes, die von keiner Vorbereitung verdient und von keiner Anstrengung bestätigt, sondern die frei empfangen und nur als Zuversicht behauptet wird. Zugleich hat Staupitz als Distriktsvikar des Ordens den jungen Mönch den Grübeleien eines untätigen oder doch Luthers Begabung nicht entfernt ausfüllenden Ordenslebens entrissen, indem er ihn an das Wittenberger Augustiner-Kloster versetzte, das der neugegründeten Universität die philosophischen und theologischen Lehrer stellte. Dort mußte er zunächst, ungern genug, philosophische Vorlesungen über Aristoteles halten, dann mußte er zum Doktor der Theologie promovieren und durfte damit zur ersehnten Theologie übergehen. Diese aber las er sofort nicht mehr in dem Sinne der Summisten und Sententiarier, sondern in Gestalt von Bibelauslegungen. Psalmen und Paulus sind seine Gegenstände. Von hier gelangte er zu Bernhard, Augustin und Tauler, schließlich zur Philologie Reuchlins und Erasmus'. Dem damals allgemein zurückgedrängten thomistischen Typus der katholischen Theologie und damit dem eigentlich universalen, Natur und Gnade kunstvoll verknüpfenden System hat er in dem occamistischen Erfurt von vornherein fern gestanden. Aber auch aus der occamistischen Scholastik arbeitete er sich heraus, und warf sich in dem von ihr aufgestellten Gegensatz von Vernunft und Glauben, Verstand und Mystik immer energischer rein auf die letztere Seite. Von diesem Instinkt geleitet ging er immer stärker auf den Vater aller mittelalterlichen Theologie, Augustin, zurück. So entstand unter seinem überragenden Einfluß eine biblizistisch-augustinische Theologie und Ordensschule in Wittenberg, deren Glanz noch durch die Berufung Melanchthons und damit durch die Einbeziehung des humanistisch-philologischen Reformprogramms erhöht wurde. Diese Theologenschule mit ihrer Verbindung klösterlicher Ordenssorgen, pastoraler Aushilfen an der Stadtgemeinde und biblisch-augustinischer Studien ist der Mutterschoß der religiösen Neubildung geworden.

Beginn des kirchlichen Kampfes und Entfaltung von Luthers religiöser Idee.

Zum Kampf kam es durch Anstöße, die Luther als Beichtiger an den Wirkungen der kurmainzischen Ablaßkommission nahm. Völlig logisch wurde der Sakramentsbegriff und gerade das für die praktische Religion wichtigste Sakrament der Buße der Anlaß der großen Auseinandersetzung. Luther stellte in seinem berühmten Thesenanschlag die Ablaßlehre zur Diskussion, indem er gegen die Vermengung des Bußsakraments mit dem Ablaß die rein innerliche Buße des Gesinnungswandels, des Gottvertrauens und willigen Leidens als den eigentlichen Sinn des Bußsakramentes geltend machte und den Ablaß lediglich auf Umwandlungen kirchlicher Strafen während des irdischen Lebens einschränkte. Ohne das Bußsakrament zu verwerfen hat er damit doch bereits den Geist der mittelalterlichen Sakraments- und Gnadenlehre selbst verworfen. Der daraufhin angestrengte Ketzerprozeß, dem Luther sich in Deutschland stellen durfte, führte zum Konflikt mit der Autorität der Bulle Unigenitus Clemens' VI. Luther mußte diesem Konflikt nachgehen und vertiefte sich in kanonistische und kirchengeschichtliche Studien. Ihr Ergebnis war, daß Papst und Konzilien, Bischöfe und Tradition irren können. Da blieb nichts als die schon längst von ihm in den Mittelpunkt gestellte Schrift, und die Hierarchie mußte als bloß menschliche Einrichtung preisgegeben werden. Es bildete sich Luthers Kirchenbegriff, daß die Kirche die Gemeinschaft aller Gläubigen rein auf Grund der Schrift und erkennbar am Besitz der Schrift sei, unabhängig von jeder Autorität einer angeblich Gott vertretenden und in seinem Namen die Gnade verwaltenden Priesterschaft, auch unabhängig von den willkürlich gezogenen Rechtgläubigkeitsgrenzen einer solchen Priesterkirche. Damit war nun aber auch die Autorität gebrochen, die ihn bisher noch bei dem Wichtigsten, bei der kirchlichen Gnaden- und Sakramentslehre festgehalten hatte. Die Einsicht in den menschlichen Ursprung der Hierarchie machte ihm möglich, seine Grundtendenz auf die persönliche, autonome, lediglich aus der Bibel genährte Gesinnungsreligion grundsätzlich auszubilden. Die Bibel wurde ihm alles, und in der Bibel die paulinisch-johanneische Christusmystik, die er als Rettung der Seele vor dem Zorne Gottes und dem Wahn eigener Kraft deutete. Mit Christus, dem lebendigen Herrn und Stifter der durch das Wort erlösenden Kirche, vereinigt sind die Gläubigen der Gottesgnade gewiß und neue Menschen. Mehr bedarf es nicht.

Die drei großen Reformschriften und Luthers religiöse Idee auf ihrem Höhepunkt.

So erschien 1520 seine wichtigste und kühnste Schrift „De babylonica captivitate ecclesiae"; in ihr wurden nun endgültig die Sakramente und mit ihnen der sakramentale, dingliche Gnadenbegriff verworfen; die Sakramente, die er als biblisch stehen ließ, Taufe, Abendmahl und Beichte, waren nicht mehr eigentliche Sakramente, dingliche und stoffliche, nur vom Priester zu leistende Wunder, sondern lediglich Formen der Gewißmachung von der sündenvergebenden Gnade, völlig wie das Schriftwort, das in ihnen nur eine besonders feierliche Gestalt annahm. Vom Fall der Sakramente aus verstärkte sich dann wieder der Gegensatz gegen Hierarchie und Papst-

tum, die nun keinen Zweck mehr hatten und auch nicht mehr de jure humano gelten konnten. Und zwar konnte für Luthers völlig theologisch-supranaturalistische Geschichtsauffassung dann die Hierarchie nicht als menschlicher Irrtum, Übertreibung oder Entartung, sondern nur als teuflische Störung der reinen und unveränderlichen Gotteswahrheit in Betracht kommen. Er mußte von der Herabsetzung der Hierarchie als einer menschlichen Einrichtung zum Angriff auf die Hierarchie als auf ein Teufelswerk übergehen. Das Papsttum war die in der Bibel geweissagte teuflische Stiftung des Antichrists, nur so konnte sein Glaube an Gottes Weltregierung die große Verführung und Verfälschung ertragen. Stand aber das alles so, dann war vom Papsttum keine Hilfe und Reform zu erwarten, wie sie die Kirche und Nation immer noch erhofften. Durch den Haß scharfsichtig geworden, gingen Luthern die Augen auf über die Schädigungen, die das Papsttum auch in weltlichen Dingen gestiftet hatte; er vertiefte sich auch in die politische und soziale Opposition gegen das Papsttum, und in tiefster Erregung wie freudiger Zukunftshoffnung ging er den Weg Occams, in solcher Not, wo die Hierarchie völlig und prinzipiell versagte, kraft des allgemeinen Priestertums die christlichen Laien und Stände selbst zur Reform der Kirche und der christlichen Gesellschaft aufzufordern. So entstand im selben Jahre 1520 seine Programmschrift „An den christlichen Adel deutscher Nation", die ihn in kurzem zum populärsten Manne Deutschlands machte. Bis zu der endgültigen Regelung der Gesamtlage sollten freilich alle Reformen nur Provisorien sein, bei denen die christliche Freiheit und Liebe in ihrer Unabhängigkeit von allem Äußeren alles dulden soll, was nicht direkt der Schrift und der Alleinwirkung der Gnade entgegen ist, ein Prinzip der Provisorien, das bei dem Ausbleiben der Gesamtreform und des Nationalkonzils allen lutherischen Reformen dauernd seinen Charakter aufgeprägt hat. Die Schrift faßt alle hoffnungsvollen Kräfte der Epoche, die politische, soziale und geistige Reform zusammen und stellt sie unter die Führung der kirchlichen Reform. Sie ist zugleich ein Zeichen, wie selbstverständlich für Luther mit dem Begriff der Kirche auch der einer kirchlichen Kultur verbunden war. Aber freilich welch tiefe Spannungen für Luther in diesem Begriff einer kirchlichen Kultur dann doch enthalten waren, das zeigt dann seine dritte ganz andersartige Schrift aus dem Jahre 1520, die innigste und zarteste, „Von der Freiheit eines Christenmenschen". Hier wird der Gegensatz des Geistlichen oder Religiösen gegen alles Weltliche so hoch gespannt, daß die Religion lediglich zur gotteinigen, seligen Stimmung des getrösteten Sündenschmerzes wird und gegen alles weltliche, auch gegen alles sittliche Handeln der Gemeinschaft, zunächst nichts als eine völlig spiritualistische und transzendente Gleichgültigkeit zeigt. Das reicht alles nicht entfernt an die Tiefen des in der Sündenvergebung der Welt entnommenen Gemütes. Die Leiden der Welt willig ertragen und nicht widerstehen dem Übel und Unrecht, das ist die eigentliche Probe

dieser Freiheit und ist entgegen dem weltlichen Recht der Rechtsbegriff des Christen. Der Christ ist ein Herr aller Dinge, weil er auf dieser religiösen Höhe ihnen als bloß äußerlichen und weltlichen völlig gleichgültig gegenübersteht. Zu einer ethischen, der Welt und dem weltlichen Handeln zugewendeten Betrachtung kommt es von hier aus überhaupt nur auf dem Umweg über die Leiblichkeit, in der der Christ mit ihren fleischlichen Begierden und ihren Notwendigkeiten sozialen Zusammenlebens doch immer bleibt. Daraus ergibt sich aber zunächst nur die Abtötung und Dämpfung des Fleisches und dann die Erweisung der Gottesgesinnung, der Liebe auch an die Mitmenschen, da wir Gott nichts geben können und alle unsere Gegenleistung daher den Mitmenschen als Liebestat zuwenden müssen. Es ist die lediglich gebende und sich opfernde Liebe, und ihr Zweck ist in erster Linie nur die Bekehrung des Nächsten und seine Zubringung zu Gott durch diese unsere Liebeserweisung. Die weltliche und soziale Sittlichkeit in Staat, Gesellschaft, Haus und Arbeit wird erst auf dem noch weiteren Umweg einbezogen, daß die Liebe zu den Mitmenschen dann auch die Unterwerfung unter diese ihrem fleischlichen Wohl dienenden Institutionen verlangt. Es ist Unterwerfung unter das an sich nicht Notwendige und Gleichgültige bloß um der Liebe willen, die den rein sozialeudämonistisch aufgefaßten Staat um des Nutzens für den Nächsten willen sich gefallen läßt. Hiermit ist freilich die Vereinigung von Geistlichem und Weltlichem, die im Katholizismus zur Herrschaft der Priester auch über die Welt geführt hatte, gründlich aufgehoben. Aber sie ist so gründlich aufgehoben, daß nun überhaupt kein Weg vom Geistlichen zum Weltlichen mehr zu führen scheint und ein Reformprogramm, wie das in der Schrift an den Adel, den Boden verliert. Der Gegensatz der beiden Schriften beleuchtet in der Tat einen bleibenden Gegensatz in seinem eigenen Wesen und Wollen: die Glaubensreligion als Religion der reinen Freiheit und Innerlichkeit, der Weltüberlegenheit und Gotteinigkeit soll stehen auf reiner freier Predigt und soll wirken eine rein dem Jenseits und der Gottesliebe zugewandte Sittlichkeit, die nur um des Leibes und der an irdische Gemeinschaft und Arbeit gebundenen Bruderliebe willen die Welt erträgt; anderseits soll dieses Evangelium von innen heraus Welt und Gesellschaft erneuern, den Irrtum überwinden und ein im wahren Glauben einiges, nach Gottes Wort geordnetes Gesamtleben hervorbringen. Die katholische Vereinigung beider Tendenzen in einem von der Natur zur Übernatur aufsteigenden, kirchlich geleiteten Stufenbau hat er zerschlagen. Eine neue Vereinigung war sein Ideal, das ihm aber niemals in wirklichem inneren Zusammenhang zu entwickeln gelang. Vorerst, wo alles im Werden und unfertiger Gärung lag, genügte die Hoffnung, Gott werde beides, eines durch das andere, verwirklichen. Noch steht alles im Zeichen heroischer Zuversicht und weitherziger Duldung. Das Wort wird es tun, und für die Welt ist zunächst gesorgt durch das natürliche Sittengesetz und das Naturrecht. Denn Staat

und Gesellschaft, Recht und Ordnung gehen aus dem natürlichen Sittengesetz der Vernunft hervor, die Religion braucht sich also darum gar nicht zu kümmern. Sie braucht nur zu wissen, daß dieses natürliche Vernunftgesetz die zweite weltliche Hälfte des Dekalogs ist und daher mit dem ganzen göttlichen Gesetz eng zusammenhängt. Der Gott, in dessen Gesetz die beiden Hälften identisch sind, wird schon ganz von selbst für ihre Harmonie und ihr Zusammenwirken sorgen, und gegen Ausbeutung der christlichen Leidensbereitschaft durch Schurken und Verbrecher hilft die derartig gottverordnete Obrigkeit. Hier bedarf es nur des Glaubens und des Vertrauens auf die göttliche Vorsehung. So kann neben der ganz weltindifferenten Mystik und der rein religiösen Liebesethik der „Freiheit des Christenmenschen" doch zugleich ein politisch-soziales Reformprogramm, wie das der Schrift „An den Adel" stehen. Auch für die etwaige Notpflicht der Obrigkeit, in schwerer Lage die Kirchenreform in die Hand zu nehmen, bleibt Raum, insofern neben ihrem weltlichen Beruf die Obrigkeit doch auch selbst Glied der Gemeinde ist und ihr in Liebe und Freiheit dienen muß; und wenn die christlichen Obrigkeiten versagen, so sind die christlichen Gemeinden da, wo sich um gläubige Pfarrer echte und rechte Christen scharen können, um dann von da aus durch die Macht des Wortes das Ganze zu durchdringen.

Luthers Religion ist damit in ihren Grundzügen voll entwickelt. Ihr ganzer Reichtum und ihre innere Freiheit strömt, solange es sich lediglich um die prinzipiellen Grundlagen einer erst noch bevorstehenden großen Wandlung der Dinge handelt. Noch ist alles in ihm voll Enthusiasmus und erwartet er die Erneuerung aus den innerlich treibenden Kräften des allgemeinen Priestertums und der erneuerten, verinnerlichten, gereinigten Religiosität. Noch bedarf es keiner Einzelausprägung und keiner Stiftung und Gründung. Erfüllt von der Prädestinationsgnade, vertrauend auf das Wort und daher vor allem das Wort seinen Deutschen darbietend, verachtet er alles künstliche Machen und entwirft nur das Ideal überhaupt, im einzelnen, wo immer es sich regt, zu seiner Verwirklichung seelsorgerlich mithelfend. Mit unserer Macht ist nichts getan, Freiheit und Vernunft haben nichts zu suchen in Gottes Sachen. Denn ganz abgesehen davon, daß diese Freiheit in das Geheimnis der Prädestinationsgnade und der Gewinnung des Rechtfertigungsstandes in keiner Weise hineinreicht, sondern demgegenüber vielmehr ihre volle Unfähigkeit in den Qualen der Selbstverzweiflung erfahren muß, auch abgesehen davon, daß unter den Verhältnissen der Erbsünde diese Vernunft die Formen von Zwang und Recht, Lohn und Strafe, Krieg und Nahrungskampf annehmen muß — es ist diese Freiheit überdies eine völlig geschwächte auch auf ihrem eigenen Gebiete: sie ist beständig bedroht von den listigen Anläufen des Satans und wird von ihm überall möglichst in Gewalttat, Bosheit, Geiz, Herrschsucht verkehrt. Daher sollen die deutschen Stände, schließt die Schrift an den Adel, auch vor allem sich hüten vor dem Vertrauen auf weltliche Mittel, auf Menschen

oder Organisation. Daran seien die staufischen Kaiser gescheitert. Das Evangelium muß es von innen heraus durch Demut und herzlichen Glauben wirken. Sonst möchte es nichts werden mit der Reform der Christenheit.

Praktische Ausbildung von Luthers Idee unter dem Einfluß der sozialen Revolution und unter der Nötigung zu neuer Kirchenbildung.

Aus der Gesamtreform wurde in der Tat nichts. Die entscheidenden Stellen versagten, erst die Kirche, und dann die weltlichen Stände und dann die Gemeinden. Vielmehr umgekehrt wurde Luthers Reformidee verwickelt in den Ausbruch der seit lange drohenden sozialen Revolution, und bei seinen eigenen Anhängern ergaben sich die unvermeidlichen Zwiespältigkeiten. Er mußte es als Gnade Gottes betrachten, daß die Reichs- und Weltlage wenigstens in einzelnen Territorien, vor allem in seinem sächsischen Kurstaate, eine vorläufige partielle Neubildung erlaubte. Von hier ab nimmt allerdings sein Werk neue Züge an. Die schon jahrhundertelang drohenden sozialen Stürme hatten im Aufruhr aller Elemente das Schiff seiner Glaubensreform flott gemacht. Nach dem Ausbruch und dem Verbluten der Adels- und der Bauernrevolution, nach der Befestigung des Patriziats und der Zünfte in den Städten waren Territorialherren und Großstädte Meister der Lage, die Religionserneuerung eines großen Teiles ihres Zaubers entkleidet und die nicht mehr rückgängig zu machende Reform auf den Bund mit Fürsten und Städten gewiesen. Sie mußte unter ihrem Schutz und ihrer Leitung sich entwickeln, und trotz aller Bedenken gegen die christliche Moralität von Fürsten, Herren und Beamten mußte Luther ihnen als Gliedern der Gemeinde und als Wächtern des Naturrechts die Organisation der Kirche übertragen. Von Humanisten, Bauern und Täufern schied er sich mit unbedenklichster Härte. Aber er bezahlte die Scheidung mit der Popularität seiner Sache, die von nun ab von Fürsten und Städten und deren Verschlingung in den allgemeinen Gang der inneren Reichspolitik und der äußeren europäischen Politik abhängig wurde. Die Erfolge waren freilich auch so noch bedeutend. Württemberg, Braunschweig-Calenberg, das Herzogtum Sachsen, die Mark Brandenburg, viele Städte und Herrschaften führten die Reform ein. Aber diese Erfolge waren anderer Art als die des Anfangs. An Stelle der Reformation aus den Gemeinden heraus trat die von oben her, an Stelle der Freiheit des Geistes die Fürsorge der Obrigkeit. Die ungeheure Enttäuschung, daß es mit dem Vertrauen auf das allgemeine Priestertum und auf die von innen heraus zum Rechten wirkende Kraft des göttlichen Wortes und des natürlichen Sittengesetzes nichts gewesen war, gibt von nun ab allem eine andere Färbung. Alles wird unfroher, enger, härter, autoritativer. Dazu kommen bei Luther persönlich die Spuren zunehmender Kränklichkeit, und das Schicksal aller Heroen, daß sie die starken Naturen von sich abstoßen und schließlich nur die Mittelmäßigkeiten um sich behalten. Luther hat so Männer wie Sebastian Frank, Schwenkfeld, Zwingli und Buzer schroff von sich gestoßen und selbst die Enge des Luthertums begründen helfen. Der seit dem Erasmus-Streit ihm innerlich fremder gewordene Melanchthon

hat dann freilich die neue Theologie mit Vernunft und Wissenschaft, Naturrecht und weltlicher Ethik vermittelt, aber den Zug zur schulmäßigen Uniformität und kirchlichen Enge erst recht befördert. Anderseits nötigte aber auch die Organisation neuer Kirchen und eines neuen Verhältnisses zum Staat zu einer Reihe konkreter Ausarbeitungen, in denen die Idealität der ersten großen phantasievollen Konzeptionen sich nicht behaupten konnte. Alles wird praktischer, nüchterner, menschenverständiger, gröber und weltmäßiger. Man hat darin einen Abfall Luthers von sich selbst, einen Rückfall ins Mittelalter sehen wollen. Allein das kann man nur meinen, wenn man übersieht, wie seine großen Ideen von Anfang an im Zusammenhang mittelalterlicher Gedanken gedacht waren und wie bei der Ausführung diese Voraussetzungen naturgemäß stärker hervortreten mußten. Man wird umgekehrt sagen dürfen, daß in der Ausführung die mönchischen und katholisch-asketischen Reste immer stärker zurücktraten und die gegebenen Verhältnisse immer voller zu ihrem Rechte kamen. Es verschwindet sein kirchliches Gemeindeideal, das übrigens nie über Einzelversuche und Hoffnungen hinausgekommen war, und an dessen Stelle tritt die Anvertrauung von Ausbildung und Anstellung der Pfarrer, von Visitation und Finanzierung der Sprengel an die einzige dazu fähige Gewalt, die Landesobrigkeit, die als Hüterin des Gesetzes auch zur Hütung der ersten geistlichen Gesetzestafel und als hervorragendstes Gemeindeglied zum freien Liebesdienst für das Wort Gottes berufen ist. Er folgt damit nur der schon länger bestehenden spätmittelalterlichen landeskirchlichen Praxis. Es verschwindet die freie rein religiöse Stellung zur Schrift, die den Paulus herausgriff und die übrige Schrift in ihrer Menschlichkeit erkannte. Es bedurfte einer absoluten Autorität, und das konnte nur die Schrift in vollem Umfang sein. Es verschwindet die Toleranz gegen Juden und Ungläubige, an denen das Wort Gottes schon von selbst ohne Zwang und Zutun wirken werde; nun sollen sie im Zaume gehalten und von dem Boden reiner christlicher Lehre ausgewiesen werden; ja die Voraussetzung, daß Ketzer zu Unruhen neigen, führt zur Betrauung des Staates mit der Todesstrafe. Es verschwindet das Zutrauen zu dem spontanen Zusammenwirken von weltlichem, naturrechtlichem Staat und geistlichem, rein religiösem Gemeindeleben, und die Obrigkeiten werden mit gewaltsamer Erhaltung christlicher Zucht, mit der Verhängung bürgerlicher Rechtsfolgen für geistliche und moralische Vergehen, betraut, wie umgekehrt die Kirche die Obrigkeiten über ihre religiösen Pflichten gegen die Kirche und den Christenstand des Volkes belehren muß. Es schwindet in allen Stücken das Vertrauen zum automatisch, von innen heraus bewirkten Sieg des Guten; Auskunftsmittel der Gewalt und weltlichen Ordnung müssen getroffen werden, und im übrigen tröstet sich Luther des lieben jüngsten Tages, der mit dem Erscheinen des Antichrist — und das ist jetzt der Papst — in der Schrift verheißen ist. Anderseits aber nimmt Luther doch auch immer fester seine Stellung auf der gottgegebenen Erde und bildet

in dem Vertrauen, daß ihre Verhältnisse, d. h. Geschlechtsleben, Arbeit und Wirtschaft, Herrschaft und Recht, Krieg und Nahrungskampf, nun einmal von Gott geordnet sind und die vom Naturrecht unter der Bedingung der Sünde angenommene Gestalt bedeuten, die Grundzüge der Ethik des Luthertums aus.

Zunehmendes Eingehen auf die Welt in der lutherischen Ethik.

Sehr charakteristisch ist er hierbei zu steigender Bezugnahme auf das Alte Testament genötigt, das für weltliche Dinge mehr Stoff bietet. Das oben bei Gelegenheit der Schrift über die „Freiheit" hervorgetretene Problem, wie von der christlichen Ethik der Seligkeit in Gott, der leidenden und duldenden Bruderliebe, der Weg zur politisch-sozialen Wirklichkeit gefunden werden soll, beschäftigt Luther stets aufs neue. Bald hilft er sich mit der Betonung der radikalen Autonomie des Begnadigten, der alles Natürliche frei nach seinem Gewissen behandeln darf, bald greift er nach dem Dekalog und seiner Identität mit dem Naturgesetz. Am liebsten aber bleibt er bei dem Gedanken, daß der Geist sich um der Liebe willen den Bedingungen des Leibeslebens zu unterziehen und dabei von seiner mystischen Höhe herab in die Ordnungen von Recht, Eigentum, Wirtschaft, Krieg und Gewalt einzugehen habe. Oder er betont den reinen positiven Stiftungscharakter der Berufe und Weltordnungen und verlangt deren Einhaltung als einfachen Gehorsam gegen Gottes Befehl und Einsetzung. Wie für das Dogma, so tritt auch für die Ethik immer mehr die äußere Autorität und Satzung in den Vordergrund, und es mischen sich die vorhandenen Motivierungen sehr prinziplos. Gott hat die Welt nun einmal so geordnet, wie sie ist, und darum ist sie wie Wetter und Jahreszeit hinzunehmen als Schauplatz und Lebensform, innerhalb deren wir unsere Glaubensgewißheit erleben und innerhalb deren wir die Liebe betätigen. Gottes Vorsehung sorgt dafür, daß die im natürlichen geschichtlichen Fluß hervortretenden Sozialgebilde ein System sind nach dem Bilde des Paulus von dem Organismus der Gemeinde, in dem jeder durch die ständische Ordnung seinen Beruf für den Nutzen des Ganzen empfängt. In den Formen des Berufs lebend und nie über sie hinaus zu selbstgemachten Lebensbedingungen strebend, betätigt der Christ die innere Askese der Lösung seiner Seele von der Welt, aber betätigt er auch Gehorsam und Liebe gegen Gott, indem er die Berufsstellungen und die ehrliche Berufsausübung als die Gelegenheit und Form betrachtet, in denen er seine Liebe gegen den Nächsten erweisen kann. So lebt er in einem christlichen Stand des gemeinen Wesens, rein geistlich erbaut auf die Rechtfertigungsgnade und in Kreuz und Leid sich am seligsten fühlend, aber doch zugleich das irdisch-weltliche Wesen als Anlaß zu geistlicher Bewährung benutzend und sich dem einträchtigen Zusammenwirken von geistlicher und weltlicher Gewalt befehlend. Aus der Gegenliebe gegen Gott, die bei Gottes Bedürfnislosigkeit nicht Gott selbst, sondern dem Nächsten alles schenken muß, die daher sich in der Unterziehung unter die weltliche Ordnung zum Nutzen

des Nächsten äußert, ist der Gehorsam gegen die Schöpfungsordnung geworden, die zwar durch die Erbsünde getrübt genug ist, aber doch im Staat und im Gesellschaftsleben ein gottgewolltes System nützlicher menschlicher Funktionen darbietet. Dabei hängt freilich diese geistliche Berufsethik aufs engste zusammen mit der Auffassung des ständisch-agrarischen Staates als der normalen Auswirkung der Lex naturae. Das Naturrecht ist von ihm instinktiv durchaus antidemokratisch und konservativ gedacht, und die rein religiöse und innerliche Gleichheit des Christen fügt sich demütig in diese natürlichen Ordnungen Gottes. Die Sozialgebilde sind eine Schöpfung der Gewalt, aber unter Zulassung und Anordnung durch Gottes Vorsehung, so daß der Christ nach geistlichem und natürlichem Recht sich willig der Macht zu fügen hat, die Gewalt über ihn hat. Das von solcher Gewalt geschaffene Gemeinwesen bringt durch die gottgewollte innere Logik der Lex naturae die ständischen Gliederungen hervor, die nicht minder zu respektieren sind, als die Obrigkeit selbst, und die das Fachwerk sind, in das Gott die Tätigkeit des Christen eingliedert. Daher haßt er auch den erst respektlos nivellierenden und dann künstlich naturwidrige Unterschiede machenden Kapitalismus. Der Patriarchalismus beruht in gleicher Weise auf geistlichen wie auf naturrechtlichen Gründen und hängt mit einem gegebenen, nicht erst vom Individuum zu erörternden System sozialer Funktionen zusammen. In diesem System findet jeder den seinem Stand gemäßen Nahrungsschutz, bei dem er sich in Gottvertrauen und Geduld zu bescheiden hat.

Scholastische Neubauten über der biblisch-mystischen Grundkonzeption.

Dogmatisch ist Luther über seine bisherigen Positionen lediglich in der Abendmahlslehre hinausgegangen. Hier hat ihn der Kampf mit Karlstadt und dann später mit Zwingli, der ihm mit Karlstadt immer identisch blieb, zur schroffen Betonung der wahren Gegenwart von Leib und Blut des verklärten Christus in den Elementen zum Genuß Frommer und Unfrommer veranlaßt. Der Mystiker hing an dem Ineinander des Göttlichen und Menschlichen, und so erhielt er seiner Kirche das katholische Abendmahlsdogma ohne Transsubstantiation und ohne seine Beziehung auf die Göttlichkeit des Priestertums und auf die Wiederholung des Opfers Christi durch den Priester. Es war eine besondere Vergewisserung, wenn das Wort der Sündenvergebung in dem gegenwärtigen Logos Gottes selbst leiblich zu genießen gegeben wurde. Mit der Erneuerung scholastischer Spekulationen, die die hierzu erforderliche Allgegenwart des Leibes Christi bewiesen, vererbte er seiner Kirche auch scholastischen Geist und scholastische Technik, mit der Entladung seines grimmigen Zorns gegen Zwingli die Begeisterung für ein lutherisches Sonderdogma und die stereotypen stilistischen Formeln des Hasses gegen die Sakramentierer. Das chalcedonensische Christusdogma und die mit ihm zusammenhängende Trinitätslehre empfingen wieder eine alles beherrschende Macht, nachdem am Anfang das Dogma auf die paulinisch-johanneische Christusmystik zurückgeschnitten und die Formeln der Trinitätslehre in den Hintergrund gestellt

worden waren. Mit dieser Entwickelung seiner Christologie hing dann auch die zunehmende Strenge in der Formulierung des Erlösungswerkes Christi zusammen, das als Genugtuung und Ablösung der Gerechtigkeitsforderung durch ein unendlich wertvolles Strafleiden des Gottmenschen erscheint. Die Anselmische Satisfaktionslehre löst die bunten Deutungen des Heilstodes ab und gewinnt mit gewissen Modifikationen die Bedeutung des lutherischen Grunddogmas, auf das dann auch die Rechtfertigungslehre als Lehre vom Strafnachlaß erbaut wird.

Das Luthertum beim Tode Luthers.

Luther starb gerade, bevor es zur endlichen Ausführung der Reichsacht gegen ihn und die seine Lehre beschützenden Fürsten und Stadt-Regimente kam. Seine Kirchen wurden von neuem in interimistische Zustände gestürzt, aber sie waren bereits zu stark, um völlig erdrückt zu werden. Er hatte ihnen eine, wenn auch prinziplose und sehr provisorische, aber doch zähe Organisation, vor allem einen festen und unbesieglichen Geist hinterlassen. Er hatte ihnen aber auch eine Theologie hinterlassen, die zwar völlig gelegentlich und unsystematisch war, die aber doch einen starken und einheitlichen Gesamtcharakter trug und die nun bei der endgültigen Ausgestaltung und Befestigung seiner Hinterlassenschaft sehr natürlich zu immer stärkerer Geltung kam. Sie wurde immer mehr das leidenschaftliche Schibboleth einer Partei des allein wahren und echten Christentums. Von hier aus reorganisierte sich das Luthertum aus den Wirren des Interims. Sein Einheitsband und seine Kraft wurde eine immer strenger gefaßte, rein lutherische Theologie.

Luthers theologisches Erbe.

Luther selbst hatte eine eigentliche Theologie nicht besessen, sondern nur die Elemente einer solchen. Der Grund davon lag nicht bloß in dem praktisch bedingten gelegenheitlichen Charakter seiner Schriftstellerei — sie ging trotzdem immer aus ernster Denkarbeit hervor —; auch nicht in der Abneigung des religiösen Genius gegen jeden begrifflichen Doktrinarismus — Luther hat begrifflich gedacht und hat gelegentlich den Doktrinarismus durchaus nicht verabscheut. Er lag in dem Ausgangspunkt seines Denkens, das bei der Analyse des subjektiven religiösen Bewußtseins psychologisierend einsetzte, hier dann den ganzen kirchlichen Supranaturalismus, abgesehen von der Sakramentsmagie und der Priestertheokratie, als einen innerlich geistlichen wiederherstellte und so beständig zwischen psychologisch-subjektivierenden Analysen und supranaturalistisch-objektivierenden Offenbarungssätzen hin und her ging. Dazu kam der funkelnde Ideenreichtum, die leidenschaftliche Eile und die praktische Bedingtheit einer ungeheueren literarischen Produktion. So entstand ein sehr buntes Gemenge von teilweise sehr widerspruchsvollen Aussagen, das aber doch ein einheitliches Gepräge trug. Die Welt zerfällt seit dem unseligen Sündenfall in zwei große Teile, in die Welt außer Christo und in die Welt in Christo. Die erste ist die Welt des Teufels und der Erbsünde, der Verderbnis und der Höllenstrafen, der Versehungsqualen und Gotteszweifel, des Gesetzeszwanges und der Lohngerechtigkeit, des

Zorns und der Verdammnis, der Äußerlichkeit und des Werkwahnes, des kreatürlichen Hochmutes und der glaubenslosen Verzweiflung. In ihr ist der Mensch ein Werkzeug des Teufels, und selbst die hier noch übrige, im natürlichen Sittengesetz sich äußernde Vernunft muß sich diesen Verhältnissen durch Recht und Zwang anpassen und vermag kaum die Einschränkung der gröbsten und äußerlichsten Sünden. Die zweite ist die Welt des Gottessohnes und der Gnade, des Heils und der Seligkeit, des Gottvertrauens und der Freudigkeit, der Selbstverneinung und Neuschöpfung, der Bußschmerzen und des Sündentrostes, der Gotteskraft und des Geistbesitzes, des absoluten Bekehrungswunders und der Vereinigung mit Christo, wo der Mensch alle Verdienste und Gnadengüter Christi empfängt und Christus alle Strafe und Sünde des Menschen auf sich nimmt. Darin wurzelt schließlich auch innerlich die Behauptung des kirchlichen Trinitätsdogmas: nur das Wunder der Menschwerdung Gottes selbst kann die verkehrte Welt wieder umkehren, insbesondere die alles beherrschende Betonung des Genugtuungs- und Strafleidens Christi, der die Gesetzes- und Zornwelt aufhebt und den Teufel besiegt; ein Tod fraß hier den anderen und hat dadurch die Menschheit befreit zum Leben in der Freiheit vom Gesetz. Dieses kosmische Grundwunder wird aber zur Erlösung des einzelnen nur durch das ganz innerliche und persönliche Bekehrungswunder. Dieses durch das ganze Leben dauernde Bekehrungswunder selbst vollzieht sich trotz aller unmittelbaren Gottgewirktheit überall nur durch die Vermittlung des Wortes und der Sakramente. In beiden wird die wahre Gotteserkenntnis zusammen mit der Botschaft von dieser großen Heilstat Gottes dem Glauben dargeboten. Daher ist die Verkündigung des Wortes, die Reinheit der Schriftlehre und der Trost der leiblichen Gegenwart Christi im Sakrament der eigentliche Kern der Kirche. Dabei tritt ihm aber der paulinisch-johanneische Christus so stark als Kern der Schrift hervor, daß die in menschliche Hülle sich kleidende Gottheit, ihre Gegenliebe und Vertrauen weckende menschliche Liebe, ihre ganze Verkleidung in psychologisch wirksame, geschichtliche Personwirklichkeit ein Zentrum seiner Theologie wird neben dem Mysterium des Genugtuungstodes. Die metaphysischen Hintergründe der Menschwerdung leugnet er selbstverständlich nicht, aber er spekuliert nicht gern darüber. Das hat Christus für sich selbst. Der Mensch halte sich an den Menschgewordenen, dessen Selbstentäußerung der eigentliche Beweis der Liebe Christi und damit Gottes ist. Von dieser Liebesoffenbarung lasse er sich bekehren und beseligen und halte sich so an die Wohltaten Christi, nicht an die Geheimnisse der Christuslehre, die freilich jenen Wohltaten erst ihren Sinn geben, die aber kein Verstand ergründet. Die Zahl der so Bekehrten wird nicht groß sein; freilich ringt hier die allgemeine Menschenliebe, die die Bekehrung als eine für alle wenigstens mögliche und von Gott gewollte ansieht und sie auch allen zuwenden will, mit den Enttäuschungen der Erfahrung und den Konsequenzen der nie aufgegebenen Prädestinationslehre. Nur schwer ergibt sich Luther in die

Kleinheit der Christenschar. Calvins Härte, der diese Kleinheit aus dem Wesen Gottes folgerte, ist ihm fremd; ihm ist Gott der Gott der gnädigen Liebe und nicht der Gott der Offenbarung seiner Herrlichkeit und Allmacht. Die Christengemeinschaft oder die wahre Kirche erstreckt sich durch alle Welt und ist überall da, wo Wort und Sakrament rein zur Wirkung kommt. Die Kirche ist eine objektive Heilsanstalt, aber nur sichtbar in Wort und Sakrament. Sein mystischer Individualismus ist überall nur an der Rettung der Einzelnen durch die Kirche oder das Wort interessiert, und sein Pessimismus erlaubt ihm nicht, irgendwo eine ganz reine und große alles geistig beherrschende Kirche zu erwarten. Auch im eigenen Lande muß es genügen, die Obrigkeit zur Pflege des reinen Wortes zu veranlassen und alles übrige Gott anheim zu stellen. Die Bekehrten selber sollen, in der Welt wie Küchlein unter Christi Fittichen sitzend, der Welt gebrauchen als des von Gott verordneten Ortes und Berufes, aber nirgends ihr Herz an sie hängen. Sie sollen den alten Adam ersäufen in täglicher Reue und Buße, in rechter biederer Pflichterfüllung ihren Platz ausfüllen und die Welt heiligen, soweit sie es leiden will, im übrigen aber Gott für das Weltregiment sorgen lassen und als echte Christen stets zur Bewährung ihres Glaubens im Martyrium bereit sein. Denn der Zwiespalt zwischen der Teufelswelt und der Gotteswelt hört auch nach der Bekehrung im irdischen Leben nicht auf. Sie dürfen sich dabei stets dessen getrösten, daß durch die Gnade ihnen die Hölle verschlossen und die selige Heimat im Himmel offen ist. Um das Fegefeuer aber, das ihnen bisher so viel Sorge machte, brauchen sie sich nicht zu kümmern, das ist ein Wahn. Gott macht immer ganze Arbeit; entweder verdammt er völlig oder beseligt er völlig; er rechnet nicht und macht keine Kompromisse.

Es ist kein Wunder, daß bei weniger groß angelegten und weniger phantasievollen Menschen unter der Nötigung zur Bildung fester kirchlicher Lehren daraus die Theologie der lutherischen Dogmatik wurde. Sie redigierte allmählich die lutherischen Aussagen zu einem System und gab diesem System in steigendem Maße statt der biblischen Christusmystik die aus der lutherischen Abendmahlslehre erwachsene scholastische Christologie samt der Satisfaktionslehre zum Mittelpunkt.

Neben dieser Festigung der spezifisch lutherischen Theologie aber befestigte sich das Luthertum auch weltlich und politisch durch die Konföderation der lutherischen Fürsten, die nicht ohne starke Mitwirkung völlig weltlicher Gesichtspunkte die Religionsfrage in die Vollmacht der Fürsten und Reichsstände stellte. Der Augsburger Religionsfriede 1555, der die endgültige Entscheidung freilich nur hinausschob, erkannte jedenfalls das Luthertum neben der alten Kirche an und stellte es unter das jus reformandi der Fürsten und Reichsstände, das seiner weiteren Entwickelung den entscheidenden Charakter gegeben hat.

Der Augsburger Religionsfriede als vorläufiger Abschluß.

III. Zwingli (1484—1531). Die zweite religiöse Bewegung, die es zur Bildung einer religiösen Gemeinschaft von beträchtlichem, wenn auch hinter dem Luthertum sehr zurückbleibendem Umfang brachte, ist die Reformation Zwinglis. Sie ist die aus den Verhältnissen der Schweiz herausgewachsene Reformation, eine Verdichtung allgemeiner Schweizer Gravamina und humanistischer Kritik zur Reform, von dem Ausbruch der Lutherischen Bewegung in Gang gebracht und durch die gleichen internationalen politischen Verhältnisse begünstigt wie die Reformation im Reich. Trotzdem ist ihre Besonderheit keineswegs bloß begründet in der Sonderart der Schweiz, in ihrem Republikanismus, ihrem Kampf gegen die zerrüttenden Soldbündnisse, ihrer Freiheit von Rücksicht auf Reich und Reichsacht, ihrer traditionellen Beteiligung der demokratischen Vertretungen an der Kirchenhoheit. Vielmehr erhält sie ihr charakteristisches Gepräge durch die religiöse und ethische Individualität Zwinglis, die neben derjenigen Luthers durchaus selbständig und durch eigene Vorzüge ausgezeichnet ist. Die in neue Bewegung geratene christliche Idee äußert sich in dem fruchtbaren Zeitalter in einem großen Reichtum sehr verschiedener Gestaltungen. Neben der moralischen Laientheologie des Erasmus und der unmittelbar gefühlsmäßigen paulinischen Gnadentheologie Luthers steht die exegetisch-historisch begründete, intellektuell-systematisch durchgedachte und in einer praktischen politisch-sozialen Schöpfung betätigte Schrifttheologie Zwinglis.

Sonderart der Schweizer Reformation.

Zwingli ist wie Luther ein Bauernsohn und hat von seiner Herkunft die natürliche Frische und Aufrichtigkeit; aber die bäuerlichen Elemente sind doch fast ausgetilgt durch eine planmäßige, mit früher Jugend einsetzende humanistische Erziehung. Als Kind leidlich wohlhabender Eltern und geleitet von wohlwollenden und gebildeten Verwandten hat er in Basel, Bern, Wien und dann wieder Basel studiert, überall ein fröhlicher Zögling der neuen humanistischen Gedankenwelt. Den Trübsinn des Lebens lernte er nicht kennen wie Luther, und von melancholischen Anwandlungen war er stets frei. Dagegen hat er den Sinn für umsichtiges und planmäßiges Studium, für sorgfältige Begründung, radikale Durchdenkung der Prinzipien, sichere Bedächtigkeit des Vorgehens und freudige Tatkraft des Entschlusses. Er hat stets besser lateinisch als deutsch geschrieben, und sein Stil ist, ohne Luthers Originalität und Vollkraft, wohl humanistisch geschmückt und gelegentlich von größter Energie, aber im ganzen farblos und zu philologischer Pedanterie geneigt, weniger grob als Luther, aber reicher an Satire und stechendem Witz, rhetorisch wirksam, aber ohne Humor und Phantasie. So ist denn auch die eigentliche religiöse Grundanlage seiner Natur bei allem gewissenhaften Ernst und trotz der stets sich steigernden Wärme nicht entfernt von der vulkanischen Gewalt Lutherischen Empfindens. Luthers Anfänge schöpften aus der deutschen Mystik, und er behielt aus ihr dauernd den formellen Gegensatz aller christlichen oder spiritualen Moral gegen die weltliche oder legale bei, auch wenn er die

Zwinglis Charakter.

weltflüchtige Askese beseitigte. Zwinglis Anfänge schöpften aus dem Humanismus und dem Schweizer Patriotismus, und er hatte dadurch von Hause aus die Richtung auf die Identität gesunder weltlicher Ordnung mit dem geistlichen Leben, auf die Konvergenz von Natur und Geist. Zwingli hat nie an das Kloster gedacht, hat die Theologie zunächst nur nebenbei studiert, das geistliche Amt nur übernommen, weil die verwandtschaftlich beeinflußte Gemeinde von Glarus gegen alles Erwarten den blutjungen Magister berief und mit dieser Stelle die Leitung einer humanistischen Schule verbunden war. Von Anfang an religiös bewegt, hat er doch in die Religion sich immer mehr pflichtmäßig hineinstudiert und erst später, von der Gewissenspflicht erfaßt, sein ganzes Leben in ihren Dienst gestellt, dann freilich ohne Rest und ohne Furcht. Immer aber ging bei ihm das religiöse Gefühl durch das Medium pflichtmäßiger Anerkennung der Schriftwahrheit und verstandesmäßiger Aufhellung seines verpflichtenden Gehaltes hindurch. Diese Anlage und dieser Entwickelungsgang hatte zur Folge, daß bei ihm sich alles in Ruhe, Harmonie und Klarheit durchbildete, daß er bei seinem Hervortreten schon eine sorgsam erwogene, klare und kritisch befestigte Gedankenwelt in sich trug, und daß er dann eine konsequente Tatkraft ohnegleichen daran setzte, das mißbräuchliche Alte durch ein konsequentes und einheitliches Neues zu ersetzen. Die Katastrophen, das Gedrängtwerden durch die Verhältnisse, die stets von Fall zu Fall nur das Notwendigste reformierende Art Luthers, auch all die starken Stimmungsschwankungen und Unfertigkeiten Luthers fehlen in seinem Wirken. Dabei aber ist sein Radikalismus doch nur ein Radikalismus des Pflichtbewußtseins und der Verstandesklarheit. Sein Temperament selbst ist konservativ im höchsten Grade. Theologisch hält er wie selbstverständlich an dem nicänisch-chalcedonensischen Dogma, an dem mittelalterlichen Weltbild, an der Inspiriertheit der Schrift fest; auch der kirchliche Supranaturalismus, dem die Bibel und die von ihr bezeugte Geschichte ein absolutes Wunder ist, steht ihm völlig unerschüttert. Politisch und ethisch drängt er — und zwar schon vor den Konflikten mit den Täufern — auf Anerkennung des Staates und der staatlichen Ordnung, des geltenden Rechtes und Besitzes, und sein Hauptziel ist von Anfang an eine moralisch-religiöse Wiedergeburt der Eidgenossenschaft und Zürichs zu den echten vaterländisch-christlichen Tugenden eines geordneten Gemeinwesens. Er ist weder ein Rationalist — das Endgeheimnis seiner Theologie ist die absolut irrationale doppelte Prädestination und die Freiheit Gottes von jedem Gesetz — noch ein Radikaler — das Ziel seines Lebens ist die christliche Ordnung eines in bestimmter Rechtsgestalt einmal gegebenen Gemeinwesens. Es liegt nur auf allem ein Hauch pflichtmäßiger Strenge und verstandesmäßiger Klarheit.

Religiöse Grundposition Zwinglis.

Und in beidem regt sich die starke Selbständigkeit einer großen Persönlichkeit. Seine religiöse Grundposition ist nicht das Ergebnis eines schweren explosiven Kampfes, sondern beharrlicher Arbeit und Selbsterziehung. Von seinem Lehrer Wyttenbach auf die alleinige Heilsbedeutung

Christi hingewiesen, hat er den Ausschluß priesterlich-sakraler Vermittlung stets als selbstverständlich betrachtet, und kein Kampf trotzigen Temperamentes hat ihn gegen das Gesetz empört. Von Erasmus ließ er sich in die alleinige Geltung der Schrift einführen, ohne daß er eine gewaltsame Befreiung von den kirchlichen Autoritäten nötig gehabt hätte. Von Luther ließ er sich das Verständnis für den Gegensatz von Gesetz und Gnade und damit für den Paulinismus öffnen, ohne daß ihm Tröstung des Sündenschmerzes und Freiheit von Gesetzeszwang das ganze Geheimnis der Religion geworden wäre. Vielmehr selbständig in die Schrift sich hineinlebend empfand er immer mehr die alle kreatürliche Mitwirkung ausschließende Alleinwirksamkeit Gottes, die den Glauben an die Schrift selbst erst hervorbringt und durch ihn die Gewißheit der Gnade und die Gemeinschaft mit Gott verleiht, als den Kern des Christentums. Nur die alle kreatürlich-menschliche Vermittlung ausschließende Gotteswirkung gibt völlige Heilsgewißheit. So wird die Prädestination der Mittelpunkt seiner Lehre. Damit tritt die Bekehrung, deren Analyse Luther beherrschte, zurück, und die Moral wird nicht zum Anhang, sondern zum Ziel der Heilsgewißheit. Die Prädestination läßt für Zwingli alles als einheitlichen Vorgang erscheinen, während für Luther das rein Göttliche oder die Rechtfertigung gegen das mit menschlicher Aktivität Gemischte eifersüchtig isoliert werden muß. Buße, Rechtfertigung und Heiligung sind ein und derselbe einheitliche Vorgang, dessen rein göttliche Bewirktheit eben gerade die Heilsgewißheit gewährt. Das schwere Problem des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium, in das Luther sich verbohrt hatte und aus dem heraus er nur mühsam und inkonsequent den Weg zu seiner positiven Berufsethik fand, besteht für Zwingli in dieser Weise nicht. In der von der Gnade bewirkten Sündenerkenntnis wird der Glaube geboren als Hingabe an den lebendig tätigen Gott und an sein geistlich-evangelisch und gesinnungsmäßig, nicht zwangsmäßig verstandenes Gesetz. Paulus zeigt sich ihm vor allem von der Seite der Prädestinationslehre; und die Prädestination zum Glauben war ihm daher zugleich die Prädestination zur Erfüllung des geistigen Gesetzes, zur Auswirkung der im Glauben gesetzten Gotteinigkeit. Und von da aus hat schließlich sein Glaube ihn zu dem letzten Schritt geführt, zur Erkenntnis auch der Sünde als von Gott gewirkt und gewollt, um in ihrer Bestrafung die furchtbare Gerechtigkeit Gottes zu illustrieren. Ebendeshalb steht er auch dem Augustinismus viel ferner als Luther. Augustins Determinismus strenger behauptend als Luther, mäßigt er doch seinen Dualismus; Luthers grotesker Teufelsglaube ist Zwingli fremd. Er ist allerdings strenger Supranaturalist, aber sein Supranaturalismus ist nicht exklusiv; er erkennt die Erleuchtung und Prädestination der großen, vom Humanismus so geliebten Heiden an und kann ihre Gedanken verweben mit den christlichen. Er verdammt alles außer Christo zur Erbsünde, aber um deswillen nicht alle zur Hölle. Denn die Erbsünde ist nicht wirkliche Schuld, wirkliches Mitsündigen mit Adam, sondern eine

Unglücksfolge der Sünde Adams, die nun jeden ohne eigene Schuld in das allgemeine Schicksal zieht, die aber ebendeshalb durch die Gnade der Erwählung, Erleuchtung und Glaubenspflanzung bei Christen und Nichtchristen aufgehoben werden kann. Die Gnade ist ihm der Mittelpunkt wie für Luther, aber sie ist ihm etwas anderes. Die Gnade und das Bekehrungswunder erscheinen ihm nicht so sehr als eine absolute Aufhebung einer ebenso absoluten Weltverkehrung, sondern als Ausfluß der ordnungsmäßig überhaupt das geistliche Leben nur durch ein Wunder setzenden Macht Gottes. Die Gnade ist die Auswirkung der göttlichen Allkraft, geoffenbart in der Heilsoffenbarung beider Testamente und insbesondere in der historisch-exegetisch festzustellenden Lehre des Gottmenschen, daher im gewöhnlichen Heilsweg gebunden an die Vermittlung durch die Schrift und immer deutlich umgesetzt in die klare Erkenntnis von der den Glauben an die Schrift wirkenden und dadurch das neue Leben pflanzenden Gottesmacht. Gott ist absolute Tätigkeit, und der tätige Gott ist tätig auch im Menschen; und an seiner eigenen Tätigkeit erkennt der Mensch die Erwählung. Damit sind für Zwingli Spekulationen über den Gottesbegriff, über die Allursächlichkeit Gottes und die Bewirkung aller Gotteserkenntnis nur durch Gott selbst, über Vorsehung und Weltplan, eröffnet, in die seine jugendliche Begeisterung für den christianisierten Stoizismus und Platonismus der Renaissance einmünden konnte. Persönlichkeit Gottes, Schöpfung, Trinität, Menschwerdung verstehen sich für seinen Offenbarungsglauben von selbst, aber er stellt diesen Glauben doch ein in die allgemeine Lehre des Panentheismus, in der christliche und vorchristliche Theologen, Paulus und Moses, aber auch Seneca, Cicero und Platon übereinstimmen: alles geschieht durch Gott, und Gott ist die einzige wirkliche Realität; zu dieser Erkenntnis führt Gott selbst den Menschen durch die Zertrümmerung der Selbstgerechtigkeit in der Sünde und durch die Erweckung des Erlösungsglaubens an Christus hindurch. Über Zwingli liegt ein Hauch des Panentheismus der Renaissance, der freilich immer wieder vergeht vor den Lehren der Beharrung der Bösen, der ewigen Verdammnis, der doppelten Prädestination und der Genugtuung Christi. Bei diesen Lehren schlägt Zwinglis Lehre von der Güte der allwirkenden göttlichen Substanz um in den harten dualistischen Voluntarismus, der dann die Seele von Calvins theologischem Denken wurde. Aber ein derartiger Widerspruch fiel dem an biblisch-christliche Voraussetzungen gewöhnten Denken jener Zeit nicht auf, und auch der allgemeine Determinismus sollte ja nur die Kraft und Selbstgewißheit des von der Sünde und dem Bösen sich abhebenden Guten veranschaulichen, nicht einen universalen Pantheismus begründen. Biblische, kirchlich-dogmatische theistische, pantheistische und historisch-kritische Elemente liegen in dieser religiösen Metaphysik noch ungeschieden ineinander. Man braucht nur an die Widersprüche in dem Denken eines Erasmus und an die gärende Gedankenmischung bei einem Giordano Bruno zu denken, um eine solche Ungeschiedenheit zu begreifen.

Aber Zwingli ist Metaphysiker lediglich zu praktisch-reformatorischem Zweck. Seine völlig prädestinatianische Religiosität bedeutet für ihn eine durch und durch ethische Richtung des Handelns. Diese Ethik aber wird ihm dabei ganz von selbst positiv und weltgestaltend; da auch die Verhältnisse der sündigen Welt von Gott geordnet sind, darf und soll der Christ sich ihrer zur Aufrichtung des christlichen Gemeinwesens bedienen. Der im Sündenleib und der sündigen Welt stehende Mensch soll daher in den durch die Welt gewährten Formen des Rechts, der Ordnung, des Staates das geistliche Leben ausüben, in die von der Lex naturae ausgehenden Lebensformen den christlichen Geist der Liebe und der freien Selbstdisziplin hineintragen, den Staat und das bürgerliche Leben vergeistigen durch die christliche Geistesgesinnung und umgekehrt das geistliche Wesen der religiösen Gemeinschaft befestigen durch bürgerliche Rechtsordnung, obrigkeitliche Sittenmandate und staatliche Kirchenfürsorge. Dafür, daß beides harmoniert ohne Übergriffe des einen in das andere, sorgt die göttliche Weltordnung, in der Sünde, Lex naturae und geistliche Erneuerung alle zusammen begründet sind. In der erbsündigen Welt darf Rechtszwang und Gewalt, Krieg und Politik in den Dienst des Evangeliums gestellt werden, darf die Kirche und das christliche Leben eingehen in die Nöte und Händel des sündigen leiblichen Daseins. Eine Gottes Gesetz entsprechende christliche Gesellschaft ist das Ziel, und für diese ist Krieg und Politik geboten, wenn es der Schutz des Evangeliums verlangt, ist geistlich-biblische Einwirkung auf die Obrigkeit und schließlich Gehorsamsverweigerung gegen die Obrigkeit gefordert, wenn die Obrigkeit den Weg des göttlichen Gesetzes verläßt. Den Optimismus, daß beide sich immer finden werden und müssen in reiner freier Übereinstimmung, hat Zwingli nie verloren; er hat freilich beide auch von Hause aus nie so schroff getrennt wie Luther, dem ebendeshalb auch die Wiedervereinigung größere Mühe machte und der in Wahrheit über ein Leiden und Dulden der irdischen Ordnungen nie hinausgekommen ist. Luther sah eben auch alles vom Standpunkt der Weltzerstörung durch Adams Sünde und von der Voraussetzung einer völligen Scheidung des Geistlichen und Irdischen aus, die er psychologisch stets in dem Seelenkampf der Buße vorfand. Statt dessen sah Zwingli auch die Sünde in Gottes Weltplan begründet und sah er die Einheit aller Dinge in dem göttlichen Weltplan. Zwinglis Religion sah die Dinge von Gott aus an, die Luthers vom Menschen aus. Luther bleibt absichtlich im Dualismus der sündigen und geistlichen Welt stecken. Zwingli will kraft der Einheit des göttlichen Vorsehungs- und Weltplanes zur Lebenseinheit des verchristlichten Weltlebens. Ob Luther hier nicht die dem christlichen Ethos einwohnenden inneren Spannungen tiefer empfunden hat, ist eine Frage für sich. Der christliche Humanist und freie Schweizer Bürger hat von Hause aus die ethische Einheit des Lebens für selbstverständlicher gehalten als der grübelnde Schüler der occamistischen Scholastik und der Mystik, als der

Zwinglis Ethik.

lediglich um die innere Welt des Seelenheils kämpfende Mönch. Und jedenfalls ist auch der Ausgangspunkt bei dem Weltzweck Gottes einer einheitlichen und positiven Gestaltung der Ethik förderlicher als der Ausgangspunkt bei dem inneren Zwiespalt des Menschen zwischen selbstgerechtem Eigenwirken und sündenvergebendem Gnadentrost.

Zwinglis Sakramentsidee.

Anderseits zog nun aber Zwingli noch eine zweite wichtige Folgerung aus seinem Gnadenbegriff, die völlige und restlose Zerstörung der katholischen Sakramentsidee, zu der Luther trotz prinzipieller Überwindung sich tatsächlich nicht verstehen konnte. Wirkt die Gnade rein geistig und persönlich, so sind die Sakramente im Sinne des Katholizismus Materialisierungen der Religion. Sie sind für Zwingli der Urkeim des katholischen Kirchentums, aus dem alle Bindung der Religion an sinnliche Mittel und dadurch an Priester und Päpste und an die äußerliche Gewaltherrschaft der Kirche immer wieder hervorgehen muß. Hier argumentiert Zwingli mit aller Energie historisch-kritisch und rationalistisch. Die Sakramente sind ihm auch in ihrem auf Christus zurückzuführenden Bestandteil symbolische Zeremonien, die als Taufe das Kind der christlichen Gemeinde verpflichten und als Herrenmahl die christliche Gemeinschaft vor Gott bezeugen, die aber an Heilskräften nichts anderes enthalten als die biblische Verkündigung von der freien Gottesgnade überhaupt. Wie den Sakramenten erging es den Bildern und dem ganzen Kultus, sofern er als Vermittlung geistiger Kräfte anders als durch das bloße Schriftwort wirken wollte. Hier hat Zwingli den Katholizismus viel tiefer getroffen und radikaler aufgelöst als Luther und auch neben der Autorität Luthers, selbst um den Preis der Entzweiung und Schwächung der Reformpartei, sich behauptet. Er durfte hier nichts preisgeben; denn das Pathos seiner Sakramentslehre war nicht der Rationalismus, sondern die religiöse Idee von dem geistigen und persönlichen Charakter der Gnade. Beruhte diese allein auf der Heilsgewißheit der Prädestination, dann gab es nur innere Vergewisserung und keine sakramentalen Vermittelungen. Dieser Idee hat er sogar seine christliche Politik, die zum Schutz des Evangeliums alle Reformer einigen sollte, geopfert in dem entscheidenden Moment, wo er dem grollenden Gewaltigen von Wittenberg Aug in Auge gegenüberstand und an ihrer Einigung alles Gelingen seiner Pläne hing.

Gang der Reform in Zürich.

Von dieser starken Individualität ist denn auch der Gang der religiösen Reform in der Schweiz charakteristisch bedingt. Zehn Jahre lang wirkte Zwingli in Glarus. Es war die Zeit seiner Studien und Vorbereitung, wo er sich als humanistischer Lehrer und Gelehrter seinen Ruhm erwarb, seinen Freundeskreis sammelte und seine religiösen Ideen an der Hand des Erasmus durchbildete, schon hier durch die Aufnahme des platonisierenden Panentheismus von dem stoisierenden Moralismus des Erasmus sich scheidend, aber dessen Programm der schonenden Umbildung von innen heraus ohne Kampf gegen das Sakralwesen noch teilend. Seine jetzt schon vorhandene Kampfesstimmung beschränkt sich auf den moralisch-patriotischen Kampf gegen das Reis-

laufen, die Soldbündnisse und das alles Staatsleben parteiisch vergiftende Pensionswesen. Dieser Kampf vertrieb ihn von Glarus nach Einsiedeln, aber auch in diesem Zentrum des katholischen Kultus hielt er noch an dem erasmischen Programm der bloßen Beeinflussung durch Predigt und Erziehung fest. Seine gelehrten und patriotischen Verdienste verschafften ihm dann eine Berufung an das Großmünster in Zürich. Hier predigte er die Evangelien und dann die paulinischen Briefe durch und entwickelte er seine Pfarrtätigkeit zu tiefgreifendem Einfluß, aber noch immer schonte er das Sakralwesen. Da ergriff ihn seit der Leipziger Disputation der Sturm der Lutherischen Bewegung und machte ihm die Pflicht des Bruches mit der Papstkirche oder vielmehr der offenen Reformforderung auch für das Sakralwesen klar. Von nun an trat er Schritt für Schritt, langsam, aber sicher mit seinem wohldurchdachten kritischen Programm hervor und erhob sich lediglich durch den gewaltigen Eindruck seiner pfarramtlichen Tätigkeit zum geistigen Leiter Zürichs. Zunächst freilich noch immer langsam genug. Das erste war ein politischer Sieg über die Parteigänger des Pensionswesens. Kraft der dadurch errungenen Stellung rückte er mit seinem religiösen Reformprogramm heraus. Sorgfältig die Bürgerschaft durch Predigt und Belehrung vorbereitend, sich einen starken Anhang schaffend und vor jeder gewalttätigen und voreiligen Reform warnend, gewann er den Rat für das Prinzip rein biblischer Religion. Da setzte er dann ein mit der Methode der Religionsgespräche. Ordnungsgemäß sollten in ihnen die bischöflichen Gegner überwunden werden und dann dem Ergebnis gemäß vom Rat verfügt werden. Das erste Religionsgespräch hatte die Abstellung der Fastenpflicht und des Zölibates zum Ergebnis, ein zweites die Abstellung der Messe, der Klöster und der Bilder, und eine Kirchenvisitation auf Grund einer Zwinglischen Normschrift, der „christlichen Einleitung". Alle Geistlichen wurden demgemäß in biblischen Unterricht genommen und dieser Unterricht auch auf die Laien ausgedehnt. Armenordnung, Ehegesetzgebung, Sittenmandate, Erleichterungen der Bauernlasten, Schul- und Universitätseinrichtungen folgten. Das Kirchengut wurde für die neuorganisierte Pfarrerkirche und die Schulen verwendet. Alles geschah vom Rat unter Einwirkung Zwinglis, und Zürich wurde eine ernste, moralisch gründlich durchregierte Stadt. Die Kirche wurde Zwinglis klarem Kirchenbegriff ganz von selbst zur Gemeindekirche, in der jeder Sprengel von einem schriftkundigen Geistlichen als dem ordnungsmäßigen Verwalter des Wortes pastoriert wurde. Das Verhältnis zur weltlichen Gewalt ordnete sich nach Zwinglis Grundsätzen ebenfalls leicht, indem dieselbe Gemeinde ja die politische und die kirchliche Gemeinde war: die durch die politische Ordnung gegebene Gemeindevertretung hatte infolgedessen die Pflicht zu christlichem Regiment wie zur Unterhaltung und zum Schutz der Kirche. Was Luther als einen Notbau schließlich einrichtete, hat Zwingli von Hause aus als im Prinzip der Sache gelegen betrachtet und daher mit voller und freudiger Konsequenz durchgeführt. Zwar ist Zwingli wie Luther über-

zeugt, daß die geistliche Sphäre eine Sphäre reiner Freiheit und Gesinnung ist, daß die Kirche nur wirken soll durch Wort und Predigt und daß die weltliche Zwangssphäre weit unter der der evangelischen Freiheit liegt. Aber er zweifelt nicht an der inneren Zusammengehörigkeit des Weltlichen und Geistlichen, des Leiblichen und Religiösen, und ist gewiß, daß das Wort die Gemeinden erobern muß. Dann aber ist ihm auch selbstverständlich, daß die kirchliche Gemeinde als zugleich politische ihre Ordnung und ihr Regiment in den Dienst der Bibel aus freien Stücken stellt und daß in allen Fällen der Unklarheit die Bibel die Richtschnur des Zusammenwirkens angeben werde. Luthers tiefe Scheidung zwischen der Rechts- und Zwangssphäre und der religiösen Freiheitssphäre ist moderner empfunden als Zwinglis zuversichtliche Zusammenfassung beider, anderseits aber wieder ist Zwinglis Eingehen auf die irdischen Verhältnisse und ihre Hinnahme als normaler, die religiöse Idee zum Kompromiß nötigender Lebensbedingungen moderner gedacht als Luthers leidende Fügung in die Folgen der Sünde Adams. Freilich hat auch Zwingli bei der von selbst funktionierenden Einheit des Geistlichen und Weltlichen nicht stehen bleiben können. Seine radikalen, dem Anabaptismus verfallenden Anhänger und später grimmigen Gegner hat er entschlossen mit aller Zwangsgewalt des Staates bekämpft und vernichtet, nachdem Predigt und Religionsgespräch versagt hatten. Es ist eben die allgemeine Herrschaft einer religiösen Normidee tatsächlich ohne Zwangsgewalt nicht durchzusetzen, und, was Luther völlig prinzipwidrig tun mußte, das hat Zwingli aus seiner Idee des christlichen Staates konsequent abzuleiten vermocht.

Eidgenössische und internationale Religionspolitik Zwinglis.

Dann aber galt es die Züricher Reform über die Eidgenossenschaft weiter auszubreiten. Auch hier sollte zunächst das Wort alles allein wirken, Religionsgespräche sollten die altgläubige Partei zum Anschluß oder die Regierungen gegen sie zur Aktion veranlassen. Zwinglis Freunde und Schüler wirkten in diesem Sinne an verschiedenen Orten. Als aber trotz der Gewinnung Berns diese Methode an der beim alten Glauben verharrenden und von auswärts steif gemachten Majorität der Tagsatzung versagte, da griff Zwingli hier noch entschiedener als in der inneren Politik neben der des Wortes zu der Waffe des Schwertes. Eine militärisch-politische Zwangsausbreitung der Reform über die ganze Eidgenossenschaft machte ihm keine Bedenken, im Gegenteil sie entsprach seiner Idee von der Pflicht, die erkannte Wahrheit zu verteidigen; war sie ja doch in der Eidgenossenschaft nur durch Ausbreitung bei sämtlichen Kantonen zu behaupten und war sie verloren, wenn Zürich allein blieb. Luthers Lehre vom bloß passiven Widerstand, von der er zuletzt doch, wenigstens bezüglich der Reichsfürsten gegenüber dem Kaiser, abgehen mußte, hat für Zwinglis religiöses Gefühl nie existiert. Dieses forderte den fröhlichen Einsatz aller Kräfte und Mittel, auch der weltlichen des Schwertes und der Diplomatie, für eine Sache, die in der Welt nach Gottes Ordnung ohne weltliche Mittel nun einmal nicht behauptet werden

konnte. Bei alledem ist seine Stellung in der Sache rein defensiv gedacht und empfunden, und wenn sich damit Wünsche des Züricher Patrioten verbanden, die die Stellung Zürichs vergrößern sollten, so mochte er auch das mit solchen defensiven Gründen rechtfertigen. Auch winkte für den eidgenössischen Patrioten bei solcher Defensive das Ziel einer politisch enger vereinigten, moralisch gereinigten und religiös verbundenen Eidgenossenschaft. Die Behauptung des Evangeliums in Zürich und Bern und die weitere Ausbreitung mittels gewaltsamer Verpflichtung der Eidgenossenschaft zur Reform konnte nur zum Segen der ganzen Eidgenossenschaft ausschlagen. Aber der Plan scheiterte, und es traten die naturgemäßen Konsequenzen jeder religiösen Politik ein: die patriotischen und rein politischen Interessen mußten hinter dem religiösen Ziel zurücktreten. Zwingli wandte sich von der Eidgenossenschaft ab und mußte mit schwerem Herzen im Gegensatze gegen sie eine internationale Koalition zum Schutz der Züricher Reform und zum Schaden der Eidgenossenschaft zu schaffen versuchen. Er wollte bewußt und planmäßig in der Konsequenz seines Prinzips tun, was die Schmalkaldener aus religiösen Skrupeln und politischer Erbärmlichkeit später versäumten und dann durch den Verrat Moritzens sich schenken lassen mußten. Im Verfolg dieser Politik kam es zu dem Bündnis mit dem hessischen Landgrafen, der eine ähnlich große Politik erwog, und damit zu der Begegnung der beiden Reformatoren, die dann freilich alle Hoffnungen zu Boden schlug. Zwinglis von vornherein nicht aussichtsreichen großen Pläne scheiterten, seine religiöse Politik unterlag in Zürich selbst seinen wieder erstarkenden Gegnern, und er fiel als Feldprediger in dem kleinen Kriege Zürichs gegen die Urkantone, der das ungewollte Ergebnis all der großen weltbewegenden Pläne wurde. Zürich und das Evangelium verloren wichtige Gebiete; aber wenn die Wirkung weit weniger zerschmetternd war als die Schlacht bei Mühlberg, so ist das doch Zwinglis vorbauender christlicher Politik zu danken.

Damit verlor freilich die Züricher Reform die Verbindung mit den oberdeutschen Städten, die in die Einflußsphäre des Schmalkaldischen Bundes übergingen und von Butzers Vermittlungstätigkeit mit den Lutherischen wieder geeinigt wurden; auch in der Schweiz kam die Reform zum Stillstand, bis ihr mit Calvin wieder neue Kräfte und Gedanken zuteil wurden. Aber in Zwinglis Werk, dessen Geist der rastlose Arbeiter in großen Schriften und in umfangreichster Korrespondenz niedergelegt hatte, verblieb ein religiös-ethisches Gedankenkapital von hoher selbständiger Bedeutung. Und auch seine politischen Unternehmungen waren eine Vorausdeutung auf die Politik, durch die Hugenotten und Niederländer schließlich den Protestantismus gerettet haben. So heroisch und großartig Luthers Zuversicht zu der rein geistigen Wirkung des Wortes war, so vollzieht sich doch auch der Sieg der Ideen bei der Verflechtung und Verknäuelung geistiger und materieller Interessen nicht ohne Blut und Eisen. Darin sollte Zwingli furchtbar recht behalten.

Probleme des Verhältnisses von Schrift und Geist.

IV. Die Täufer und Spiritualisten. Die Persönlichkeits- und Geistesreligion der Reformatoren hat die sakramentale und hierokratische Kirche zerbrochen. Die Reformatoren behielten jedoch als Autorität und organisierende Kraft die Schrift übrig, vor die sie jeden Christen ohne priesterliche Vermittlung und Leitung als vor den alleinigen Wunderkern der Kirche stellten. Sie blieben fest und entschlossen bei dem Gedanken der Kirche als der den Individuen vorgeordneten objektiven Anstalt des Heiles, aus der dem einzelnen erst in persönlicher Aneignung die religiösen Kräfte zukommen. Und mit dem Gedanken der Kirche eng verbunden war der einer einheitlichen Herrschaft dieser Heilsanstalt über das frei sich ihr unterwerfende Weltleben, wobei dann die Ethik der Kirche den Forderungen des Weltlebens Rechnung tragen und die Ethik der Bergpredigt mit ihnen ausgleichen mußte. Ihr Problem wurde daher vor allem die Bindung des Geistes und der Gnade an die Schriftvermittlung, und eben damit mußten sie zugleich eine einheitliche Schriftauslegung normieren. Weiterhin mußten sie eine die weltlichen Ordnungen in sich aufnehmende Ethik konstruieren. In der Lösung dieser Lebensfrage wurzelten die charakteristischen neuen Hauptdogmen der Reform über die Bekehrung durch die Schrift, über die Erbauung der Kirche auf die Schrift, die Aufstellung von gelehrten Leitfäden für die richtige Schriftauslegung und die Ausbildung des protestantischen Naturrechts im Zusammenhang mit der Berufsethik. Exegetisch-wissenschaftliche Schriftkenntnis und dogmatisches Verständnis der reformatorischen Grundlehre für die Prediger, zugleich die neue Ausbildung des alten Grundgedankens von der Einheit politisch-sozialen und kirchlichen Lebens auf dieser Grundlage: das waren daher ihre Hauptforderungen. An Stelle der Obergewalt der sakramentalen Hierarchie trat die gemeinsame Herrschaft von Schrifttheologen und biblisch-belehrter Obrigkeit über die Gläubigen. Aber damit sind doch zugleich Folgerungen unterdrückt und beseitigt, die bei der Eröffnung einer neuen lebendigen, auf das innere Erleben sich berufenden Religionsbewegung und bei der Geltendmachung der Schrift und des von ihr repräsentierten, staatsfreien und enthusiastischen Urchristentums unausbleiblich waren. Diese Folgerungen sind vierfach: erstlich die Lösung der religiösen Erleuchtung von der ausschließlichen Bindung an die Schrift und die Entbindung einer neuen persönlichen religiösen Produktivität, die sich im Empfang gegenwärtiger religiöser Erleuchtung und Offenbarung äußern mußte und auf das urchristliche enthusiastische Prophetentum berufen konnte; zweitens die Erfassung des Kriteriums für die Schriftauslegung in der inneren Erleuchtung und Versiegelung, die sich aus der Betonung der Innerlichkeit und Erfahrung und aus der Lobpreisung des einfältigen, jedem Laien verständlichen Wesens der Schrift, ja aus der Popularisierung des Neuen Testamentes selber, notwendig ergeben mußte, damit die reine Laienreligion und Unabhängigkeit von der gelehrten Theologie, die freie Vereinsbildung der Bekehrten; drittens der Radikalismus einer lediglich aus der Schrift

schöpfenden Lebensordnung, die sich nicht nur auf die paar, mit dem Römerstaat ihren Kompromiß schließenden Paulusstellen, sondern auf den ganzen staatsindifferenten und weltfeindlichen, überweltlich-eschatologischen Geist des Urchristentums berief, und doch nicht wie der Humanismus durch Verschmelzung mit der stoischen Ethik ihm ein allgemein menschliches Gepräge verlieh; viertens die Ablehnung des weltlichen Staates und der angeblich im Staat sich offenbarenden Lex naturae, indem das Prinzip der Geistigkeit und Reinheit der Gemeinden den Gedanken der Volks- und Staatskirchen unmöglich machte und damit dann auch das Prinzip der Ergänzung der christlichen Moral aus der staatlich-weltlich-philosophischen Lex naturae, wie sie die Theologen zu deuten und zu akzeptieren pflegten, wegfiel. Die beiden ersten Konsequenzen wurden verstärkt durch die Reste des mystischen und sektiererischen religiösen Subjektivismus, der seit Jahrhunderten gegen die Äußerlichkeit der Kirche sich empört hatte, und durch die ganze Stimmung verinnerlichter, subjektivierter und neue Erleuchtung hoffender Religiosität, wie sie ein solches Revolutionszeitalter hervorbrachte, das alle seine Forderungen noch religiös zu färben und zu begründen gewohnt war. Die beiden letzten Konsequenzen wurden insbesondere genährt durch die alten Forderungen der Wikkliffie und der Bauernaufstände, die sich auf die biblische Lebensordnung der persönlichen Freiheit und der brüderlichen Liebe, auf die reine und echte, mit der Bibel identische Lex naturae beriefen, wie sie vor dem Sündenfall gewesen und von der Bibel erneuert worden war, und die nur von weltförmigen Theologen, klugen Politikern und aristotelischen Philosophastern auf das Niveau der Anpassung an die erbsündige Welt herabgezogen worden war; die offizielle katholische und die reformatorische Theologie erkannten ja die Lex naturae nur an, wie sie Gott unter den Bedingungen der Erbsünde zu einem Gesetz des obrigkeitlichen Zwanges, des Privateigentums, des harten Rechtes und der lieblosen Weltklugheit angeblich hat werden lassen, und nicht in der Reinheit des Urstandes, wo sie Freiheit und Liebe, Gütergemeinschaft und Friede bedeutet hatte und wie sie von der Bergpredigt für die Bekehrten und geistlich gewordenen Brüder erneuert ward. Hier schienen die neuen Pfaffen nicht besser zu sein als die alten und zugunsten der harten ungerechten Welt vor den eigentlichen Ideen des Urchristentums Halt zu machen. Aus jenen Konsequenzen und diesen die Atmosphäre erfüllenden Stimmungen, wie sie die Bauern und das städtische Kleinbürgertum begeisterten und wie sie auch manchen Theologen bei dem neuen Schriftstudium kamen, ging die große und folgenreiche Bewegung des Täufertums hervor; dabei ist noch unaufgehellt, wie weit in diesen Gruppen die Überlieferungen mittelalterlichen Sektentums sich fortsetzen oder in sie einmünden. Zugleich wehrten sich aber auch die Gedanken der deutschen Mystik, von denen Luther ausgegangen war, gegen die Verengung auf den bloßen Sündentrost, gegen die Aufrichtung einer neuen gelehrten Theologenherrschaft und gegen die

veräußerlichende und verhärtende Verbindung der doch rein geistigen und innerlichen Religion mit den herrschenden städtischen, fürstlichen, adligen Rechten und Privilegien. Sie wirkten derart fort zu einer neuen großen Bewegung, in der die „deutsche Theologie", von den Reformationskirchen allmählich mißtrauisch verleugnet, der spiritualistischen Laienreligion von neuem als Grundbuch diente.

So entstanden enthusiastisch inspirierte Gemeinden strenger Heiligen, die nur die wirklich Bekehrten und Heiligen tauften und daher die Spättaufe zu ihrem Schibboleth machten, und neben ihnen mystische Kreise von Stillen im Lande, die mit den ersten manche Berührungspunkte, aber bei höherer wissenschaftlicher Bildung und intellektuellen Interessen doch eine andere Färbung hatten.

Sektencharakter der Täufer und Mystiker.

Es ist der Typus der Sekte, der sich hier neben dem Kirchentypus erhebt. Wie die mittelalterliche Einheitskirche seit ihrem Zusammenschluß im gregorianischen Zeitalter und seit der Popularisierung der Religion in den Städten die Komplementärbewegung einer biblischen Laienreligion, eines reinen religiösen Individualismus und eines sektenhaften Zusammenschlusses dieser Individuen in frei von ihnen gebildeten Gemeinden geweckt hatte, so stellt diese Komplementärbewegung auch bei der Kirche der Reformation sich ein. Ihr Grundsatz ist der radikale Individualismus der Erleuchtung und Eigendeutung der Schrift durch die Laien, die Hervorbringung der Gemeinschaft durch den freien Zusammenschluß der Gläubigen, die Betonung der aktiven Heiligkeit, die durch keine objektive Heiligkeit der Anstalt den Einzelnen entlastet, damit die radikale Ethik der Bergpredigt, die durch keine Kompromisse mit der Welt gebrochen und eingeschränkt wird, die Beschränkung auf kleine Gemeinden, die nicht wie die Kirche die Welt unter die objektive Heiligkeit der Anstalt äußerlich unterwerfen, sondern die wenigen Erwählten und wahrhaft Heiligen zu innerlicher Gemeinschaft sammeln. Im Unterschiede von den Sekten auf katholischem Boden haben nur jetzt diese Bewegungen auf dem neuen Boden in dem Biblizismus und religiösen Individualismus der Reformatoren einen festen Halt und einen unmittelbaren Antrieb. Sie treiben deren Biblizismus und Individualismus nur ins Extrem, den ersteren in der strengen Heiligkeit nach dem Gesetz der Bergpredigt, den letzteren durch die Überzeugung von fortdauernden Inspirationen und geistgeschenkten Bibeldeutungen. Ihre Ethik wird damit viel enger und härter und treibt sie zur Loslösung von Staat und Kulturgemeinschaft. Ihr Supranaturalismus wird enthusiastisch und subjektivistisch und setzt sie in Gegensatz gegen die eindeutige Offenbarungsauslegung und -verwaltung der Kirchen. Die wörtlich verstandene Bergpredigt und der pneumatische Enthusiasmus, die Überwindung der Spannung zwischen der Welt und dem Reich der Heiligen durch leidendes Martyrium oder durch chiliastische Hoffnungen, der radikale Individualismus mit der Möglichkeit verschiedener Offenbarungen an Verschiedene, das ist es, was sie in derselben Bibel lesen,

in der die Reformatoren die Grundlegung der Gnadenanstalt des göttlichen Wortes und die Ethik der gottvertrauenden Berufstreue gelesen haben. Und es ist wohl zu verstehen, daß ihnen Luthers Biblizismus und religiöser Individualismus dazu den Anstoß gab, geradeso wie sie ja auch im Mittelalter stets aus der Bibel entsprungen waren. Nur haben sie es jetzt mit einer Kirche zu tun, die selbst lediglich auf die Bibel und nicht auf Tradition und Priestertum erbaut sein will, und die selbst den religiösen Individualismus zur Grundlage hat, nicht die Autorität der Hierarchie und die an sie gebundenen Sakramente. Sie haben in der neuen Kirche einen festeren Halt und stärkeren Antrieb, als sie an der hierarchischen Autoritätskirche des Mittelalters gehabt hatten, und wirken daher auf diese trotz alles Gegensatzes auch viel stärker zurück, als sie es auf jene getan hatten.

Erste Bildung täuferischer Separationsgemeinden.

Gleichwohl ging der eigentliche Anstoß der Bewegung nicht vom Luthertum aus. Karlstadt, Münzer, die Wittenberger und Zwickauer Schwärmer kamen nie zu bestimmten Prinzipien und gingen unter in den Wogen des Bauernkrieges. Luther selbst hatte in der „Formula missae“ 1523 und in der „deutschen Messe“ 1526 ein Gemeindeideal angedeutet, das den Anstaltscharakter von Wort und Sakrament zwar wahrte, aber die äußere Gestaltung der von ihnen hervorgebrachten Gemeinde in die Hand der Gemeinde selbst legen wollte. Er hat es, in seinen Erwartungen enttäuscht und vor allem in seiner eigenen Wittenberger Gemeinde auf gefährliche Ausartungen stoßend, in pessimistischer Stimmung wieder aufgegeben und die Aufgabe in die Hände der Obrigkeit zurück gelegt. Daher konnten die Täufer — übrigens auch nur mit einem Schein des Rechtes — sich zwar auf ihn berufen, aber sie sind nicht von hier aus zu ihrer Idee und Gemeinde gelangt. Vielmehr nahmen sie ihren Ausgangspunkt von radikalen Anhängern Zwinglis, dessen Sakramentskritik und dessen panentheistische, mit dem Panentheismus der Renaissance und dem Prädestinationsgedanken in Verbindung stehende Lehre von der reinen inneren Gotteswirkung im Geiste zum mystischen Radikalismus zu leiten geeignet war. Sobald Zwinglis konservative Grundüberzeugung von der Glaubenseinheit des Staates und dem Zusammenwirken weltlicher und kirchlicher Ordnung zur Hervorbringung eines religiös-sittlichen Musterstaates beiseite gesetzt wurde, und sobald die ihm mit Luther gemeinsame Lehre von dem bloßen innerlichen Gesinnungscharakter der evangelischen Sittlichkeit oder des neutestamentlichen Gesetzes in die Aufsuchung festerer, konkreter Lebensregeln aus der Schrift überging, war die reine Geistes- und Wiedergeborenen-Kirche, das evangelische Gesetz einer geistlichen, von Welt und Staat geschiedenen Brüdergemeinde, fertig. Im Gegensatz gegen das Prinzip der Staatsreligion entstand so in Zürich durch Grebel und Manz das Prinzip der gegen den Staat mißtrauischen und feindlichen Separation. Ihr Charakter ist die Heiligkeit der Brüder nach dem Gesetz der Schrift, die Separation von Staat und Welt, die Passivität des Nicht-Widerstandes und des Nicht-Förderns gegenüber dem Staat, die Versiegelung des

Glaubensstandes durch das innere Licht. Damit verbinden sich naturgemäß demokratisch-individualistische Neigungen, indem jeder Wiedergeborene gleichberechtigt ist, und sozialrevolutionäre Kritik, vor allem biblische Ideen der Gütergemeinschaft, und schließlich die unausbleiblichen Folgen aller religiösen Exaltation, krankhafte Phantasieüberreizung bis zu den Orgien eines spiritualistischen Antinomismus. Auch die dem religiösen Wahnsinn so nahe liegenden sexuellen Überreizungen blieben nicht aus. Doch sind die letzteren stets Ausnahmen geblieben. Der Hauptcharakter ist der des Enthusiasmus des inneren Lichtes, der Entstaatlichung der religiösen Gemeinde, der reinen Heiligkeit brüderlicher Liebe und der quietistischen Ergebung in Verfolgung und Weltfeindschaft. Der Christ trägt kein Schwert und schwört keinen Eid, er geht vor kein bürgerliches Gericht, er zahlt Zins und Schoß höchstens aus Ergebung ins Unrechtleiden. Ihr Symbol schuf sich die Gemeinde in der Spättaufe, da ja die rein äußerliche Taufe nur Sinn habe als Siegel auf wirklichen Glauben und wirkliche Bekehrung. Die Spättaufe wurde bei den in der Kindheit schon Getauften zur Wiedertaufe, und von dem Konventikel, wo die Brüder im Jahre 1525 sich gegenseitig die Wiedertaufe verabreichten, hat die Kirche oder besser Sekte der Wiedertäufer ihren Ursprung. Mit dem Prinzip der Wiedertaufe und der separatistischen Gemeindebildung war dann der Mystik ein neuer organisierender Zug gegeben, der in der religiös und sozial erregten Zeit eifrig aufgenommen wurde. Großer Dinge war man ja gewärtig, und, nachdem die Kirchen der Reform versagt hatten, entstand hier ein reineres den Mystiker, den Demokraten und den sozial Gedrückten gleich anziehendes Gemeindeideal von größter Innerlichkeit, von lockersten Formen und von begeistertster Zukunftshoffnung.

Zwingli hat nach gütlichen Versuchen zur Beilegung der Unterschiede das Prinzip der Separation als seinem religiösen Gedanken völlig zuwiderlaufend erkannt und schließlich rücksichtslos zur Gewalt gegriffen. Dadurch zerstreute er den Samen aber nur über die ganze Nachbarschaft, über die Schweiz, Süddeutschland, Mähren, Tirol und Westdeutschland den Rhein herunter bis in die Niederlande und nach Friesland. Hier vollzogen sich dann die Verschmelzungen mit den älteren mystischen Lehren und mit den nach dem Bauernkriege verbliebenen Resten der sozialen Revolution in Stadt und Land. Der Revolutionsgedanke blieb dabei freilich vorerst völlig in dem Gedankenkreis des Duldens und Leidens, der Enthaltung und Separation, der eschatologischen Hoffnung und der bloß inneren Vorbereitung auf die göttliche Aufrichtung des wahren Schriftrechtes. Apostolische Wanderprediger, von Dorf zu Dorf und Stadt zu Stadt ziehend mit dem apostolischen Gruß und der Predigt vom Gottesreiche, Hirten, die den rasch gesammelten Gemeinden eine völlig einfache Laientheologie predigten und das Brot brachen, Diakonen, die das gemeinsame Gut oder doch die hohen Armenabgaben verwalteten, das sind die Träger der äußerst losen Organisation. Die Gedanken selbst sind unsäglich bunt und

nur durch die geschilderten Grundzüge einheitlich verbunden. In den Gebieten des mährischen, nach Population suchenden Adels, in den proletarischen Städten Augsburg und Straßburg sind ihre Hauptsitze. In Augsburg findet zweimal eine Art Konzil der neuen, im Dunkel schleichenden Kirche statt. Begabte und originelle Führer wie Hätzer und Denk, Hubmeier und Huter stärken die Gemeinden. Alle strecken sich in dem Elend der Lage nach den kommenden Erlösungsfreuden, deren Eintreffen aus der Schrift nach den Anzeichen des Tages verschiedentlich berechnet wird. Freilich setzt auch sofort eine Verfolgung von beispielloser Härte ein. Die katholischen Länder gingen voraus, aber auch die lutherischen und zwinglischen folgten, indem sie das Täufertum ganz wie die Blasphemie als weltliches, staatsgefährliches Verbrechen dem Staat zur Bestrafung übergaben. Das Blut der Märtyrer ist für keine Sache so reichlich geflossen wie für diese Religion der Duldung und Ergebung und hat trotz der rührenden, das fromme Ende beschreibenden Flugschriften keiner so wenig genützt wie dieser.

Aggressiv-apokalyptische Gestaltung des Täufertums und seine Katastrophe.

Unter diesen Umständen trat bei einigen Gruppen seit Beginn der dreißiger Jahre ein verhängnisvoller Umschwung ein; unter dem Druck belebte sich die eschatologische Hoffnung zur Erwartung des baldig kommenden himmlischen Jerusalem und verwandelte sich die Lehre vom Nicht-Widerstand in die Lehre von der Pflicht, die Gottlosen auszurotten mit Gewalt. In der Endzeit, sagte man jetzt, höre das stille Dulden auf, und das Wort kam von Gott, daß nun vor dem Ende das Schwert zu ergreifen sei. Der Verkünder dieser Lehre war der Kürschner Melchior Hoffmann. Er glaubte nach aufregender Wanderpredigt, daß Straßburg, wo der Rat die Täufer verhältnismäßig gelinde behandelte, zu dieser heiligen Stätte ausersehen sei. Allein Straßburg entzog sich dem durch Gefangensetzung Melchiors und durch strengere Haltung gegen die Täufer. Da erging das Wort von Gott, daß Straßburg verworfen sei um seines Unglaubens willen und daß Münster berufen sei an seiner Stelle. Melchior sei nur der Elias gewesen, der dem Ende vorausging. Nun galt es nach dem Henoch auszusehen, dem zweiten Vorläufer des Endes. Dieser fand sich in Gestalt des holländischen Täufers Jan Bockelson und seines Anhangs. Aus den Niederlanden vertrieben fanden sie in dem politisch zerklüfteten und durch den Prediger Rothmann im Bund mit den Gilden zum Täufertum geführten Münster den Ort für die Aufrichtung des Reiches der Heiligen und der letzten Tage. Hier tobten dann alle Phantasieen einer überreizten, von keiner objektiven Norm mehr geleiteten Religiosität, mit allen Greueln, zu denen ein solcher Enthusiasmus bei bildungslosen Fanatikern führt. Die Vereinigung der benachbarten Fürsten bereitete dieser apokalyptischen und gewaltsamen Episode des Täufertums ein blutiges Ende (1535). Es war zugleich die Katastrophe des Täufertums überhaupt, das nun überall auch an den Orten, wo es bisher mild behandelt war, schonungslos ausgerottet wurde.

Reorganisationen und Fortentwickelungen des Täufertums.

Das süddeutsche und südostdeutsche Täufertum behauptete unter schweren Martyrien einige Gemeinden. Das holländische, englische und niederdeutsche Täufertum stob unter dem Eindruck der Katastrophe in Parteien verschiedener Art auseinander, vor allem eine gewalttätig-chiliastische und eine quietistisch-asketische Gruppe unterscheidend. Der wunderliche Heilige David Joris, der sich als den Messias bezeichnete, aber seine Messianität unter zwinglischem Inkognito in Basel verbarg und nur den Gläubigen in verworrenen Schriften offenbarte, versuchte vergeblich eine Einigung. Eine solche gelang erst für die niederdeutschen und holländischen Täufer durch Menno Simons († 1559). Vom katholischen Priestertum zur Reformation und von da zum Täufertum geführt war er doch ein scharfer Gegner des melchioritischen Chiliasmus und der münsterischen Phantastik und Gewaltlehre. Er ging auf das alte Täufertum zurück, auf das Prinzip der separierten Heiligungsgemeinde, die den Staat duldet, aber möglichst jede Berührung mit ihm vermeidet, die Gemeinde durch Kleidung, Sitte, Gruß, Konnubium, Exkommunikation streng von der Welt getrennt erhält und im übrigen eine mystisch-ethische Laienreligion pflegt. Der Kommunismus, der bei den meisten nur eine stark betonte Armenpflege aus gemeinsamer Kasse war, verschwand; die reformatorische Berufssittlichkeit — aber ohne aktive Anerkennung des Staates und darum ohne Erlaubnis des Krieges und Eides, im Grunde also nur die wirtschaftliche Berufsgliederung bejahend — trat an seine Stelle und führte hier wie sonst in solchen kleinen Gemeinschaften bei fleißiger Arbeit und mäßiger Konsumtion zu wirtschaftlichem Gedeihen. Von hier stammen die über Deutschland, Holland, Frankreich, England und Amerika in kleinen Gemeinden verbreiteten Mennoniten, eine friedliche Sekte, die aus merkantilistischen und populationistischen Gründen immer wieder Gönner fand, eine Abstumpfung der Prinzipien, die neben dem Ausbruch in Gewalt der andere mögliche Ausweg aus der ursprünglichen gespannten Stimmung war.

Damit war freilich eine durchgängige Einigung nicht erzielt, und auch unter den Mennoniten selbst gab es fortwährende Trennungen und Wiedervereinigungen. Daher schied sich in Holland, das in dem großen religiösen Kampfe überhaupt eine Fülle spiritualistisch-mystischer Gedanken emporkommen ließ, eine besondere Gemeinschaft der Taufgesinnten aus, die prinzipiell undogmatisch und independentistisch sich mannigfach mit den Sozinianern und Arminianern berührte und durch die Brownisten ihre Lehren nach England übertrug. Dieses holländische Täufertum ist ein neuer eigentümlicher Zweig der Bewegung. Man wird annehmen dürfen, daß hier der supranaturale Enthusiasmus und Inspirationsglaube mit seiner Verschiedenheit der Erleuchtungen und seiner Förderung der Toleranz in den Independentismus, d. h. in das Programm voller dogmatischer und kultischer Selbständigkeit der frei sich einigenden Gemeinden, übergegangen ist. Im übrigen waren sie auch dogmatisch freier und schlossen sich weniger

streng von der Welt ab. Auch Spinoza und Rembrandt standen in Beziehung zu diesen mystischen Kreisen. Um eines großen Beitrages zu den Kosten der Landesverteidigung willen wurden die Täufer 1672 als Bürger anerkannt. Ihr wachsender Reichtum verschaffte ihnen steigende soziale Geltung trotz ihrer geringen Zahl.

In Graubünden, Italien und Polen ging das Täufertum Mischungen mit dem humanistischen Antitrinitarismus ein, indem die Antitrinitarier den täuferischen Forderungen der Toleranz, der religiösen Freiheit und der ethischen Bewährung entgegenkamen, wie umgekehrt der täuferische strenge Moralismus, ihre Abneigung gegenüber den Schuldogmen und der Umschlag des inneren Lichtes in das Gewissen sich einer intellektuellen Kritik nähern mußte, sobald die erste Glut verflogen war. Die Früchte hat hier der Sozianismus geerntet.

In England hatte das Täufertum von Anfang an von Holland aus Fuß gefaßt und erhielt durch einen Geistesverwandten des David Joris, Heinrich Nicolaus, einen weiteren Zuzug aus Holland. Auf ihn führte sich die Sekte der Familisten, d. h. der geistlichen Brüder im täuferischen Sinne mit kommunistischen Ideen, zurück, die bis zu der großen Revolution nachweisbar ist und mit der die Quäker, Chiliasten und Enthusiasten zusammenzuhängen scheinen. Durch Brown erfolgte dann von England aus ein erneuter Kontakt mit den holländischen Täufern, der die Prinzipien des Independentismus und undogmatischen Laienchristentums in die englische Heimat übertrug; und als vollends der radikale Puritanismus auch von sich aus zu independentischen Konsequenzen überging, da erlebte die große Revolution eine Neubelebung des Täufertums, die nicht nur in den Quäkern, der Sekte des inneren Lichtes, und den Baptisten, den Gläubigen der Untertauchungstaufe, sondern vor allem in den demokratischen, toleranzstaatlichen und undogmatischen Prinzipien eine welthistorische Wirkung hervorbrachte. Der frühere Zusammenhang mit den Resten der spätmittelalterlichen Sozialrevolution und mit dem Naturrecht der Bergpredigt oder dem Gesetz Christi war freilich hierbei endgültig gelöst worden; die täuferischen Ideen hüllten sich nach dem großen Kampfe in das Gewand religionsphilosophischer, politischer und rein theologischer Theorien.

Die Mystiker und Spiritualisten.

In alledem handelte es sich um Massenbewegungen und um religiöse Ideen, wie sie die Masse faßt. Es galt die einfache biblische Theologie und die Ablehnung der neuen reformatorischen Kunsttheologie. Gelegentliche originelle, kritisch verständige oder schrullenhaft absonderliche Gedanken verstanden sich in der allgemeinen theologischen Atmosphäre von selbst, indes von eigentlicher Theologie war dabei nicht die Rede. Aber das Täufertum brachte doch auch einige selbständige Kritiker und Denker hervor, die von den Prinzipien des Täufertums aus religionsphilosophische und religionsgeschichtlich-kritische, auch bibelkritische Gedanken der Zukunft vorausnahmen. So erzeugten sich allerhand hin und her gehende Beziehungen zu der zweiten Gruppe sektenhafter Bildungen, den Mystikern

und Spiritualisten, denen es nicht auf Enthusiasmus, Spättaufe und heilige Gemeinden, sondern auf Innerlichkeit, Geistesfreiheit, Subjektivierung der Religion und Vermittelung mit den Überlieferungen einer mystischen Religionsphilosophie ankam. Sie haben dabei zugleich von der dogmatischen Begriffsbildung der Reformatoren und der humanistischen Kritik gelernt. Unter den Täufern ragte derart hervor Hans Denk, der Himmel und Hölle spiritualistisch umdeutete, die origenistische Wiederbringung aller Dinge lehrte und die Satisfaktionslehre bestritt. Sein Gesinnungsgenosse Ludwig Hätzer fügte dem die Leugnung der Gottheit Christi und die Scheidung des Christusgeistes vom historischen Christus hinzu. In der anderen Gruppe steht an erster Stelle der tapfere Patriot und vorurteilslose Forscher Sebastian Franck, der nach Luther hervorragendste deutsche Prosaist und gelehrte Universalchronist. Ihn stieß die neue Buchstaben- und Glaubenstheologie und ihre Zurückstellung der Ethik hinter die Sündenvergebungsgewißheit ab, aber auch bei den Täufern fand er aus dem Geist eine neue Gesetzlichkeit entwickelt. So wurde er ein einsamer, unparteiischer und schmerzlich resignierter Mann, der lediglich literarisch für ein unsektisches Christentum und reine unparteiische Liebe, d. h. für Toleranz, undogmatische Religion und mystisch gefärbte Ethik wirkte. Seine Mystik trägt zugleich die Farbe des Panentheismus der Renaissance, und seine Schätzung der inneren Geisteskräfte überall, wo er sie fand, gab ihm eine gerechte, relativ würdigende Auffassung der nichtchristlichen Religion. Ähnlich dachte Sebastian Castellio, der freisinnige Humanist, der bei den Reformierten eine viel angefochtene Zuflucht fand. Mehr spezifisch theologisch sind die Lehren Caspar Schwenkfelds und Valentin Weigels. Hier trat die Tendenz auf eine stärkere Betonung der mystischen Ethik in Verbindung mit der lutherischen Abendmahlschristologie, wonach das innere Licht auf der Einwohnung des vergöttlichten Fleisches Christi beruhen sollte. Darüber trat dann natürlich die Genugtuungslehre zurück. Schwenkfeld wurde der Stifter einer spiritualistisch-mystischen Gemeinde, die in Württemberg und Preußen sich bis ins 17., in Schlesien bis ins 18. Jahrhundert behauptete und die in Amerika heute noch besteht. Weigel gelangte vollends vom inneren Licht zum Gnostizismus und gewann von diesem aus vermöge der Geringschätzung des bloß Historischen einen religionsgeschichtlich relativierenden Universalismus. Hier scheinen Ideen des Paracelsus mitzuwirken. Noch mehr ist das der Fall bei dem Laientheologen Jakob Böhme, der das innere Licht in den Zusammenhang einer dualistischen Metaphysik stellte und in ihm die Verklärung der Leiblichkeit als Ziel des Weltprozesses sah. All das blieb in kleinen Kreisen und wirkte fort bis in die Anfänge des Pietismus, wo diese ganze Literatur — insbesondere beim radikalen Pietismus — ihre Auferstehung feierte und die pietistische Ehrenrettung der Ketzer jenen Märtyrern und Ausgestoßenen des Reformationszeitalters eine verspätete Genugtuung bereitete.

Dogmen- und religionsgeschichtliche Stellung des Täufertums.

Die religions- und dogmengeschichtliche Stellung einer so komplexen Erscheinung ist nicht leicht zu bestimmen. Der enge innere Zusammenhang und der tatsächliche Ausgang von der reformatorischen Bewegung ist nicht zu bezweifeln, ebensowenig aber ein starker innerer Gegensatz und eine sehr weit auseinandergehende Entwickelung. So ist das richtige Verständnis dieser Gruppen sehr bedeutsam für das Verständnis des Protestantismus überhaupt. Ein solches Verständnis ergibt sich aus der weiteren Verfolgung der Beobachtung, daß hier der Sektentypus dem Kirchentypus gegenübersteht. Beide Typen sind von Hause aus in der christlichen Ideenwelt angelegt, je nachdem mehr der objektive, von der Leistung des Subjekts unabhängige Gnaden- und Heilsbesitz oder mehr die subjektive Religiosität und Moralität betont wird. Beide Typen sind im Spätmittelalter bedeutungsvoll auseinander gegangen. Jetzt wiederholt sich nur dieses Auseinandergehen auf dem protestantischen, einer solchen Spaltung besonders günstigen Boden. Von hier aus erklärt sich insbesondere das äußerlich am meisten ins Auge Fallende, die beiderseitige verschiedene Stellung zu dem sozialen Problem, zu der Ethik, der Kultur und dem Staate, wobei die sozialen Bewegungen der sich zersetzenden mittelalterlichen Gesellschaft vielfach mit dem sektenhaften Individualismus und seinem absolut naturrechtlichen Liebeskommunismus zusammenfielen; ein ähnliches Zusammenfallen hatte ja auch schon bei den spätmittelalterlichen Sekten stattgefunden. Die kirchliche Anstalt in ihrer Universalität und Objektivität muß irgendwie mit den gegebenen politisch-sozialen Verhältnissen paktieren, die Sekte mit ihrer prinzipiellen Kleinheit und Freiwilligkeit der Zugehörigkeit und mit ihrer Strenge der subjektiven Moralität muß allen Nachdruck auf Freiwilligkeit und auf strenge Christlichkeit des einzelnen legen. Die Kirche legt ihrem Paktieren das relative Naturrecht zugrunde, das die gegebenen Verhältnisse als mit dem Sündenstand gegeben hinnimmt. Die Sekte beruft sich auf das absolute Naturrecht, das mit der Vollkommenheit des Urstandes und dem Gebot der Bergpredigt identisch ist, und daher Privateigentum, Krieg, Recht, Eid verwirft oder einschränkt. Das war schon im Spätmittelalter der Gegensatz. Wenn aus den Reformationskirchen der gleiche Gegensatz hervorgegangen ist, so steht er nun aber doch unter neuen Bedingungen. Die Komplementärbewegung zu den Reformationskirchen verhält sich zu derjenigen der mittelalterlichen Kirche, wie die beiderseitigen Kirchen zueinander. Das Täufertum und der vom Protestantismus ausgehende Spiritualismus enthalten einen viel radikaleren und viel klarer religiös begründeten Individualismus, die Deutung der Bibel aus dem autonomen Gewissen. Im ganzen wird daher die Bewegung als ein radikaler Seitenzweig des Protestantismus beurteilt werden dürfen, von dem sie tatsächlich ausging und dessen Ideen sie auch nach der ihnen zugänglichen Seite innerlich konsequent fortentwickelte; sie hat nur im Gegensatz gegen das neue reformatorische Staatskirchentum und gegen die ausschließliche Verherrlichung der Sündenvergebung

die ethischen Ideen der gelassenen und auf enge Brudervereinigungen strebenden Mystik bevorzugt. Aber indem diese Mystik auch bei ihnen mit dem Gedanken der freien Persönlichkeitsreligion verbunden ist und die katholische Hierarchie und Sakramentsmagie entschlossen — viel entschlossener als die mittelalterlichen Sekten — ablehnt, ist eben doch der Grundgedanke wesentlich von der Reformation bestimmt. Auf dieser radikalen Fortentwickelung reformatorischer Gedanken, die bei der ganzen Lage der Verhältnisse nicht in dem umfassenden und an zahllose Rücksichten gebundenen Staatskirchentum, sondern nur im engen Rahmen der Sekte und damit unter den Bedingungen eines schwärmerischen Enthusiasmus und einer strengen Heiligkeit möglich war, beruht nun aber auch der eigentümliche Doppelcharakter dieser ganzen Erscheinung.

Der religiöse Subjektivismus des Täufertums.

Auf der einen Seite entwickeln nämlich die Täufer in zunächst rein supranaturalen schwärmerischen Formen, die der Spiritualismus freilich psychologisch abklärt, Folgerungen aus dem religiösen Individualismus, die sehr viel moderner anmuten als die konfessionellen Positionen. Ihre Lehre vom inneren Licht enthält die Keime des modernen religiösen Subjektivismus, einer psychologischen Erfahrungstheologie, die in den religiösen Überlieferungen nur Anreger und Symbole und in allen Dogmen nur Erzeugnisse des eigentlich grundlegenden Elements, des religiösen Gefühls, erkennt und daher alle Religion zunächst nur an die Innerlichkeit persönlicher Überzeugung bindet unter Freigebung sehr verschiedener Ausdrucksformen. Freilich fehlt ihnen noch die ordnende Grundlage einer psychologisch-transzendentalen Theorie und eine sichere Beziehung des „Geistes“ auf die Geschichte. Allein alles das ist dann aus der Wiederbelebung ihrer Lehren in der englischen Revolution und im Pietismus, und noch mehr unter den wissenschaftlichen Einflüssen eines nicht mehr überwiegend dogmatischen Zeitalters hervorgewachsen. Ihre Auflösung der Wahrheit in Erleuchtungen und Eingebungen, der Glaube an fortschreitende Offenbarungen auch in der Gegenwart, ihre Toleranz verschiedener Offenbarungen nebeneinander löste den uniformen und absoluten Wahrheitsbegriff auf, war im Effekt eine Individualisierung und Subjektivierung des Wahrheitsbegriffes, die dem kirchlichen Wahrheitsbegriff schroff gegenübersteht. Weiterhin vertraten sie im Zusammenhange damit die Ideen des allgemeinen Priestertums, der religiösen Gleichheit und Freiheit, der individuellen Persönlichkeit. Auch die Frau wird hier erst emanzipiert. Noch sind es nicht die Menschenrechte und der moderne Individualismus überhaupt; denn all das gilt nur vom wiedergeborenen Christen und nicht vom Weltmenschen. Aber es bedurfte nur des Überdrusses an der Theologie und an dem kirchlichen Fanatismus, um diese Wahrheiten von der Religion abzulösen und sie zu säkularisieren. Wo man für das innere Licht den Schutz gegen schwärmerischen Enthusiasmus in der Zurückführung dieses Lichtes auf die Wesensanlage des Menschen in Gewissen und Vernunft suchte, da war der Übergang von selbst gegeben. Der rein innerlich und psychologisch ge-

faßte göttliche Geist geht leise über in die Vernunftanlage des menschlichen. Aus alledem folgte schließlich bei ihnen die Idee der staatlichen Toleranz, die Nichteinmischung des rein äußerlichen und legalen Staates in die Innerlichkeit des frommen Gefühls und des Gewissens, die Freigebung der Kirchen- und Gemeindebildung von seiten des Staates, der Independentismus und Kongregationalismus. Auch hier ist es noch nicht die moderne Idee eines eigenen Rechtes des Staates, der in seiner Souveränetät von der Kirche frei sein muß, sondern umgekehrt die religiöse Idee der Geringschätzung des Staates und seines Unverständnisses für religiöse Gewissensfragen. Aber die Umkehrung lag nahe, sobald der Staat seiner eigenen Hoheit sicher wurde und seine Souveränetätsforderung durch Berufung auf die eigenen Aussagen des religiösen Geistes zu stützen für gut fand. Aus dem reformatorischen Staatskirchentum wären diese Forderungen nie entsprungen. Alles das sind grundlegende Ideen der modernen Welt, die aus der Entwickelung des täuferischen Geistes und des ihm innerlich verwandten radikalen Puritanismus geboren sind, und demgegenüber treten sogar die gelegentlichen Vorwegnahmen moderner historischer Kritik, panentheistischer Ideen und universaler religionsgeschichtlicher Welthistorie trotz aller Originalität an Bedeutung zurück.

Die asketische Gesetzlichkeit des Täufertums.

Andererseits freilich bleibt das Täufertum und auch der Spiritualismus in den Schranken des Sektentums und des damit gegebenen strengen neutestamentlichen Gesetzes. Sie gehen hinter die reformatorische Ethik mit ihrer Freiheit vom Gesetzesbuchstaben und mit ihrer Weltoffenheit zurück und sind insofern reaktionär. Aber sie sind damit reaktionär nicht bloß gegen den kirchlichen Protestantismus, sondern auch gegenüber dem kirchlichen Katholizismus. Sie gehen in ihrem strengen Biblizismus überhaupt ethisch zurück hinter die von der universalen Kirche erarbeitete Ausweitung und Ergänzung der christlichen Moral. Indem sie gegen die Kirche aus der Bibel den durch keine Anstalt des Wortes eingeschränkten Individualismus heraushoben, stellten sie zugleich in der Verkündigung Jesu den mit jenem radikalen Individualismus verbundenen Weltgegensatz heraus und legten sie die christliche Ethik auf ihrer vorkirchlichen Strenge fest. Die Täufer verstehen dabei diese Strenge oft geradezu asketisch oder doch mit formalistischer Buchstäblichkeit, während die Spiritualisten nur überhaupt die Strenge des Ethischen betonen und Klarheit hierüber verlangen, wie sie das Luthertum in der Tat nie geboten hat. In dieser Hinsicht sind sie der modernen Welt unzweifelhaft ferner als die Konfessionskirchen, aber auch als der Katholizismus. Außerdem sind sie auch freilich theologisch in der Begründung ihres Individualismus hinter die Klarheit der Reformatoren zurückgegangen. Hatten diese den Gnadengedanken rein als Gewißwerden über den göttlichen Willen verstanden und mit dieser Gewißheit einen prinzipiell neuen Seelenstand eröffnet, aus dem das sittliche Handeln mit autonomer Notwendigkeit strömen müsse, so haben Täufer und Spiritualisten die jenen Gedanken ausdrückenden Lehren von

Rechtfertigung und Heiligung spitzfindig und dunkel gefunden und von ihnen aus — übrigens gegenüber der tatsächlichen Durchführung jener Lehren nicht mit Unrecht — das ethische Interesse nicht genügend gewahrt gefunden. Die Sorge der Reformatoren, die Gnadenlehre vor der Konkurrenz der Ethik zu schützen, die Zusammenziehung der Gnade auf die stellvertretende Genugtuung Christi, die Verwandlung des Glaubens in ein Ausruhen auf dieser stellvertretenden Genugtuung, all das schien ihnen eine neue Veräußerlichung des Glaubens und der Gnade, eine Gefährdung des ethischen Ernstes und ein neuer Dogmatismus. Sie gingen daher lieber auf die alten mystischen Gedanken zurück, die eine Einigung mit der göttlichen Lebenssubstanz in der religiösen Erhebung lehrten, diese Substanz zugleich als ethische Kräfte und Gedanken wirkend betrachteten und die Geschichte nur als Anregung dieses immer neuen Einigungsvorganges ansahen. Damit aber verloren sie die Klarheit des von den Reformatoren herausgearbeiteten Personalismus und arbeiteten wieder mit Substanzkategorien, ohne dadurch zu der auch von ihnen wesentlich rein supranatural betrachteten Bibel und Erlösungsgeschichte ein klareres Verhältnis zu gewinnen als die Reformatoren.

Vorläufige Unterdrückung des Täufertums.

Die Reformatoren haben das Täufertum radikal unterdrückt. Sie konnten als handelnde und gestaltende Führer nicht anders. Zeit und Lage erforderten eine die einheitliche Ordnung im Lande stiftende Kirche und nicht die Sekte oder einen bunten Reichtum freier Gemeindebildungen. Noch hatten Weltleben und religiöse Gemeinschaft sich nicht getrennt. Die Täufer und Spiritualisten vermochten nur zu kritisieren und nicht zu schaffen. Die Zeit war nicht reif für das Täufertum und das Täufertum nicht reif für die Zeit. Aber mit der englischen Revolution und dem Pietismus kam die Stunde des Täufertums und seiner weltgeschichtlichen Erfolge. Zunächst in der praktischen Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche und in der Auffassung der religiösen Gemeinschaft selbst; dann aber auch wissenschaftlich. Als bei Lessing und Semler, Locke und Bayle der neue Begriff des Protestantismus formuliert wurde, da bedeutete er die Freiheit des Geistes und Gewissens, die persönliche Gefühlsreligion, die Unabhängigkeit von Dogma und Theologie, die Erprobung des Religiösen im Sittlichen, die ewige Gegenwart der religiösen Wahrheit und ihre Freiheit gegenüber allem Geschichtlichen. Alles das ist nicht lutherisch und nicht calvinistisch, auch nicht rein humanistisch, sondern trägt vor allem einen Einschlag des Täufertums, Spiritualismus und Independentismus in sich. Schleiermachers Religionslehre ist in seinen Reden eine religions- und geschichtsphilosophisch unterbaute Verkündigung der täuferischen Religions- und Gemeindetheorie, und der heutige Protestantismus steht wissenschaftlich und soziologisch — abgesehen von der Weltbezogenheit der Ethik, wo aber auch Luther nicht sein einziger Meister ist — Sebastian Franck näher als seinem Helden Luther.

V. Calvin (1509—1564). Schon erschien die Zeugungskraft der großen religiösen Umwälzung erschöpft. Schon durften die Trennungen in eine humanistische, Lutherische, Zwinglische und täuferische Gruppe nebst kleinen Nebengruppen und isolierten Individuen als das endgültige Schicksal des hoffnungsreichen Frühlings gelten. Da trat aus der außerordentlichen Fülle der in neue Gärung geratenen christlichen Idee noch eine neue Formation des religiösen Gedankens von schroffster und persönlichster Eigenart hervor in dem Werke Calvins. Der Angelpunkt dieser neuen Formation ist die Herausarbeitung des Prädestinationsgedankens in einem Reichtum ethischer und religiöser Konsequenzen, den er bei Luther nie gehabt hat, weil er dort nur der Ausdruck für das absolute Wunder des Glaubens und für die absolute Unfähigkeit der erbsündigen Menschen zum Heil, aber nicht der Ausdruck für das Wesen Gottes selbst gewesen war. Zwingli hat ihn in dieser letzteren Bedeutung allmählich ergreifen lernen und seine von Hause aus nicht bloß auf Sündentrost, sondern auf die christliche Gesellschaft zielende Ethik damit unterbaut; allein bei ihm überwiegt der Panentheismus der Renaissance mit der Einheit des Allzusammenhangs über die bloße positive Setzung der Welt durch den gesetzesfreien göttlichen Willen, und der Ausschluß kreatürlicher Heilsvermittelungen ist ihm wichtiger als das schroff exklusive Erwählungsbewußtsein. Calvins Wesen im Verhältnis zu Luther, Butzer, Zwingli und dem Täufertum.

Über all das ging Calvin weit hinaus. Die Bildungsgeschichte seiner Religiosität ist dunkel. Er ist jung bekehrt worden und hat sein Leben immer nur von der Bekehrung ab gerechnet. Vornehm alles bloß Persönliche zurückhaltend und die eigene papistische Jugend mit Schweigen bedeckend hat er die Redseligkeit nicht besessen, mit der Luther von den Zeiten seiner Möncherei erzählte. Sicher ist nur, daß es wesentlich das Studium Luthers ist, von dem er ausgegangen ist, zugleich mit dem Einfluß der Theologie Butzers, in der die Straßburger Mischung Lutherischer, Zwinglischer und täuferischer Gedanken bereits durch die Betonung der Prädestination zu festerer Form zu gelangen versucht hatte: die Prädestination sicherte bei Butzer die lutherische Gnadenlehre und schien ihm zugleich das Wahrheitsmoment der täuferischen Lehre von der Innerlichkeit des Geistes und von der Bildung einer heiligen erwählten Gemeinde zu enthalten; sie erlaubte, bei der äußerlichen Ununterscheidbarkeit der Erwählten und Nichterwählten die sichtbare Kirche und ihre Gnadenmittel festzuhalten, indem die Erwählung wenigstens in dem Organ der Erwählung, der Kirche, sichtbar sein müsse; sie ließ mit der Idee einer heiligen Gemeinde, die um des in ihr enthaltenen erwählten Kernbestandes willen den Dienst des Staates für die Heiligen fordern darf, auch den Dienst des Staates für die heilige Gemeinde zu; und sie erkannte schließlich auch die Zwinglische Ausschließung aller kreatürlichen Heilsvermittelung und der Sakramentsmagie an. So ließen von ihr aus sich alle Wahrheiten der Reformation um ein Zentrum sammeln. Freilich blieben bei solcher Mischung der prädestinatianische Gottesbegriff der gesetz-

losen, in Begnadigung und Verwerfung gleich sich betätigenden Allmacht und der lutherische Heilsbegriff einer einheitlichen, allen zugedachten Gottesliebe in Spannung. Aber gerade diese Spannung suchte Calvins scharfer, systematisch und organisatorisch angelegter Geist zu überwinden, den vollen religiösen und ethischen Gehalt des christlichen Prädestinationsgedankens auszubilden und die lutherische Heilslehre in den Dienst dieser Grundidee zu beugen. Seine eigene schroffe Willensnatur wies ihm den Weg, in dem christlichen Gottesgedanken den Willensbegriff stärker zu empfinden als den Substanzbegriff, die Allmacht stärker als die Anwendung dieser Allmacht in der Liebe gegen die Erwählten. Mit sicherem Instinkt trifft er in der Bibel die Züge des Willensgottes, die partikularistischen und prädestinatianischen Züge des paulinischen und johanneischen Evangeliums, der Fortdauer des jüdischen Jehova im Vater Jesu Christi. Für seine religiöse Empfindung ist Gottes Wesen überhaupt nicht in erster Linie die Liebe, sondern die unermeßliche Selbstverherrlichung durch die freie Offenbarung seiner durch kein Gesetz gebundenen Freiheit. Luther haftet an der subjektiven Heilsgewißheit, indem er sie von den immer schwankenden und unvollkommenen menschlichen Leistungen als Gnadengeschenk fern hält; der Ausschluß menschlicher Mitwirkung ist ihm der Weg zur Sicherstellung des Heils, und die Prädestinationslehre ist ihm nur das Mittel, diese Ausschließung sicher zu begründen, nicht das, positiv den Gottesbegriff und das religiös-sittliche Handeln zu bestimmen. Daher kann er zugleich völlig feststehen auf dem Grundgedanken, daß Gott das Heil allen vermeint habe, und daß nur Freiheit und Sünde Adams diesen göttlichen Weltplan durchbrochen haben, ja daß auch nach der Sünde Adams an sich noch alle zum Heil, das heißt zur Befreiung von den Folgen der Adams-Sünde, berufen seien. Die Stimmung der Mitbeteiligung aller an Adams Sünde, die Störung der Weltharmonie durch Tod und Leiden infolge dieser Sünde, die Wiederbefreiung von dieser Sünde und ihren Folgen durch ein reines Gnadengeschenk an den durch Adam unfähig gewordenen Sünder, das beherrscht Luthers ganzes Denken und Fühlen. Daher spürt er auch die Erlösung vor allem in der Seligkeit der von Adams Fluch Befreiten, und daher kann auch die Ethik zur Hauptsache nur eine Ergänzung und Bewährung geben, die aber nie Selbstzweck werden darf, weil sie sonst den Hauptgedanken, die Befreiung vom Adamsfluch durch das stellvertretende Gottesleiden, beinträchtigen würde. Daher wird bei Luther in Stimmung und Gefühl die Heilsgewißheit erprobt und genossen und ist Gott vor allem die ihren Weltzweck durch das Wunder der Versöhnung festhaltende Liebe. Ebendeshalb liegt auch für alle Betrachtung irdischer Dinge der Nachdruck auf Leid und Elend, Zwang und Not, die in der erbsündigen Welt fortdauern müssen, und ist der Gehorsam gegen den uns in den natürlichen Lebensformen zur Arbeit anweisenden Gotteswillen mehr nur Ergebung in das Weltleben, dessen Verchristlichung Teufel, Welt und Fleisch nicht leiden wollen. Im Kreuz

ist der Christ am seligsten; im äußerlichen Unterliegen unter den Folgen von Adams Sünde genießt er ihre innere Überwindung durch die Versöhnung. Der Gottesgedanke der alle Kreatur beseligenden Liebe selbst kann aber durch diese Betonung des Leidens nicht erschüttert werden; ihn schützt die Theodizee, die aus Adams Schuld das Übel, das Leiden, den Tod und das Böse ableitet. Von einer solchen Theodizee weiß nun Calvin gar nichts; ebendaher auch nichts von jenem gemütvollen Genuß und der Bewährung der Heilsgewißheit im Friedensgefühl, aber auch nichts von jenem bloßen Dulden und Leiden unter den doch nicht zu überwindenden Folgen der Sünde Adams. In ihm ist kein Hauch von Sentimentalität und keine Spur des Bedürfnisses, an Gott nur glauben zu können, wenn jedem Individuum von Gott aus das Heil zugedacht ist. Für ihn hat Gott Adams Sünde als Tat seines Willens gewollt und hat er Leid und Not von Hause aus in der Welt verordnet. Denn er ist nicht eine alle Kreaturen beseligende Liebe, sondern der freie Machtwille, der eine leid- und sündenvolle Welt schaffen kann zum Erweis seiner Macht und dessen Herrlichkeit gleich gepriesen wird durch die Qualen des sich verurteilenden Verdammten wie durch die Seligkeit des zum Tun des Guten bestimmten Erwählten. So fallen alle Probleme der Theodizee weg, welche sonst die Religion belasten, und bleibt doch die Gnade die tiefste und innerlichste Betätigung Gottes. So wird Raum für eine Fülle von Weltzwecken neben der Seligkeit des Menschen und bleibt doch die Erhebung in die Gemeinschaft des Gotteswillens durch die Erwählung der höchste der Zwecke Gottes. So kann die gratia universalis als freies, die Sünde relativ einschränkendes göttliches Geschenk bei Heiden und Christen gepriesen werden und ist das höchste Geschenk Gottes, die Seligkeit, doch eine davon ganz verschiedene und dagegen selbständige Gabe der besonderen Elektionsgnade. So verschwindet die Stimmung der Erlösung vom Leidensfluch hinter dem Bewußtsein der Erwählung zu einem positiven Weltzweck, wird aus der Seligkeit der Sündenvergebung die Berufung zur Betätigung der göttlichen Herrlichkeit im Dienste Gottes. Nicht Erlaß der Sündenfolgen, sondern Bestimmung zur Teilnahme am göttlichen Willen ist der Kern der Religion, und in diesen Kern werden die Lutherischen Lehren als Notwendigkeit des Durchgangs durch Sünde und Demütigung auch für die Erwählten eingearbeitet. Der Mensch darf mit diesem Gott nicht rechten und hadern. Er hat sich zu fügen in die Lage, in der ihn Gott als Erweis seines Machtwillens so oder so verwendet. Wollte er klagen, warum er nicht prädestiniert ist, so könnte er ebenso fragen, warum er nicht statt eines Menschen ein Hund oder Schwein geworden ist. Dem Erwählten aber gibt die Gewißheit eines ohne Werke nur durch Gnade ihm zuteil gewordenen Heils die Kraft des Handelns; denn nun ist es lediglich Gott, der in ihm wirkt. Es ist eine völlig originelle, machtvolle und grandiose, tiefen Sinn enthaltende Erfassung des Gottesbegriffes, die über eine Fülle der gewöhnlichen Theodizeeprobleme,

über den Mythus der Ableitung des Weltleides aus Freiheit und Sünde, über alle Anwandlungen eines bloßen mystischen Quietismus und über alle Beeinträchtigungen der Gnade durch eigene sittliche Leistungen mit einem Schlag hinweghebt. Freilich tut sie es um den Preis aller milden, menschenfreundlichen, moralisch-anthropomorphen Züge des Gottesbegriffes. Gott ist selbst durch kein Gesetz gebunden, und alle Gesetze gelten nur durch seinen Willen, wie ja das letzte Geheimnis seines eigenen Seins der die Wirklichkeit eben einmal setzende Wille ist. So fehlen auch in seiner Religiosität die weichen und milden, gefühlsmäßigen und mystischen Züge, nur an der Gewißheit des Glaubens und an der praktischen Betätigung erkennt man die Erwählung, nicht an Stimmungen und Gefühlen. Es ist eine Religion des Heroismus und der Aktivität. Es ist nicht die Religion eines ersten Entdeckers, aber die eines gewaltigen Durchdenkers schon entdeckter Gedanken. Calvin wurzelt in dem Luthertum des servum arbitrium und der ersten Ausgabe von Melanchthons Loci, und, lutherischer als Luther, behauptet er die Grundlehre gegen Melanchthons und Luthers spätere Abschwächungen, die vor dem Gedanken der doppelten Prädestination, der prinzipiell gewollten Partikularität der Gnade, als vor einem stoischen Fatum und einer grausamen Tyrannei zurückschreckten. Er will wie Butzer alle Wahrheitsmomente der Epoche behaupten und vereinigen, aber meidet Butzers Neigung zu äußerlichen Kompromissen und geht auf innere Notwendigkeit und strenge Formulierung des Gedankens. Er billigt Zwinglis Erwählungslehre und seine Bestreitung jedes magischen Charakters der Sakramente, aber er verabscheut Zwinglis Humanismus und seine Schwäche gegenüber den geliebten Heiden, biegt vielmehr die Zwinglische Lehre möglichst in den Lutherischen Dualismus und in die Lutherische Abendmahlslehre ein. Er behauptet mit den Täufern den Zweck Gottes in einer heiligen Gemeinde, aber er verabscheut die Sektenhaftigkeit und will eine objektive Kirche wie eine universale christliche Gesellschaft. Er betrachtet mit den Spiritualisten die Gnade als einen rein innerlich-geistigen Vorgang, aber bindet ihn absolut an die Schrift und die schriftgemäße Orthodoxie. Er ist wie der größte Organisator so der größte Denker und Systematiker unter den Reformatoren. Seine Institutio ist die einzige Dogmatik großen Stiles, die die Reform hervorgebracht hat.

Praktisch-organisatorische Tendenz der calvinistischen Lehre.

Eine solche Religion ist nicht bloß als Lehre entstanden und kann nicht bloß Lehre bleiben. Calvin gehört zu den Beweisen dafür, daß auch in der Schärfe des Denkens wahrhafte Religion enthalten sein und aus ihr geboren werden kann. Die Macht des Übersinnlichen hat ihn so erfaßt und sich ihm so verdeutlicht. Philosophie und Spekulation verwirft er von seinem schroffen Voluntarismus aus so radikal wie Luther. Der Humanismus vollends ist ihm wie den Jesuiten zur reinen Technik und Form geworden, den seine Gelehrtennatur schätzt, der aber inhaltlich überaus wenig zu der Gesamtanschauung beiträgt. Die Verstandesmäßig-

keit Calvins ist überhaupt durchaus reine Dialektik des religiösen Gedankens und wirkt überall sofort auf den Willen. Die eigentlichste Äußerung seiner Religiosität ist daher auch die, von dieser Grundlage aus die Gemeinde der Erwählten zu organisieren, die die Ehre Gottes betätigt und ihrem Haupt Christus dient in der Welt. Dabei steht ihm fest, daß die Nichterwählten bei ihrer Unerkennbarkeit mit unter die Ordnungen der Gemeinde zu beugen sind, und daß daher die Staats- und Volkskirche aufs strengste zu behaupten ist. Ja, die Kirchenzucht dient in erster Linie zur Beugung der Verworfenen unter den göttlichen Willen, den sie wenigstens äußerlich und zähneknirschend befolgen sollen. Und handelte es sich derart einmal um die Staats- und Volkskirche, so mußte auch der Staat in dieses Ganze christlichen, erwählungsmäßigen Lebens eingeordnet werden. Calvin ist, wie alle Reformatoren, eine konservative Natur. Er will keine die Gesellschaft auflösende Separationskirche und keinen, das Geistliche und Weltliche vermengenden und damit die weltliche Gewalt immer neu revolutionierenden, hierarchisch geleiteten Staat. Er will nur die Aufrichtung einer autonomen, erwählungsmäßig denkenden und handelnden Kirche, die das gesamte Volk umfaßt, und die mit dem Staate in der Verbindung freiwilligen Zusammenwirkens für den Zweck der göttlichen Ehre steht. Was Luther aus Verzweiflung an der Sündigkeit der Menschen unterlassen und schließlich der Obrigkeit als dem vornehmsten christlichen Bruder übergeben hatte, was Zwingli von Hause aus gewollt, aber durch Preisgabe religiöser und kirchlicher Interessen an das politische Regiment verdorben hatte, das will Calvin völlig rein und systematisch aufbauen: das Zusammenwirken des rein weltlich verstandenen und die Lex naturae betätigenden Staates und der rein geistlich verstandenen, die Lex spiritualis betätigenden Kirche zur Aufrichtung des christlichen Gemeinwesens. Dem widmet er seine ganze Arbeit. Die dogmatischen Grundlagen waren von den Reformatoren gelegt; er faßte sie nur zusammen in seiner Prädestinationslehre, die ihm zugleich die Brücke zum geistlich-kirchlichen Handeln bildete. Nun kam es darauf an, das christliche Gemeinwesen aufzubauen, was keinem der andern gelungen war. Wie sie die Bibel benutzt haben für das Dogmatische, so benutzt er sie jetzt für das Moralische und Kirchliche. Er verwendet die Bibel als das große Offenbarungsbuch auch für Moral und religiöse Gemeinschaftsbildung, ohne damit die reformatorische Grundlehre vom autonomen Gesinnungscharakter des Sittlichen und der Einheit der sittlichen Lebensleistung aufzuheben. Daher hat ihn das Bedürfnis, Bibelbeweise für politisch-organisatorische Dinge zu finden, immer mehr zur Betonung des Alten Testamentes genötigt, das ohnedies seinem Gottesbegriff entgegenkam. Aus alledem erbaute er den Plan einer neuen christlichen Gesellschaft. Er geht von seiner Theologie unmittelbar los auf eine christliche Sozialreform.

Aufrichtung von Calvins Kirche in Genf.

Nicht jeder Boden eignete sich zur Verwirklichung dieses Ideals. Wäre die Lutherische Lehre auch innerlich stärker auf Organisation an-

gelegt gewesen, als sie tatsächlich war, sie wäre an den alten festgewurzelten landeskirchlichen und staatshoheitlichen Institutionen der deutschen Territorien und Städte gescheitert; und Zwingli hat sich von Hause aus auf sie eingerichtet. Calvin fand den Boden für die Aufrichtung seines Ideals in Genf. Hier war ein neu entstehender, noch ungeformter Staat von kurzen Traditionen; er war zugleich klein und politisch unbedeutend genug, um an ihm ein solches geistliches Experiment machen zu können. Von der Herrschaft Savoyens mit der Hilfe seines Bischofs und dann durch die Verburgrechtung mit Bern von der seines Bischofs befreit, bildete es ein neues republikanisches Staatswesen, dessen Existenz an die Reformation gebunden war und das nach den Erschütterungen und Verwilderungen der Befreiungskämpfe eines Organisators bedurfte. Eine dazu befähigte politische Intelligenz fand sich nicht, der evangelische Reformator Farel war dazu nicht imstande. So wurde Calvin, den Farel bei einer zufälligen Durchreise festhielt (1536), der Mann seines Schicksals und Genf das Schicksal Calvins. Es war der erste Erfolg seines in demselben Jahr veröffentlichten dogmatischen Werkes, der „christlichen Institution", und dieser Erfolg war die Einsetzung in eine Lage, die ihm die Durchführung der Theorieen seiner „Institution" ermöglichte. In fast zwanzigjährigem heißen Kampfe hat Calvin hier sein Ideal verwirklicht und Genf zur Pflanzstätte und zum Missionshaus für die Reformation Westeuropas gemacht. Der berühmte auf der Durchreise festgehaltene Dogmatiker wurde zum Organisator einer weltbestimmenden Macht.

Calvin erlangte in Genf durch sein theologisches Ansehen, seine feste Persönlichkeit und sein Organisationstalent sehr rasch eine tatsächlich beherrschende Stellung. Das erste war dann sofort der Entwurf einer Kirchenverfassung, die, die Rechte der Seigneurie sorgfältig schonend, doch die Kirche als Organismus des rechten Glaubens und Handelns aufbaute: Glaubensvereidigung jedes einzelnen Bürgers, Katechismusunterricht für die Kinder und für unwissende Erwachsene, monatlicher Abendmahlsgenuß, strenge, von der Kirche zu übende Sittenzucht, Recht der Exkommunikation bei der Kirchenvertretung, Zuweisung der überführten Sünder an die Strafgewalt und Unterstützung der kirchlichen Ordnung durch die Polizeigewalt des Staates. Dem begegnete aber ein wachsender Widerstand, teils in der Abneigung der Bevölkerung gegen eine derartige Strenge, teils in dem Streben der Seigneurie, nach Berns und Zürichs Muster die Staatskirchenhoheit zu behaupten und die Zucht durch den Staat, nicht durch eine autonome kirchliche Behörde, ausüben zu lassen. Calvin und Farel mußten weichen, aber das Bedürfnis nach Behauptung der Reformation und nach starker Organisation führte in kurzer Zeit zur Rückberufung Calvins. Wieder war sein erstes die Aufrichtung einer Kirchenverfassung, der später stark ergänzten Ordonnances ecclésiastiques, die von den jetzt gefügigen Räten als biblisch anerkannt wurden (1541). Hier wird zwar die Unterstellung der Geistlichen unter

das Regiment des Staates, aber zugleich eine autonome, rein geistliche und mit geistlichen Mitteln arbeitende Gemeindeverfassung auf Grund der Bibel aufgerichtet und mit einem rein geistigen Kultus ausgestattet. Die Geistlichen werden von der Gemeinde gewählt und vom Rat nur bestätigt; ihnen zur Seite stehen 12 Älteste, die auf Vorschlag der Prediger vom kleinen Rat aus dem großen und kleinen ausgewählt werden; ferner die Diakonen, die die kirchliche Armenkasse für Armen- und Krankenpflege verwalten, schließlich die Doktoren oder Schulvorsteher, deren Amt als kirchliches betrachtet wird. Dogmatischer Unterricht der Kinder und Erwachsenen, strenge Einhaltung der reinen Schriftlehre in Calvinischer Deutung, gegenseitige Kontrolle der Geistlichen in der Pfarrkonferenz, letzte Entscheidung von Lehrstreitigkeiten durch den Rat nach der Schrift: das sind die weiteren Grundzüge. Das wichtigste Glied dieser Verfassung ist aber das Consistoire, die aus Predigern und Ältesten bestehende Behörde für Kirchenzucht, die eigentümlichste und wichtigste Schöpfung Calvins, durch die er die Gemeinde der Heiligen herstellt und die beigemischten Verworfenen wenigstens zum äußeren Gehorsam gegen die Schrift zwingt. Die Ältesten überwachen die Familien ihres Viertels daheim und auswärts, persönlich oder durch Spione, und zeigen die sittlichen, religiösen und kirchlichen Vergehen dem Konsistorium an. Hier werden dann die Sünder von denselben Ältesten und Predigern verhört und fast immer verurteilt. Ermahnung, Rüge, Exkommunikation und öffentliche Abbitte werden verhängt und häufig die Schuldigen dem Rat zu weiterer bürgerlicher Bestrafung übergeben. Die Befolgung der Vorladung und die Verbüßung der kirchlichen Strafen konnte durch die Polizei erzwungen werden, dauernde Widersetzlichkeit oder Geringschätzung der Kirche und Prediger wurde schwer von dem Rat bestraft. Damit ist dann auch die Regelung des Verhältnisses zum Staate mit eingeschlossen, der als völlig selbständige weltliche Macht gedacht ist, in seiner Verfassung belassen wird, aber zum freien Zusammenwirken mit der Kirche verbunden und zur Belehrung aus Gottes Wort über seine Amtsaufgaben verpflichtet ist. Die Deutung von Gottes Wort aber ist garantiert durch das felsenfeste Vertrauen Calvins zur reinen Schriftgemäßheit seiner Lehre. Er sieht jede Auflehnung gegen ihn, seine Lehre und seine Kirchenverfassung als Frevel an Gott an und erkennt selbst in Bedenken seiner Freunde nur Glaubensschwäche. In Konfliktsfällen entscheidet nach der Theorie die Schriftkenntnis der Obrigkeit, in der Praxis entscheidet die absolute Selbstgewißheit Calvins, der rücksichtslos sein Schriftverständnis dem Rate und den geistlichen Kollegen aufzudrängen imstande ist.

Aber nun entbrannte der Kampf erst recht. Calvin richtete eine geistliche Schreckensherrschaft auf und zerschmetterte durch die Kirchenzucht seine gefährlichsten Gegner. Von Bern unterstützt verfochten diese das Zwinglische Prinzip der Staatskirche und das Prinzip der Exkommunikation durch den Rat. Calvin war mehrmals nahe der völligen Niederlage

und konnte sich nur mit Anwendung aller Mittel politischer Klugheit und Intrige halten, die er um der Ehre Gottes willen gegen so gottlose Hunde für erlaubt hielt. Überall ging er schonungslos auf sein Ziel los, führte den Stoß gerade gegen die Mächtigsten, stärkte sein Ansehen durch Ketzerhinrichtungen und fand schließlich infolge eines von seinen Gegnern erregten Tumultes die Mittel, sie teils exilieren, teils hinrichten zu lassen. Damit war sein Ziel erreicht; Bern verzichtete auf die Beeinflussung Genfs und der Genfer Kirche; die Bürgerschaft wurde durch Aufnahme von Refugiés in eine geistlich gesinnte verwandelt; es gelang, die Schule mit tüchtigen Lehrkräften auszustatten; die Behörden gingen vollständig ein auf die Idee eines in Staat und Kirche getrennten, aber in Christus einigen Gemeinwesens. Die von Calvin nie gern geübte Gewalt wurde jetzt überflüssig. Genf wurde die große Mustergemeinde eines geordneten Reiches der Erwählten, das Reich der Heiligen mit der Herrschaft auch über die Verworfenen, das Zentrum einer allen Schleichwegen der Gegenreformation begegnenden Politik. Das eingeborene alte Genf verschwand, und der Kosmopolitismus der Theologie und theologischen Politik machte Genf zum großen Seminar und der Hauptstadt des westeuropäischen Protestantismus.

Genf als ethisches Muster und Prinzip.

Genf bedeutete ein Prinzip, eine Verwirklichung von Tendenzen des Protestantismus, die Luther hätte fallen lassen und überhaupt nie in dieser Weise gedacht hatte, die Zwingli nicht so rein und konsequent sich klar gemacht hatte, die aber zugleich an ihre Verwirklichungsbedingungen einen schweren Tribut bezahlen mußten. Durch die Zentralstellung des Erwählungsgedankens war es gelungen, die Tendenz des Protestantismus auf eine geschlossene Ethik zu verwirklichen, was Luther aus Furcht vor Beeinträchtigung der Gnade durch die guten Werke nicht gelungen war. In der Erwählung ist Heilsgewißheit, Bestimmung zum sittlichen Handeln und Veranschaulichung der Heilsgewißheit im sittlichen Handeln ein und dasselbe. Die Ethik ist im übrigen motiviert wie die Lutherische und ist Berufsethik wie diese; aber ihr ist gelungen, was der Lutherischen bei aller Betonung der Einheit und des Gesinnungscharakters des neuen Lebens wegen ihres beständigen Ausruhens in der Sündenvergebung nicht gelang, die Organisierung der Ethik zu einem planmäßig zusammenhängenden strengen Ganzen der Lebensführung. Das in Staat und Kirche sich bewegende Gemeinwesen und die in Beruf und Familienleben sich betätigende Privatmoral stehen unter einheitlicher Leitung, beständiger Kontrolle und letzter Abzweckung: die Verherrlichung Gottes durch ein Reich der Heiligen ist das Ziel. Die innerweltliche Askese des Protestantismus ist hier an sich nicht stärker entwickelt als im Luthertum; aber äußert sie sich dort mehr in der Kreuzseligkeit und in der Leidensbereitschaft, in der passiven Ertragung der Welt und der gehorsamen Ergebung in ihre Ordnungen, so äußert sie sich hier, dem aktiven Geist des Ganzen entsprechend, als bewußte Unterordnung alles Sinnlichen und Weltlichen,

alles Natürlichen und Politischen, des Erwerbes und der Kinderzeugung, der Wissenschaft und der Bildung unter die Zwecke der Herstellung und Ausbreitung des Reiches der Heiligen. Naturgemäß verschwand bei so systematischer und unpersönlicher Abzweckung alles Handelns manche Unbefangenheit und Innigkeit, die dem Luthertum möglich geblieben war. Aber dafür erwuchs hier auch der Geist des Heroismus und der Initiative.

Das calvinistische System christlicher Volkskultur.

Es ist ein System christlicher Volkskultur und beruht der Idee nach auf der Füreinanderbestimmtheit des Göttlichen und Weltlichen, der Lex naturae und Lex spiritualis, auf der Erwartung eines freiwilligen und immer das gleiche Ziel treffenden Zusammenwirkens beider. So hatte auch Luther gedacht; aber seine Erwartung wurde getäuscht, er entzog die Kirche dem Herrn Omnes und übergab Kirchenordnung und Sittenzucht an das weltliche Regiment, der Ideewidrigkeit dabei sich wohl bewußt. Er wollte nicht Gewalt brauchen, weil Gewalt ungeistlich ist; er hat auch die Ketzerbestrafungen, zu denen er sich schließlich entschließen mußte, als weltliche Akte konstruiert. Die Täufer ihrerseits verzichteten gleichfalls auf diese Erwartung, dafür gaben sie aber auch überhaupt die Beziehung zum Staat auf und zogen sich auf kleine, gegen den Staat gleichgültige Gemeinden der Heiligen zurück. Calvin wollte auf das Ideal nicht verzichten wie Luther, nicht auf Konventikel sich zurückziehen wie die Täufer und doch auch nicht die Aufgaben der geistlichen Gemeinde an die Obrigkeit preisgeben wie Zwingli: so blieb ihm nichts übrig als die Gewalt, die mit allen geistlichen und weltlichen Mitteln die Autonomie der Religionsgemeinde und die Selbstbeugung des Staates unter das göttliche Wort nötigenfalls erzwingt. Um Gottes und des Gewissens willen ist Gewalt und Krieg erlaubt, nicht für jedes beliebige Individuum, aber für die verantwortlichen Leiter. Lehrt das Luthertum höchst charakteristisch die Nichtresistenz, so lehrt der Calvinismus das Recht der Resistenz, des Bürgerkampfes und des Religionskrieges. Für solche Zwecke mußte denn auch immer stärker das Alte Testament in Kontribution gesetzt werden. Überhaupt konnte bei der Schwachheit der Menschen der Aufbau der Religionsgemeinde nicht rein dem inneren Trieb der christlichen Freiheit überlassen werden. Luther hätte Calvins neues jus divinum der Kirchenverfassung nie aufgestellt; dafür hat er aber auch auf eine autonome kirchliche Verfassung überhaupt verzichten müssen. Als bloßes jus humanum aber hätte eine solche Kirchenverfassung die Abneigung gegen die Kirchenzucht und den politischen Regierungstrieb der Seigneurie nie überwunden. Wie Luther für seine Dogmen und seine Abendmahlslehre, so mußte Calvin für seine Kirchenverfassung auf die Bibel zurückgreifen. Nur unter dem Schutz übernatürlicher Autorität konnte sie durchdringen und die weltliche Zwangsgewalt für sich in Bewegung setzen. Es bedurfte göttlicher Gesetze, und so ward die Bibel zum Gesetzbuch; es bedurfte der Lehreinheit und der Sittenkontrolle, und so entstand das harte Strafverfahren gegen die Häretiker und das gegen-

seitige Kontroll- und Spioniersystem. Hier wie in der ganzen planmäßigen geistlichen Erziehung zur Ehre Gottes berührt sich der Calvinismus mit dem Jesuitismus, nur liegt in beiden Fällen die Ehre Gottes auf verschiedenem Feld. Solche Ziele sind eben nicht erreichbar, ohne daß man die Menschen zu ihrem Glücke zwingt.

Spezifisch moderne Züge.

Diese mehr nur von den widrigen Umständen erzwungenen Ähnlichkeiten mit dem Katholizismus dürfen jedoch über die vielfachen modernen Züge nicht täuschen, die hier stärker hervortreten als im Luthertum. Bei aller Betonung der mit Gewalt zu behauptenden christlichen Kultureinheit liegt doch in dem Prädestinationsgedanken ein Moment des Individualismus, das von der Bindung an Kirche und Gnadenmittel innerlich unabhängig ist und sich früher oder später befreien mußte. Es liegt in dem Gemeindegedanken ein demokratischer Grundzug, den Calvins stark aristokratische Natur und sein christliches Mißtrauen gegen die sündhafte und begehrliche Masse zwar zurückdämmen, aber nicht vertilgen konnte. Zugleich liegt in seiner Befehdung alles Müßigganges und seiner Anerkennung des Zinsnehmens, seiner Schätzung des Reichtums als Mittel für das Gottesreich ein Zug fleißiger, planmäßiger wirtschaftlicher Betätigung, den er durch Verbot der Freude am Reichtum und durch Begünstigung des demütiger stimmenden Mittelbesitzes vergebens bekämpfte und der wichtige Folgen haben sollte. Aber andererseits darf alles das auch nicht zu modern, insbesondere darf die soziologische Struktur des Calvinismus nicht allzu demokratisch und individualistisch aufgefaßt werden. Seine Kirche blieb eine supranaturale Heilsanstalt, die dem Wort und dem Amt jeden Gläubigen unterwirft trotz aller Innerlichkeit der Erwählung. Sein soziales Ideal blieb ein Reich der Heiligen trotz aller Aufnahme moderner sozialer Elemente. Sein Staat blieb eine gegebene Autorität, die nur im Falle der Verfehlung gegen Gottes Wort von Berufenen, von den dann eintretenden magistrats inférieurs, korrigiert werden durfte. Jede Seele ist innerlich frei, aber die äußere Herrschaft sollen die Besten haben, um die Masse zu heben, zu erziehen und zu strafen. Noch sind all jene modernen Gedanken in der christlichen Idee gebunden und durch sie beschränkt. Ist ja doch der Prädestinationsglaube geradezu ein aristokratisches Prinzip; in dem Erwählungsbewußtsein und in der Unterwerfung der Verworfenen unter die kirchlich-staatliche Herrschaft sind die demokratischen und aristokratischen, die konservativen und radikalen Elemente des Christentums noch wie in einem kunstvollen Knoten verschlungen. So hat Calvin sich politisch für die Aristokratie als beste Verfassung erklärt und hat er kirchlich das Consistoire lediglich durch Prediger und Rat gemeinsam ernennen lassen und die Predigerwahl zwar der Gemeinde zugewiesen, aber diese Wahl stets nur als Bestätigung gemachter Vorschläge angesehen. Insbesondere hat er selbst mit der Macht eines unfehlbaren Glaubens an seine Mission überall seinen persönlichen Einfluß geltend gemacht, das Ansehen der Prediger aufs höchste zu steigern ge-

sucht, da er in der Gemeinde als solcher doch immer die Macht der Sünde fürchtete. Seine welthistorische Mission hat der Calvinismus als Organisation des Reiches der Heiligen und als die Verworfenen bändigende Aristokratie begonnen. Erst aus seinen späteren schweren Kämpfen erwuchsen die seinem Gebiete eigentümlichen modernen politischen und kirchenrechtlichen Folgerungen, die dem Protestantismus eine so ungeheure Bedeutung für die Umgestaltung des öffentlichen Lebens geben sollten.

C. Der Alt-Protestantismus (16. und 17. Jahrhundert).

Die drei neuen Kirchen.

Aus den religiösen Umwälzungen des 16. Jahrhunderts entstanden als Hauptergebnis drei große neue Kirchenbildungen, neben denen auch der Katholizismus seinen mittelalterlichen Geist neu belebte, ihn mit modernen humanistischen Mitteln der Renaissance-Bildung und mit modernen politisch-sozialen Mitteln der Renaissance-Politik auffrischte. Dem katholischen System stehen nun gegenüber das Luthertum, der Calvinismus und der Anglikanismus, alle drei immer stärker zu geschlossenen Lehrsystemen und Kultureinheiten sich bildend. Rechtgläubigkeit, politisch-soziale Durchführung der theologischen Prinzipien und Aufrichtung von Mitteln zur Erhaltung dieses Bestandes charakterisiert sie alle drei. Die eigentlichen Renaissance-Ideen werden überall zurückgedrängt und bilden in der Stille sich zu exakten Naturforschungen und modernen geschichts- und staatsphilosophischen Anschauungen um. Die Ergebnisse der Kirchenrevolution, die nicht in eine der drei großen Kirchenbildungen einmünden, werden möglichst vernichtet und finden teils in unsicheren politischen Verhältnissen, wie in Polen und Ungarn, oder unter dem Schutze des holländischen Merkantilismus hier und dort Aufnahme und Duldung, oder sie halten sich unter äußerer Anerkennung der Rechtgläubigkeit verborgen. Die großen Kirchen selbst sind durch ihren Gegensatz überdies genötigt zur Herausbildung fester Institutionen und Doktrinen aus den ursprünglichen viel weiteren und unbestimmteren religiösen Impulsen, treten zu Bündnissystemen der verwandten Landeskirchen zusammen und geraten in immer schärferen Kampf miteinander. Da die neuen Kirchen dem alten europäischen System katholischer Politik und Kultur entgegentreten, und da sie überdies jede selbst ein eigenes System der Kultur und Politik bilden, so sind allgemeine politische Spannungen die notwendige Folge, und es bemächtigen sich die großen, aus der früheren Weltlage überkommenen, politischen Gegensätze der religiösen Motive. Die europäische Religionsspaltung muß endgültig ausgekämpft werden in einem europäischen Religionskrieg, von dem der Schmalkaldische Krieg, die Cappeler Kämpfe und die Hugenottenunruhen nur ein Vorspiel waren. Von dem ersten Kriege Zürichs gegen die Urkantone bis zur glorreichen englischen Revolution Wilhelms III. ist ein ununterbrochener Kirchenkampf die Folge der Reformation. Ein Weltsystem wie der Katholizismus bricht nicht zusammen

ohne die schwersten Kämpfe und ohne Appell an die ultima ratio aller Machtkämpfe, an die militärische Gewalt. Ein Kirchensystem von der Ausschließlichkeit der neuen protestantischen Kirchen kann nicht in einer Mehrzahl von Kirchen existieren, ohne untereinander in die bittersten Gegensätze zu geraten; wie nach innen die Polizei, so müssen nach außen die Diplomaten und die Kanonen den symbolischen Büchern ihren Zwangskurs verleihen. Die Ausbildung der Rechtgläubigkeitskirchen erfolgt in der Stimmung drohender oder bereits wirklicher Kriege. Der Calvinismus eröffnet das Zeitalter des modernen Heroismus, rettet den Protestantismus und trägt ihn bis nach Amerika; das Luthertum genießt seinen Sündentrost im Martyrium; und der Anglikanismus, der von Hause aus ein mehr politisches als religiöses System ist, hilft England zu einer Verselbständigung, in der es bei der allgemeinen Verwirrung die Fundamente seines zukünftigen Weltreiches legen und damit die wichtigste Grundlage schaffen konnte, die der Protestantismus bis heute besitzt.

Der Augsburger Religionsfriede.

I. Das Luthertum. Der nach Luthers Tod ausgebrochene Krieg brachte für das Luthertum mit dem Augsburger Religionsfrieden eine vorläufige Ruhezeit. Der Friede schloß Täufertum und Zwinglianismus endgültig vom Reichsboden aus; reformierte Neigungen konnten von nun ab nur mehr unter dem Schutze der Textverschiedenheiten der Augsburgischen Konfession sich geltend machen, da zwischen diesen von Reichs wegen nichts Endgültiges entschieden war; wagten sie sich aus dem Schutz der Variata heraus oder wurde dieser ihnen von dem Lutherischen Drängen auf die Invariata entzogen, dann gab es für sie nur auswärtige Bündnisse und Krieg. Für das Luthertum war das Ergebnis die Verdrängung der Ernestinischen Reformationsdynastie aus dem Besitz des Kurstaates, die Sicherstellung seines bisherigen Besitzstandes, die Erschwerung weiterer zukünftiger Ausbreitung und die Vertagung des Entscheidungskampfes durch unklare Kompromißbestimmungen. Für den religiösen Gedanken selbst war das Ergebnis die offizielle Feststellung des ohnedies praktisch überall leitenden Prinzips, daß Staatseinheit und Religionseinheit zusammenfallen müssen, abgesehen von den Reichsstädten, wo eine paritätische Doppelkirchlichkeit aufgerichtet wurde; für Dissentierende wurde — außer in den burgundischen Erblanden — statt der alten Todesstrafe freier Abzug erlaubt; freilich mußten sie dann den Glauben des Landes annehmen, wohin sie zogen. Die politischen und kirchenrechtlichen Folgen des Augsburger Friedens griffen von da ab immer tiefer ein in die Ausgestaltung des Luthertums. Die Ausschließung der Reformierten vom Reichsfrieden, die Sonderstellung des burgundischen Kreises, mehr noch die Zersplitterung Deutschlands in ein Chaos rivalisierender Libertäten und der Anschluß des gesättigten Luthertums an die habsburgische Politik: all das hinderte die Teilnahme Deutschlands bei dem großen Hauptkampfe des Protestantismus in Frankreich, England und den Niederlanden. Das Luthertum

blieb wesentlich deutsch und als solches isoliert in den großen Weltkämpfen und mußte dann seine eigene kirchliche Existenz seinerseits ohne Zusammenhang mit den Reformierten, lediglich unterstützt von Skandinavien, durchkämpfen.

Territorialbestand des Luthertums vor und nach dem 30jährigen Kriege.

Der durch den Augsburger Frieden gesicherte territoriale Bestand setzte sich zusammen aus einer nordöstlichen Gruppe mit dem Schwerpunkt im sächsischen Kurstaat und in Brandenburg von der Weser bis zu den südlichen Abhängen des Thüringer Waldes und Erzgebirges den Nordosten umfassend; einer mitteldeutschen Gruppe, die sich um Hessen gruppierte; einer fränkischen mit dem Mittelpunkt in Nürnberg und dem brandenburgischen Fürstentum; einer schwäbischen mit Württemberg und den oberdeutschen Reichsstädten. Dazu kamen Erweiterungen vor allem durch den Erwerb norddeutscher Bistümer, die bisher der Versorgung des jetzt protestantisch gewordenen Adels oder fürstlicher Sekundogenituren gedient hatten. Vor allem gesellten sich zu den deutschen Gebieten die skandinavischen Länder, welche das ganze Baltische Meer mit lutherischen Staaten umgaben. Demgegenüber standen Verluste an den den Rhein entlang vordringenden Calvinismus, worunter der wichtigste der Übergang des pfälzischen Luthertums an die reformierte Observanz war. Noch wichtiger waren die Verluste an die mit aller Energie einsetzende Gegenreformation. Das Territorialprinzip, das den Protestantismus in den Ländern unter lutherischem Regiment schützte, vernichtete ihn in den Ländern unter katholischem Regiment. Durch Befestigung schwankender Fürsten im Katholizismus, durch Konversion von Fürsten, durch Einsetzung zuverlässiger Bischöfe in unsicheren geistlichen Territorien ging eine große Zahl von Gebieten verloren. Die daraus entstehenden Reibungen — vermehrt durch die reichsrechtliche Unsicherheit der calvinistischen Kurpfalz — führten zu Sonderbündnissen und dann zum lange bereits drohenden Krieg. In ihm wurde die Existenz des ganzen deutschen Protestantismus noch einmal in Frage gestellt; aber er wurde, wie in seinen Anfängen, wieder gerettet durch den Gegensatz habsburgischer und bourbonischer Politik, vor allem aber durch das Eingreifen Schwedens, das bei dieser Gelegenheit baltische Großmacht werden wollte und zu diesem Zweck eines lutherischen deutschen Hinterlandes bedurfte. Vorübergehend flammte hierbei im schwedischen Heer ein heroischer Geist und ein Gesamtbewußtsein des Luthertums und des Protestantismus überhaupt auf. Doch eilte das Luthertum unter dem Vorgang Kursachsens, sobald wie möglich seinen Frieden mit dem Reich zu machen. Der Westfälische Friede verwandelte das Reich in einen Bund souveräner Staaten, löste das mittelalterliche Staatsgebilde des deutschen König- und Kaisertums bis auf geringe Reste auf und stellte die großen Territorialstaaten auf den Fuß, auf dem die westlichen Staaten längst sich befanden. Auch in ihnen konnte nun eine moderne Entwickelung beginnen. Er gab das österreichische Luthertum preis, zwang den Lutheranern die Anerkennung des Calvinismus als Mitbekenner der Augs-

burgischen Konfession ab und milderte das strenge Territorialkirchenprinzip, indem die im Normaljahr 1624 etwa vorhanden gewesenen konfessionellen Minoritäten das Recht der Religionsausübung behalten sollten und etwa späterhin eintretende konfessionelle Mischungen der Duldung empfohlen und jedenfalls mit dem Recht freien Abzuges gesichert wurden. Damit war das Luthertum gegenüber dem Katholizismus endgültig zum Stillstand verurteilt. Verschiebungen waren nur noch gegenüber den Reformierten möglich. Das Jus reformandi hörte auf ein Mittel der Protestantisierung zu sein und wurde zur Kirchenhoheit nach innen, die die Territorien immer mehr im politischen und nicht im religiösen Interesse handhabten. Es schloß die Toleranz von Minoritäten nicht aus, wo es die Staatsräson erforderte. Vor allem galt es den schon vor dem Kriege einsetzenden allgemeinen Niedergang, der durch die Gräuel des Krieges entsetzlich gesteigert war, wieder zu überwinden, und diesen Interessen diente auch die Religionspolitik. Der konfessionelle Geist wich vor den Interessen des modernen Staates mehr und mehr zurück. So hatte schon Joh. Sigismund von Brandenburg gedacht, als er 1613 zum reformierten Glauben übertrat und darauf verzichtete, seinen Glauben auch dem lutherischen Hauptlande aufzunötigen. Auf diesem Wege weiterzugehen nötigten späterhin immer mehr die merkantilistischen und die populationistischen Interessen des Absolutismus. Doch blieb vorerst in der Theorie die Konfessionalität des Staates, und in der moralischen und politischen und wirtschaftlichen Regeneration der zerrütteten Länder spielten die kirchlichen Kräfte und Gesichtspunkte immer noch eine beherrschende Rolle. Sie vollzog sich im Geiste des lutherischen Patriarchalismus, der das neue Beamtenwesen und die Wirtschaftspolitik des Absolutismus mit seinen Ideen erfüllte. Ein Musterbeispiel im kleinen wurde Herzog Ernst der Fromme von Gotha; Veit Ludwig von Seckendorf, sein Ratgeber und zuletzt Kanzler der Hallischen Universität, faßte diese Ideen in seinem „Deutschen Fürstenstaat“ (1655) und später, ausdrücklich trotz Spenerscher Anklänge auf Luther zurückgreifend, in seinem „Christenstaat“ (1685) zusammen. In diesem Sinne betrieb dann aber vor allem Brandenburg-Preußen die Erneuerung und baute in dem Staate Friedrich Wilhelms I. das moderne Preußen als Vormacht des Protestantismus auf, während Kursachsen zwar in Leipzig das Zentrum der lutherischen Gelehrsamkeit und literarischen Kultur behielt, aber bei dem Geiste lutherischer Passivität und dem Konservatismus albertinischer Selbstsucht die führende Stellung verlor. Mit dem leichtsinnigen Übertritt des Kurhauses zum Katholizismus war seine Rolle für das Luthertum ausgespielt. Freilich ist das preußische Luthertum seit den Tagen Johann Sigismunds zur Duldung anderer Religionen geneigt und insofern nicht mehr das alte Luthertum, das an seine Alleinwahrheit glaubte und dem Fürsten Erhaltung seines Landes im rechten einigen Glauben vorschrieb. Es hat damit seine Zukunft als Großmacht ermöglicht, aber auch eine neue Periode des deutschen lutherischen Protestantismus eröffnet.

In all diesen Kämpfen erwuchs die Souveränität des Territorialfürstentums und die Praxis des Absolutismus, d. h. die Schaffung eines zentralisierten, ständigen Berufsbeamtentums und die Zurückdrängung des ständischen Einflusses. Die Reformation war selbst schon eine Steigerung des Territorialfürstentums und wurde von ihm in diesem Sinne ausgenutzt. So versteht sich von selbst, daß die Kirchen des Luthertums immer stärker die Züge der Staatskirchenhoheit tragen. Dabei ist es aber ein eigentümlich komplizierter Sinn, in dem dieses Staatskirchentum zu verstehen ist. Es bleibt die mittelalterliche Idee von der Einheit des corpus Christianum, das in innigem Zusammenwirken von weltlicher und geistlicher Gewalt zur Ehre Gottes regiert wird. Die Obrigkeit macht die kirchlichen Zwecke zu ihrem Hauptzweck, und die Kirche macht durch das Schriftamt der Obrigkeit den biblischen Willen Gottes kund. Aber dieser Liebes- und Pflichtdienst der Obrigkeit gegen die Kirche liefert alle kirchliche Verwaltung und schließlich auch die letzte Bestimmung über die im Lande geltende Theologie dem obrigkeitlichen Einflusse aus. Innerhalb dieser Konkordanz von Geistlichem und Weltlichem wäre nun an sich wohl eine relativ selbständige Gestaltung der Kirche möglich gewesen, die in einer anerkannten Vertretung der Obrigkeit ihre Erkenntnisse und Forderungen vorlegt und die von sich aus das Verhältnis zu dem brachium saeculare bestimmt, wenn sie auch letztlich in ihrer Gesamtexistenz durch die obrigkeitliche christliche Regierung allein gehalten wird. Aber Luther hatte auf die Anfänge einer solchen relativ autonomen Kirchenorganisation in Sachsen rasch verzichtet, sich dem christlichen Liebesdienst der Obrigkeit anvertraut und dabei vom Predigtamt die Behauptung seiner inneren geistlichen Selbständigkeit als selbstverständlich erwartet. Ansätze zu relativer Autonomie der Kirche, die in andern Ländern als synodale Organisation der Geistlichkeit bestanden, sind gleichfalls bald verschwunden. Der Kirchenstaat und das Staatskirchentum des Luthertums wurde überall nach sächsischem Vorbild aus der Idee Luthers entwickelt. Dabei versteht sich weiterhin von selbst, daß diese Kirchen jedesmal reine Landeskirchen sind, und daß von einer durch verschiedene Länder sich erstreckenden lutherischen Gesamtkirche nicht die Rede sein kann. Die Gemeinsamkeit wurde nur im Einholen auswärtiger Ratschläge oder im gegenseitigen Verleihen hervorragender Theologen zu bestimmten Organisationszwecken betätigt. Der Geist des Luthertums ist der Geist des isolierten Landeskirchentums, der konservative Geist Luthers, der die Kirche lieber der fürstlichen Christenliebe und Christenpflicht als der Rottiererei des Pöbels, der Willkür des Adels oder der Vielköpfigkeit einer dogmatisch noch gar nicht sehr tief gebildeten Geistlichkeit anvertraut. So läßt das Luthertum die Kirche im Namen des Staates durch gemischte, aus Juristen und Theologen bestehende Kommissionen, die Konsistorien, regieren, in welchen die Juristen durch die Theologen stets über die Forderungen des göttlichen Wortes aufgeklärt werden können, und denen Bestallung, Prüfung, Ordination der

Staat und Kirche des Luthertums.

Geistlichen, Ernennung der Superintendenten und die Kirchenzucht oder die Überweisung an die Polizei zusteht. Melanchthon liefert hier wie so oft die Theorie und die schönen Formeln: Der Landesfürst tut den Liebesdienst als membrum praecipuum der Gemeinde und tut die Christenpflicht als custos utriusque tabulae, indem er die Lex naturae zu verwirklichen hat, und indem im vollen christlichen Verständnis zur Lex naturae nicht bloß die zweite weltliche, sondern auch die von den nichtchristlichen Erfassungen der Lex naturae verkannte, erste geistliche Tafel des Dekalogs gehört. Das christlich und voll verstandene Naturrecht weist also dem Staat direkte kirchliche Aufgaben zu. Die Juristen, die das kanonische Recht und das Reichsrecht für lutherische Zwecke zu adaptieren hatten, haben dann freilich daraus die völlig sinnwidrige Lehre von der Rechtsnachfolge des Landesherrn in der Bischofswürde gemacht, wodurch in der Konsequenz das kirchliche Regiment zu einem Ausfluß der Landeshoheit als solcher wird. Sie haben damit nur den Übergang von den eigentlichen lutherisch-mittelalterlichen Gedanken zu den modernen territorialistischen vorbereitet. Ähnlich haben sie später die naturrechtliche Beziehung des Staates auf kirchliche Rechte und Pflichten von dem christlichen Naturrecht der Reformatoren emanzipiert und auf das allgemeine rationalistische Naturrecht der Aufklärung begründet, womit der Sinn völlig verändert ist.

Kirchenbegriff und Kultus.

Vermöge ihrer absoluten supranaturalen Göttlichkeit kam nun aber dieser Kirche doch eine starke Selbständigkeit zu. Ihre Vertretung in den Hofpredigern hat oft stark genug auf innere und äußere Politik gewirkt. Theologische Bedenken und Ratschläge aller Art wurden von Fakultäten und einzelnen Theologen eingeholt. Aber freilich kam dabei die Kirche immer nur in Betracht als das Amt der Schriftverkündigung. Von der Gemeinde ist nie die Rede, auch nicht etwa in dem Sinne geordneter Mitwirkung irgendwelcher Gemeindevertreter. Alles beruht ausschließlich auf dem das Heil wirkenden Wort und dem Träger des Wortes, dem ordnungsmäßig berufenen, d. h. im Staatsauftrage geprüften und angestellten Prediger. Dies Überwiegen von Amt und Wort gibt auch dem Kultus sein Gepräge. An die Stelle des Sakramentspriesters tritt der Schriftpriester, ohne persönlichen Charakter indelebilis, aber doch getragen von der Wunderkraft der Schrift. Von da aus wurde der Kultus umgestaltet, dessen Einheitlichkeit natürlich auch ein Werk der obrigkeitlichen Fürsorge ist. Der konservative Sinn Luthers ließ vom katholischen Kultus alles bestehen, was nicht mit der Schätzung des Wortes als alleinigen Heilsmittels im Widerspruch war. Das niedrige Volk sollte vor den Gefahren und den revolutionären Stimmungen eines allzu radikalen Bruches bewahrt bleiben. So sollte für den Kultus der Rahmen der Messe bestehen bleiben, Predigt und Kommunion das Meßopfer ersetzen. In der Praxis blieb dann aber die Predigt die Hauptsache, und die Kommunion wurde ein mäßig frequentierter Anhang. Die Predigt überwucherte alles, am Sonntag mit den Resten der Messe als Liturgie umgeben, einfacher an den Wochentagen. Die Sprache war selbst-

verständlich deutsch; doch wurden für die Lateinschüler besonders in Nebengottesdiensten lateinische Reste zur Übung erhalten. Zugrunde lagen die katholischen Perikopen, welche gegen den Calvinismus mit besonderem Eifer festgehalten wurden; die Ausführung der Predigt war überaus dogmatisch, oft überladen mit der Gelehrsamkeit und dem Prunk humanistischer Rhetorik. Der Festkalender wurde, mit Ausnahme der unbiblischen Heiligen, im katholischen Sinne beibehalten, ein weiteres wichtiges Trotzstück gegen die Reformierten. Von den katholischen Sakramenten blieben nur Abendmahl und Taufe. Das Abendmahl wurde in theoretisch-dogmatischer Begründung und praktisch-kultischer Ausführung der Hauptgegensatz gegen die Reformierten; doch wurde wie bei diesen viermaliger Genuß im Jahre empfohlen: voraus ging die Privatbeichte, die, des sakramentalen Charakters beraubt, doch ein wichtiges Stück der Erziehung und Beeinflussung war. Sie wurde das um so mehr, als die lutherische Ethik den Gedanken der Buße oder Poenitentia als die Grundlage der ganzen christlichen Moralität in einem eigentümlichen Schwanken durchführte; sie hielt sich einerseits an Luthers Lehre von der das ganze Leben umfassenden und auf die Taufgnade zurückgreifenden Buße; indem sie aber kein allmähliches Wachstum des christlichen Charakters, sondern den ständigen Rückfall in Sünde und die alleinige Begründung des Heils jedesmal durch die neu ergriffene Sündenvergebung oder Rechtfertigung lehrte, mußte sie diejenigen Sünden bezeichnen, durch die man aus der Gnade fiel und die eine neue Buße und Erlangung des Rechtfertigungstrostes nötig machten; das Mittel, diese Sünden festzustellen und zugleich die Vergebung neu zu erteilen war ihnen die Beichte, die mit der Buße von katholischen Zeiten her den gleichen Namen Poenitentia führte. Das öffnete dann auch in der lutherischen Ethik der Kasuistik und den Beichtspiegeln den Weg und führte zu einer äußerlichen Behandlung der Vergebung, die nachmals die schweren Bedenken der Pietisten erregte. Die Taufe behielt den Exorzismus, ebenfalls ein großes Trotzstück gegen die Reformierten. Die Priesterweihe wurde zur Ordination, behielt aber die Handauflegung bei; die Firmelung wurde zum Katechismusexamen, dessen Bestehen die Berechtigung zur Teilnahme am Abendmahl mit sich brachte. Das starke Hervortreten der sakramentalen Elemente in dem neuen lutherischen Sinne ist das Charakteristische. Doch ist das nicht ein Katholisieren; denn die Sakramente haben nur die Funktion der Vergewisserung des Heils. Es liegt vielmehr im Wesen des lutherischen religiösen Denkens begründet. Die Frage, wie jene Heilsgewißheit zu vermitteln sei, war seine Hauptfrage. Es konnte nicht wie die Reformierten auf die Prädestination oder wie die Täufer auf die innere Erleuchtung alles begründen. So veranschaulichte es die Objektivität des Heiles in den Sakramenten, in Taufe und Abendmahl und in der Privatbeichte. Sein religiöser Objektivismus kam darin zum immer steigenden Ausdruck. Andererseits aber kam seine subjektivierende Fassung des Heiles als Gedanke und Erkenntnis in einer außerordentlichen Betonung des lehr-

haften Elementes und des Religionsunterrichtes zur Wirkung. Neben Predigt und Sakrament ist der Hauptgegenstand des Kultus der Katechismus; der Geist der Belehrung des rohen einfältigen Volkes und der armen verlorenen Jugend feiert hier seine höchsten Triumphe. Katechismusübungen in Kirche, Schule und Haus, Katechismuspredigten, eine große Katechismusliteratur zeugen von der Bedeutung, die man der dogmatischen und ethischen Belehrung beilegt. Der kleine lutherische Katechismus ist das Fundament der populären Bildung und Kultur in den lutherischen Ländern. Einen besonderen Schmuck empfing der Kultus durch das deutsche Kirchenlied, das, ohne Orgel gesungen, gleichfalls zur Belehrung dienen sollte und trotz einzelner großartiger naiver poetischer Leistungen doch diesen dogmatischen Charakter reichlich trägt; es ist mit den deutschen Andachtsbüchern zusammen die einzige Blüte deutscher Sprache und Poesie innerhalb dieses erneuerten lateinisch-dogmatischen Wesens. Den großartigsten Schmuck schließlich empfing der Kultus durch das geistliche Konzert, das, von Schülerchören getragen, die lutherischen Kantoren zu einem Bestandteil des Klerus machte. Das Schönste, ja fast das Einzige, was die Kunst in diesem kirchlichen Zeitalter vollbracht hat, ist hier geschaffen worden. In Bach hat das Luthertum die tiefste Darstellung gefunden, die ihm überhaupt zuteil geworden ist.

Bekenntniszwang und Bekenntnisse.

Das wichtigste Werk des lutherischen Staatskirchentums war die Schaffung der Bekenntniseinheit und des Bekenntniszwanges. An sich war nach den ersten überidealistischen Anwandlungen Luthers, der eine zwanglose Bekehrung der Ungläubigen durch die Macht des Wortes für selbstverständlich gehalten und daher nur die öffentliche Bekundung des Unglaubens verboten hatte, über das Prinzip selbst kein Zweifel. Freiheit für den wahren Glauben und Zwang mindestens des Schweigens für den Unglauben, das ist die Grundgesinnung, die bei dem Besitz absoluter göttlicher Wahrheiten ja selbstverständlich ist. Aber der „wahre Glaube“ forderte schließlich immer weitergehende Sicherstellungen. Die Schrift als Prinzip des wahren Glaubens war vieldeutig, und es galt die Auslegung der Schrift eindeutig sicher zu stellen. Da war nun aber eine große Schwierigkeit, daß das Luthertum eine ausgeführte Dogmatik zunächst nicht besaß und daß schon seine beiden Koryphäen, Luther und Melanchthon, empfindlich sich unterschieden hatten. Melanchthon hat als Luthers Mitkämpfer und Erbe, als Schulhaupt und Diplomat des Protestantismus das Recht in Anspruch genommen, die Lehre seines Freundes, die ja überhaupt erst er leidlich zu einer Dogmatik redigiert hatte, mit einer gewissen Selbständigkeit zu behandeln. Unter dem Eindruck patristischer Gelehrsamkeit begann er sich zu Calvins Abendmahlslehre zu neigen, als ursprünglich erasmischer Theologe erweichte er den harten Prädestinations- und Erbsündengedanken, und als ängstlicher Wächter über dem Ansehen der neuen Kirche glaubte er neben der Rechtfertigung die Notwendigkeit der guten Werke besonders betonen zu müssen. Dabei

hat er zugleich in seinem lehrhaften Geist, seinem Bedürfnis nach reinlichen Formeln und unantastbarer Korrektheit den idealistischen Kirchenbegriff Luthers, dem die Kirche überall war, wo Wort und Sakrament war, eingeschränkt auf die Kirchen, in denen Wort und Sakrament sicher schriftgemäß und rechtgläubig verstanden sind. Durch diesen Doktrinarismus hat er selbst die Pfeile geschärft, die von der Hand seiner Schüler dann auf ihn abgeschossen werden sollten. Ein Teil von ihnen machte den echten Luther gegen ihn geltend. Man beschuldigte ihn des Abfalls und Verrats, und an dem so entstehenden Feuer schürte vor allem der Haß der ernestinischen Theologen gegen den Haupttheologen des verräterischen albertinischen Kurstaates. Es entstand eine fürchterliche leidenschaftliche Zänkerei, deren erstes Ergebnis der grausame Sturz des entlarvten Philippismus im Kurstaate war. Aber damit war noch nicht Ruhe; Ruhe konnte erst durch die Fürsten gebracht werden, die durch diesen Zank auch ihre reichsrechtliche Deckung in der Augustana gefährdet fanden. So machten sie sich denn mit Hilfe einer Vereinigung norddeutscher und schwäbischer Theologen an die Aufgabe der theologischen Pazifikation. Sie führten zunächst in ihren eigenen Ländern Corpora doctrinae ein, in denen die Augsburger Denkschrift und mehrere wichtige Reformationsschriften als Normen der Schriftauslegung vereinigt wurden. Pfarrer und Lehrer des ganzen Staats mußten dann das Corpus unterschreiben. Schließlich gelang es ihnen aber auch, eine Gesamtvereinigung zu schaffen in einer offiziellen Auslegung der Augustana, die besonders die strenge Erbsündenlehre und das eucharistisch-christologische Dogma festlegte und den Namen Konkordienformel empfing. Sie wurde von der Mehrzahl der lutherischen Stände eingeführt und bewirkte endgültig den Frieden. Die später auftauchenden Kämpfe griffen daher lange nicht mehr so tief. Man stritt dann noch um die Universalität und Partikularität des Heils, um die Ubiquitäts-Christologie, um das Verhältnis von Geist und Schrift, um die Kalixtinische Lehre einer milden Unionstheologie. Aber bei aller Giftigkeit griffen diese Kämpfe nicht mehr in das eigentliche Grundgefüge ein. Erst in den Kämpfen mit dem Pietismus kam man auf einen Boden, wo die Grundlagen der symbolgemäßen Rechtgläubigkeit nicht mehr ausreichten und wo eine neue Zeit begann.

Theologie.

Auf der Grundlage dieses Bekenntniszwanges erhob sich das kunstvolle Gebäude der lateinischen Schultheologie, das zusammen mit der Jurisprudenz das geistige Haupterzeugnis dieser Welt bildete und eine außerordentliche Intelligenz verbrauchte. Sie gibt sich als Bibelauslegung nach der Norm der lutherischen Symbole, die ihrerseits wieder als die offiziell anerkannte Quintessenz der Schriftwahrheit gelten. Doch ist diese Dogmatik bei allem Anschluß an die Bibel eine selbständige barocke Technik geworden, in der die biblischen Begriffe des lutherischen Paulinismus nach einer ganz besonderen Kunst behandelt werden. Im Geiste der Scholastik und übereinstimmend mit der gleichzeitigen katholischen Wissenschaft ist

aus der aristotelischen Logik ein Schematismus der Gesamtdisposition und der technischen Einzelbehandlung der Begriffe ausgebildet worden, der in allen Wissenschaften, am sorgfältigsten aber in der Theologie, als eine unfehlbare Denkmaschine wirkt. Dogmengeschichtliche, patristische und scholastische Belege und ein stets bereiter humanistischer Zitatenschatz vervollständigen den Apparat. Mit ihm wird eine schroff antipapistische und anticalvinistische Dogmatik aufgebaut, die Kontroversschriftstellerei ausgerüstet und die Bibelerklärung wissenschaftlich gemacht. Den so bearbeiteten Offenbarungswahrheiten dient als Unterlage eine natürliche Ethik und Theologie, die in dem Begriff der Lex naturae gipfeln und die ebenfalls mit den Mitteln des neuthomistischen Aristotelismus betrieben werden. Bei allem imponierenden Scharfsinn und aller großartigen Geschlossenheit ist diese Theologie doch weit entfernt von der Originalität und dem Ideenreichtum Luthers wie von der Feinheit Melanchthons, deren Gedanken sie im Grund doch allein verarbeitet. Nach ihnen war der grimmige Flacius das letzte große wissenschaftliche Talent des Luthertums, und von da ab verfiel die lutherische Theologie einem zunehmenden Schematismus, der die individuellen Unterschiede der einzelnen Theologen nur schwer zu erfassen ermöglicht. Der Objektivismus ist auch hier zum vollen Siege gebracht. Nur Variationen der Gelehrsamkeit, des Temperamentes, des dialektischen Scharfsinnes, der Stoffeinteilung beleben diese erstaunlich uniforme Schultheologie. Überall schreitet sie von dem Beweis der absoluten Bibelautorität fort zu den aus der Bibel geschöpften Dogmen, die sie meist als ein großes historisches Drama von der Weltschöpfung bis zur Wiederkunft Christi gliedert. An der Spitze steht die Trinitätslehre. Ihr folgt die Schöpfungslehre mit der Angelologie und der Dämonologie, darauf der vollkommene Urstand der noch gotteinigen und leidlosen Natur und der im Glauben seligen Protoplasten, dann der Sündenfall, der erst Krankheit, Leid, Arbeit, Staat und Recht, schließlich den Tod und die Verdammnis, d. h. die Verderbung der Natur, gebracht hat. Aus diesem Elend erlöst die Menschwerdung und Genugtuungstat Christi alle, die durch die von ihm gestiftete Kirche des Wortes an ihn glauben und ihr Heil allein auf die Sündenvergebung und nicht auf gute Werke setzen. Diesen Glauben selbst gewinnt man nur durch Anhörung der reinen Lehre und durch ein Wunder der Bekehrung, bei dem aber doch der Wille für sein Eintreten oder Nicht-Eintreten verantwortlich ist. Die Urform dieses Bekehrungswunders ist die Taufe, doch bleibt die Bekehrung als Zurückwendung zur Taufgnade unter den Schrecken des Gewissens trotzdem noch unumgänglich; ja, der Getaufte fällt stets von neuem in Sünde, so daß sich die Ergreifung der Rechtfertigungsgnade stets von neuem wiederholt und es immer nur zum Sündentrost, aber nicht zu einer zusammenhängenden Emporentwickelung des christlichen Charakters kommen darf. Hier zeigt sich am empfindlichsten die Brechung der Prädestinationslehre, die es zu keiner Perseveranz der Gnade, und die Beschränkung auf den Sündentrost, die es zu

keiner zusammenhängenden Entfaltung der ethischen Zwecke kommen läßt. Unter dem Schutz der Kirche und der sie unterstützenden Obrigkeit leben dann die also immer neu Bekehrten in Kreuz und Leid der Welt als ein christliches Gemeinwesen, geteilt in Nähr-, Lehr- und Wehrstand, und stärken sich aus dem Sakrament der Taufe und des Abendmahls, bis zu der letzten großen Empörung der Sünde und der Welt gegen Gott, die die lutherischen Theologen in den bösen Zeitläufen oft nahe glaubten Dann wird Christus, das ist der menschliche und göttliche Natur in sich innerlichst vereinigende und im Abendmahl stets auch nach seinem Fleisch sich mitteilende Gottmensch, wiederkommen, das Leiden der erbsündigen Welt durch den letzten Entscheidungskampf mit dem Teufel enden und schließlich in der ewigen Seligkeit Gott und die von der Sünde gereinigte Natur endgültig in sich vereinigen.

Daneben gab es dann freilich noch eine deutsche Erbauungstheologie von großer Herzlichkeit und gesunder Volkstümlichkeit, die Haupterzieherin des lutherischen Volkes neben und über dem Katechismus und dem Kirchenlied. In ihr sind die lutherischen Kerngedanken von der inneren Freiheit des in Gottes Sündenvergebung geborgenen Menschen und von der Bewährung des Gottvertrauens und der Gottesliebe in der Treue des Berufslebens lebendiger erhalten als in der Schultheologie. Aber sie geriet bei ihrer Betonung des Innerlichen und Persönlichen bereits in die Nähe der Spiritualisten und leitete so über zum Pietismus. Dabei hat auch sie sich die Aufnahme katholischer Motive nicht versagt; nicht bloß auf die Taulersche und verwandte Mystik, sondern auch auf die katholische Christusdevotion wurde gern zurückgegriffen als auf ein wirksames Mittel zur Belebung religiöser Sentimentalität. Hier hat namentlich der um Johann Arnd gesammelte Kreis die Dogmatik praktisch verinnerlicht und mystisch belebt, aber auch reichlichen Widerspruch wegen „Enthusiasmus“ erduldet und den Pietismus vorbereitet.

In beiden Gestalten aber trägt die lutherische Dogmatik charakteristische allgemeine Züge. In ihrem Gottesbegriff behauptet sie an sich und prinzipiell die Rationalität der Welt. Sie ist um der Seligkeit der himmlischen und irdischen Kreatur willen geschaffen, und dieser einheitliche Lebenszweck durchdringt sie im Ganzen ihrer Wirklichkeit. Die Natur dient diesem Ziel nicht bloß, sondern sie ist ein Spiegel göttlicher Liebe, wie die geistliche Lyrik es mitunter zu schildern trotz aller erbsündigen Verderbung sich das Herz nimmt. Und diese Einheit von Natur und Geist Gott und Welt ist nirgends anschaulicher als im Gottmenschen, der dem menschlichen Wesen in sich die Idiome des göttlichen mitteilt, nirgends greifbarer als im Abendmahl, wo in, mit und unter dem rein geistigen Wort doch auch die vergottete Natur Christi als besonderes Gnadenunterpfand genossen wird. Das Irrationale kommt in die Welt erst durch die Sünde, mit ihr aber so stark, daß jene Einheit von Leib und Geist, von Natur und Gott seit ihr in der Welt überhaupt nicht mehr vorhanden ist. Unter dem Ein-

fluß dieser Störung trennt sich das Geistige und Leibliche so, daß alles Heil nur mehr im Geistlichen und seiner Rettung liegt und die Übernahme der mit der Leiblichkeit zusammenhängenden Pflichten nur als ein Werk des Gehorsams und der Bruderliebe erscheint. Und wie in der Welt, so gehen mit der Sünde auch in Gott die Gegensätze auf zwischen seinem universalen Liebeswillen und seinem heiligen Sündenzorn. In der ersten Hinsicht streift die Lehre mitunter an platonischen Spiritualismus, in der zweiten an gnostischen Dualismus, und alle dogmatische Reflexion kreist um das große Wunder, wie der erbsündige Mensch wieder die Einheit des Wesens und der zerteilte Gott wieder die Einheit des Willens gewinnen könne. Es siegt die einheitliche und rationelle Grundtendenz; in Gott wird der Zwiespalt geschlossen durch die Genugtuung des Gottmenschen und im Menschen wird er überwunden durch die darauf begründete Rechtfertigung, die Entlassung aus dem Sündenfluch, mit der er ein getrostes Herz gewinnt auch gegen alle Kreatur und gegen die Pflichten seines Berufes, mit der er wieder eintritt in die Seligkeit der ursprünglichen Gottesgemeinschaft und aus dieser Seligkeit alles Gute frei hervorbringt. Die Universalität und Rationalität des Weltzwecks einerseits und die ungeheure Irrationalität der Sünde und des Leidens andererseits, das sind die Probleme, um die diese Dogmatik kreist; und in diesem Zusammenhang ist es die Überwindung des Sündenbewußtseins, die sich als das zentrale Problem ergibt, mit dessen Lösung alle anderen als wie von selbst gelöst erscheinen. Bei aller Scholastik ist es im letzten Grunde ein einfaches und großes Problem, das freilich mit seiner Größe die anderen gleichfalls Lösung heischenden Probleme in den Hintergrund gedrängt hat und überdies ausschließlich mit den Voraussetzungen des altkirchlichen und mittelalterlichen Dogmas arbeitet, noch ohne alle Sorgen um die modernen Probleme des Gottesglaubens.

Schulwesen.

Das Organ, wodurch der lutherische Konfessionsstaat die von dieser Dogmatik geforderte Einheitlichkeit hervorbringt, war in erster Linie die Schule und innerhalb dieser Universität und Gymnasium. Die Schule ist Staatssache, aber im kirchlichen und religiösen Interesse; sie ist durch und durch geistlich bestimmt, aber der geistliche Charakter wird gehandhabt vom Staat als dem Hauptträger des kirchlichen Gedankens; sie ist auf das eingezogene Kirchengut begründet und dient vor allem der Erziehung von Geistlichen und Beamten. Das große Musterbild der lutherischen Universitäten ist Melanchthons Schöpfung in Wittenberg. Hier ist der Vorrang der theologischen Fakultät selbstverständlich, propter principiorum certitudinem. Sie lehrt auf Grund der Bibel und der Symbole die Dogmatik, die Grundlage des ganzen Systems in Staat und Kirche, Schule und Leben, ihre geoffenbarte Gotteserkenntnis unterbauend mit der natürlichen Gotteserkenntnis, d. h. mit der Lex naturae, die das höchste Ergebnis natürlicher Erkenntnis ist und zur Buße und Erlösungsbedürftigkeit geneigt macht. Neben ihr steht die Jurisprudenz, die Staats- und Kirchenrecht, römisches

und kanonisches Recht lehrt und als Fundament eben die volle christlich verstandene Lex naturae hat, die an sich mit dem Dekalog identisch ist; auch das römische Recht läßt sich auf den Dekalog zurückführen und bedarf zu einem christlichen Recht nur der Ergänzung aus den im Heidentum verloren gegangenen spiritualen Momenten der Lex naturae oder aus der ersten Tafel des Dekalogs. Die gemeinsame Voraussetzung beider oberen Fakultäten bildet die artistische Fakultät, die sich durch ein Aufnahme-Examen eine gewisse Vorbildung sichert und von den Grundkenntnissen der Sprachen und des Rechnens zu der humanistischen Stil- und Verskunst, zur aristotelischen Dialektik oder der Handhabung der Denkmaschinerie und schließlich zur Ethik und Metaphysik führt. Die beiden letzteren sind zunächst an den humanistisch verstandenen Aristoteles angeschlossen, verfallen aber sehr bald dem neuthomistischen Aristotelismus. Die Ethik insbesondere erläutert den Begriff der Lex naturae und entwickelt die natürlich-weltliche Ethik, die von der geistlichen als Unterbau und Ergänzung vorausgesetzt wird. Von Naturwissenschaften ist nur die Rede, soweit sie im Studium des Aristoteles und Galenus bestehen. Die Astronomie ist Astrologie. Ein Kepler hat sich an lutherischen Schulen nicht zu behaupten vermocht. Der Geschichtsunterricht verläuft in dem Schema der vier Monarchien und knüpft das römisch-deutsche Reich unmittelbar an die biblischen Patriarchen an, betrachtet zugleich das Papsttum als Erfüllung der Weissagung vom Antichrist. Nebendem gibt es nur Aktenpublikationen in polemischem Interesse. Der Humanismus ist bei alledem immer mehr wie bei den Jesuiten zu einer reinen Form und Technik verflüchtigt, dafür aber als Eloquenz und Prunkrede um so schwülstiger entwickelt. Die Voraussetzung der Universitäten wiederum bilden die Gymnasien, die wesentlich Unterricht in den antiken Sprachen und der Dogmatik vermitteln. Der Volksschulunterricht ist sehr dürftig durchgeführt; er hat zum Hauptgegenstand Lesen und Schreiben und den Katechismus. Daß es einem solchen Schulwesen an Gegnern und Reformatoren nicht fehlte, versteht sich von selbst; aber es war zu eng mit dem ganzen System verknüpft, als daß ihnen ein Erfolg in dieser Periode hätte beschieden sein können.

Der neue geistliche Stand.

Träger von Schule und Kirche war der neue geistliche Stand, durch dessen Schöpfung allein die Reform das bisherige soziale Gefüge unmittelbar verändert. Er bildet einen überaus wichtigen Zug in dem neuen Bilde, das die gereinigten Kirchen darbieten. Der Priester wird zum Prediger; akademisch gebildet, mit eingehendster Bibelkenntnis ausgerüstet, in Dogmatik und Polemik bewandert, wird er wenigstens in seinen Spitzen, in den Hofpredigern, Fakultätstheologen und Stadtpfarrern zum Beherrscher des geistigen Lebens. Die Schulen bestimmend und den höheren Lehrerstand stellend wird er zugleich der Träger des Schulwesens, während das niedere Schulwesen vom Küster versorgt wird. Die ungeheure Predigtlast — gegen 500 Predigten im Jahre, darunter Hochzeits- und Leichen-

predigten — wird erleichtert durch Postillen und Vorlagen. Ein ausgedehntes Prüfungs- und Visitationswesen sorgt für Kontrolle der Würdigkeit. Die priesterliche Tracht verschwindet, an ihre Stelle tritt der Talar, die bürgerliche Gelehrtentracht. Als Seelsorger und Beichtiger ist er der ethische Lehrer seiner Gemeinde, als Hausvater das Vorbild patriarchalischer Tugenden. Freilich hat der neue Pfarrstand von Anfang an mit schweren Hindernissen zu kämpfen. Die ungenügende finanzielle Ausstattung der neuen Sprengel ist außer in Württemberg überall ein Geburtsfehler des neuen Kirchentums. Die Rekrutierung des Standes erfolgt daher von Anfang an aus den unteren Ständen, und die strengen Anforderungen an die theologische Bildung sind in der Praxis nicht durchzusetzen. Neben akademisch gebildeten Geistlichen muß man sich mit sehr ungebildeten begnügen, besonders die Dorfpfarre steht weit ab von der Stadtpfarre. Vor allem sind die Anstellungsverhältnisse schwierig. Mit dem Wegfall der bischöflichen Autorität und der Undurchführbarkeit der Gemeindewahl macht sich das Patronat des Fürsten, des Adels, der Städte immer mehr geltend und mit ihm eine Fülle unwürdigster Abhängigkeiten, die freilich vor allem der Dorfpfarrer zu spüren bekommt. Der religiöse Geist des Amtes ist durch diese Verhältnisse nicht gefördert. Er wird immer lehrhafter und unduldsamer. Die Nöte des Dreißigjährigen Krieges brachten dann eine Vertiefung der seelsorgerlichen Aufgaben und Gesinnungen, und der geistliche Stand erwies sich hier im ganzen als das Rückgrat der ganzen lutherischen Kultur. Mit der Entkonfessionalisierung des Staates hörten dann die Einmischungen in die Politik auf und wurde er auch von dieser Seite her mehr an seine seelsorgerliche Arbeit gewiesen. Freilich wurde der Stand zugleich entsetzlich dezimiert und seine sowieso schon schwache finanzielle Fundamentierung vollends erschüttert und in der Not der Landpfarrer noch mehr zum Bauern. Eine Rekonstruktion des ganzes Standes brachte erst die durchgreifende Reform der Verwaltungen nach dem großen Kriege und vor allem der Pietismus, der großenteils als Reaktion gegen die Verweltlichung des Pfarrstandes zu begreifen ist und sie in seinem Geiste nicht von der Lehre, sondern von der persönlichen Gläubigkeit und Sittenstrenge aus anfaßte.

Die ethische Kultur des Luthertums.

Die Hauptsache ist nun aber bei allem Vorwalten des Dogmatismus doch der ethisch-kulturelle Geist des Ganzen. Er spricht sich zunächst aus in der theologischen Ethik und der praktischen Moral des Luthertums, die ihrerseits wieder in seiner theologischen Weltanschauung wurzeln. Freilich sind hier die großen und einfachen Grundanschauungen Luthers vom Hervorgang des sittlichen Lebens aus dem Glauben arg vertrocknet und zersplittert. Die Genugtuungslehre wurde immer mehr zum Zentraldogma des Luthertums, und pedantischer Eifer glaubte die alles religiöse Leben entscheidende Bedeutung der Sündenvergebung oder Rechtfertigung nur dann sichern zu können, wenn er die Heiligung möglichst scharf von der Rechtfertigung abtrennte und von den guten Werken jeden

selbständigen Wert sorgfältig fernhielt. Dadurch ist die lutherische Ethik in ihrer Begründung überhaupt unsicher geworden und ist sie vor allem verhindert worden, ein planmäßiges, einheitliches Ganzes der Lebensführung ins Auge zu fassen und ihren Gläubigen anzuerziehen. Immerhin blieb für das Volk der kleine Katechismus das ethische Lehrbuch und mit ihm die Überzeugung lebendig, daß der Gerechtfertigte Gott fürchten, lieben und vertrauen soll im Gehorsam gegen den Dekalog und daß ein jeder seinen Stand und Beruf anschauen soll nach den zehn Geboten. Außerdem war die rein geistliche Ethik jederzeit zu ergänzen aus der philosophischen und natürlichen Ethik, in der die Lex naturae oder die aus der natürlichen Weltordnung und Vernunft hervorgehenden sittlichen Gebote und Lebensformen entwickelt wurden, auf welche der Christ nur die spirituale Gesinnung des Gehorsams aus Liebe gegen Gott und das Vertrauen zu Gottes Vorsehung aufpfropfen soll. Er darf und kann es, weil die Lex naturae in ihrem Vollsinn auch die religiösen Forderungen von Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen in sich enthält und nur in der sündigen Vernunft diese religiösen Elemente verloren, durch die Offenbarung Christi aber wiedergewonnen hat. Hier hat Melanchthon die oft aufgelegten und kommentierten Lehrbücher geschaffen, deren Zweck war, auf der Grundlage des Cicero und Aristoteles den Dekalog als epitome legis naturae zu erweisen; er galt dafür als der große Morallehrer, der Platon und Aristoteles, die berühmten Muster, übertroffen habe. Von hier aus versteht sich auch der starke theologisch-ethische Gehalt der Rechtslehre und die starke Einmischung juristischer Dinge in die theologische Ethik. Denn das Recht fließt aus der Lex naturae, die ja ihrerseits mit dem Dekalog identisch ist, so daß man Straf- und Zivilrecht auf den Dekalog zu reduzieren unternehmen konnte. Die in ihrem vollen doppelten d. h. geistlichen und weltlichen Sinn verstandene Lex naturae erwies sich eben als die Zusammenschließung der geistlichen und weltlichen, jenseitigen und diesseitigen Ethik, die man brauchte und die bald nach der rechtlichen, bald nach der religiösen Seite verwendet werden konnte. Sie — und nicht eine rein christliche neutestamentliche Sittlichkeitsidee — ist der eigentliche Grundbegriff der Moral, soweit sie der Welt zugewendet ist; über und neben ihr ist die eigentliche christliche Moral die aus der Rechtfertigung entspringende Seligkeit, der Kampf gegen die Sünde in der immer neuen Buße und die Liebesgesinnung, die aber nicht von sich aus ihre Gemeinschaft stiftet, sondern die gegebenen Gelegenheiten als Äußerungsanlässe benützt; diese Gelegenheiten aber bietet die Naturordnung des sozialen Daseins. Die wirkliche aus der inneren Gesinnung heraustretende Moral ist daher eine Erfüllung der gegebenen Verhältnisse mit spiritualer Gesinnung, eine gehorsame Unterwerfung unter die Verhältnisse und eine Verflechtung passiver Spiritualität mit aktiver weltlicher Ordnung. Soweit biblische Veranschaulichungen gesucht werden, werden sie daher auch in steigendem Maße dem Alten Testament, für die Staatsmoral den Königsbüchern, für

die Privatmoral Jesus Sirach und den Proverbien entnommen. Schließlich besteht ein großer Teil der praktischen Ethik in den obrigkeitlichen Sittenmandaten, den polizeilichen Strafen wegen religiöser, moralischer oder kirchlicher Verstöße, den konsistorialen Handhabungen der Kirchenzucht. Auch das stark theologisch beeinflußte Strafrecht, das auch den Hexenprozeß vom Mittelalter übernommen hat, beleuchtet die Sachlage. Ist es doch die Aufgabe des Konfessionsstaates, nicht bloß den reinen Glauben, sondern auch die christliche Ehrbarkeit und Moral zu schützen und zu pflegen.

Verhältnis der öffentlichen und Privatmoral.

Trotz aller Verzerrung wirken hierbei im wesentlichen doch die Grundgedanken Luthers fort, in ihren Vorzügen, der Innerlichkeit und Freiheit der gotterfüllten Gesinnung, und in ihren Schwächen, dem Mangel an zielsicherer Organisation des Lebens und der Verweisung der Masse an den Gehorsam. Das Ziel liegt nicht in der Gestaltung der Welt; diese ist vielmehr ein zufälliger, von Gott so geordneter Stoff, an dem es vor allem Gottvertrauen, Sündentrost und Gottesliebe zu bewähren gilt. Es liegt aber auch nicht außer der Welt im Dienst für die Kirche oder in einem höheren geistlich-mönchischen Lebensstand; damit hat der Papismus die Gläubigen genarrt. So fehlt jedes eigentliche Ziel, und es bleibt als Ziel immer nur gehorsames Ausharren in den einmal gegebenen Lebensbedingungen, treue und fleißige Arbeit in den durch sie gestellten, nützlichen Berufen und Befestigung in der Bekehrungsstimmung des verdienstlos Begnadigten. Das Ziel wird daher von der Ethik immer nur als das der Bewahrung der Rechtfertigungsgnade bezeichnet, d. h. als Bewahrung der Stimmung der Begnadigung, die durch Eingehen auf wirklich Böses und Gottwidriges natürlich verloren gehen würde. Wenigstens gilt das für den einzelnen Christen. Der Zweck des Ganzen, des staatskirchlichen Gesamtlebens, aber liegt nicht in der Hand und nicht im Urteilsbereich des gewöhnlichen Untertanenverstandes. Das steht nur der Obrigkeit und den Geistlichen zu, und auch sie können als Zweck des Ganzen wesentlich nur die Aufrechterhaltung und Wirkung des reinen Gotteswortes ansehen, das alles Übrige von selbst hervorbringen werde, soweit es Welt, Teufel und Fleisch leiden wollen; Polizei und Richteramt leisten nur Nebendienste. In alledem wirkt die von Luther vorgenommene Umformung des geistlich-weltlichen Kultursystems des Katholizismus nach. Auch dieses hatte im ganzen die Herstellung des christlichen Ideals der Gesellschaft der Vorsehung überlassen, die in der ständisch-organischen Gliederung vom Naturgesetz emporführt zur Gnadensittlichkeit, und hatte nur die direkt politischen Mächte durch Papsttum und Hierarchie sich zum Zweck der Herstellung des Ideals untergeordnet. Luther löste diese Verbindung auf und behielt nun den reinen Gegensatz des Geistlichen und Leiblichen übrig, in welchem die Kirche vor allen Eingriffen in das Leibliche und von allen Beeinflussungen durch das letztere gesichert werden sollte und im Grunde nur mit der Seligkeit der Individuen beschäftigt ist. Gleichwohl sollte aber

doch das Ideal einer christlichen Gesellschaft daraus hervorgehen, aber lediglich durch die Macht des Wortes und der Vorsehung. Schon er selbst hat dieses Nebeneinander nicht festhalten können, der weltlichen Gewalt Einfluß auf die Kirche und der geistlichen Beratung Einfluß auf die weltlichen Gewalten eingeräumt. Und darin ging seine Kirche immer weiter. Aber es blieb von seinen Grundgedanken die Sprödigkeit der nur das Individuum rettenden und anweisenden Kirche, und für die Konkordanz dieser geistlichen Individualitätsmoral mit den ethischen Interessen des Gesamtlebens gab es nur die Hoffnung auf Gottes Weisheit und Macht. Es gibt ein Sozialideal, aber keine Sozialreform und einheitliche christliche Ausarbeitung des Gesamtlebens. Damit ergibt sich eine charakteristische Trennung der Privatmoral, die die eigentlich geistliche und unmittelbar biblisch bestimmte ist, und der öffentlichen Moral, die als ein gemischtes System obrigkeitlicher und kirchlicher Gewalt, naturgesetzlicher und biblischer Ideen sich darstellt und in ihrer Verwirklichung der inneren Macht des Guten in letzter Linie überlassen wird. Dazu kommt die schroffe Betonung der Erbsünde, die es zu keiner rechten Stärke dieser Hoffnung, und die Geringschätzung der rohen begehrlichen Masse, die es zu keiner echten Interessierung der Christen an einer solchen öffentlichen Ordnung kommen läßt. Privatmoral und öffentliche Moral, Herzens- und Hausmoral einerseits und Staats- und Gesellschaftsmoral andererseits, treten derart für den einfachen Christen weit auseinander, ein Charakterzug, der bis heute die lutherischen Länder von den calvinistischen fühlbar unterscheidet, und die Passivität der politischen und sozialen Moral in Deutschland geht zum guten Teil auf diese Trennung zurück.

Die persönliche Privatmoral hat ihren Ausgangspunkt durchaus im Glauben, im lutherischen Sinne dieses Wortes. Da dieser Glaube aber bei aller Betonung des Vertrauens und des praktischen Gefühls doch immer die Bejahung bestimmter religiöser Gedanken ist, so muß er gerade zum Zweck der vollen Hervorbringung seiner Folgen ein klarer und deutlicher sein. Er muß Bibel und Dogma gegenwärtig haben und darf mit der fides implicita des Katholizismus sich nicht begnügen, die ja ihre gedankliche Unvollständigkeit durch die Hauptsache, den Gebrauch des heiligenden Sakraments-Wunders, bei weitem ersetzt. Der lutherische Christ muß vielmehr völlig bibelfest und rechtgläubig sein und gewinnt beide Eigenschaften durch häufigste Teilnahme am Predigtkultus, häusliche Bibellektüre, endlos wiederholten Katechismusunterricht und reichliche theologische Literatur. Das Mittel zur Lebendigmachung dieses doktrinären Glaubens ist das nachdrücklich eingeschärfte Gebet; selbst der Bettler soll das dargereichte Brot mit Gebet und Lied verzehren. Als weitere Tugendmittel oder Förderungsmittel sittlicher Leistungsfähigkeit dienen die Privatbeichte und etwa aufzunehmende asketische Gelübde, diese aber in voller Freiheit und abhängig von der Tauglichkeit für die individuelle Persönlichkeit und Lage. Dabei muß dieser Glaube aus

Privatmoral.

der tiefsten Empfindung erbsündiger Verlorenheit hervorgehen, sein einziger Beweis und Rechtstitel ist ja, daß er dem absolut verlorenen und nur durch ein Wunder errettbaren Menschen eben gerade das Wunder darbietet, dessen er bedarf: das Wunder der stellvertretenden Büßung Christi für seine Sünden und das Wunder der Bekehrung durch die diese Büßung ihm gewiß machende inspirierte Bibel. Die Befestigung des rechten Glaubens ist also zugleich möglichste Selbstversetzung in die Sünden- und Unwürdigkeitsstimmung. Der Kampf gegen die Reste der Erbsünde im eigenen Selbst, die tägliche Buße, soll das Leben erfüllen, und ebenso soll der Haß gegen die das ganze Gemeinschaftsleben vergiftende Sünde ihn nie verlassen. Am Glauben ist so das Wichtigste die durch ihn vermittelte Seligkeit, die Wiedervereinigung mit Gott, die von den Theologen nicht mit Unrecht als unio mystica gefeiert worden ist und deren Beschreibung durch Ausdrücke, die mit der katholischen Mystik verwandt sind, nur den ursprünglichen mystischen Ausgangspunkten und weltindifferenten Gefühlen Luthers entspricht. So erhält sich in dieser Mystik, in der Bekehrungsstimmung und in der starken Jenseitshoffnung das asketische Moment des Christentums. Es ist ein Unterbrechen des gewöhnlichen Laufes und Ausruhen in dem einzigen rein und absolut göttlichen Moment des Christenstandes, in der Sündenvergebungsgewißheit, während alle übrigen Momente aus Göttlichem und Menschlichem gemischt sind und schließlich doch nirgends einen Wert in sich selbst haben, sondern nur immer neue Anläufe und Versuche sind, von denen aus der Christ immer auf das Rechtfertigungsheil zurückgeht. Für gröbere Naturen freilich nahm diese Mystik dann mehr den Ausdruck der Zuversicht und des Vorsehungsglaubens an, daß dem Bekehrten alle Dinge und alles Handeln zum Besten dienen müssen, daß er daher in ehrbarer Fröhlichkeit der Welt genießen dürfe und nur sein Geschäft mit Fleiß und Treue zu besorgen habe. Die ersteren konnten sich mehr auf den früheren, die letzteren mehr auf den späteren Luther berufen, obwohl in Luther selbst beides immer eng verbunden geblieben ist. Aus solchem Glauben ging die Moralität des täglichen Lebens hervor. Es ist die Moralität der Gottesliebe; denn die Liebe des Versöhnten zu Gott bestimmt alles Handeln. So ist zunächst die Moralität des persönlichen Verhaltens zu sich selbst nichts anderes als die Selbstbewahrung in der Liebe zu Gott und in der Rechtfertigungsgnade, die nur dann möglich ist, wenn wir alle Forderungen des natürlichen Gewissens aus Liebe und Dankbarkeit gegen Gott und in der Gesinnung der Demut gegen ihn erfüllen. Mögen diese Forderungen mehr gelehrt aus der antiken Moral oder mehr populär aus Jesus Sirach und verwandten Schriften entwickelt werden, immer handelt es sich darum, die allgemeinen Forderungen der Wahrhaftigkeit, Keuschheit, Mäßigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gewissenhaftigkeit, Geduld aus der richtigen geistlichen Gesinnung heraus, d. h. nicht als gute Werke oder Leistungen der Vernunft, sondern als Wirkungen der Gnade und Hingebung an die göttliche Liebe demütig

zu betätigen. Dem Nächsten gegenüber wird diese Gottesliebe, da wir Gott ja nichts geben, sondern nur seine Gesinnung gegen die anderen betätigen können, zur religiösen Nächstenliebe. Es gilt um Gottes willen den Nächsten zu lieben. Diese Liebe betätigt sich freilich zunächst in Milde, Güte, Gerechtigkeit gegen alle und besonders gegen die Nächststehenden; aber ihre Hauptbetätigung ist doch der gewissenhafte und fleißige Dienst an dem verordneten System der natürlichen Berufsformen. Die Arbeit in den Berufsformen ist das „große Werkhaus der Nächstenliebe", und auch die Wohltätigkeit tut am besten, ihre Gaben der berufsmäßigen öffentlichen Armenpflege zuzuwenden. Die Berufstätigkeit ist dabei freilich wiederum vor allem eine Äußerung der Demut gegen Gott, die sich in die von Gott durch die natürliche Ordnung gegebenen Lebensbedingungen fügt, und ein Liebesdienst, der nicht für das eigene Wohlergehen, sondern für die Ordnung und das Gedeihen des Gemeinwesens arbeitet, da der Mensch nun einmal im Fleische lebt und das Fleisch einer solchen gedeihlichen Ordnung bedarf. Die Äußerungen hierüber nehmen freilich oft in populärer Abplattung den Charakter einer etwas philisterhaften, nur durch die Klagen über die Erbsünde eingeschränkten Weltzufriedenheit an. Aber in Wahrheit ist doch der Grundgedanke der innerweltlichen Askese dabei keineswegs aufgegeben. Nichts Weltliches hat einen Wert in sich selbst; alles dient nur dem religiösen Zweck. Künste und Wissenschaften sind nur für die Erbauung oder für den Nutzen. Die Adiaphora oder die erlaubten Vergnügungen sind freilich Reste der großen lutherischen Gedanken über die Autonomie des sittlichen Willens und über die Güte der Natur, wo sie von Sünde nicht getrübt ist; aber sie dienen nun mit Vorliebe als ein starker Trumpf gegen die papistische und calvinistische Werkheiligkeit, und alles Handeln kann vor Gott im Grunde nur bestehen, weil es von Christi Genugtuung gedeckt ist. Das Leben bleibt im Grunde ein täglicher Kriegsdienst gegen den Teufel, und die eigentlichste Erprobung der Rechtfertigungsseligkeit ist neben dem Berufsgehorsam die Unterwerfung unter die zahllosen Leiden, die in der sündigen Welt dieses Berufswirken mit sich bringt. Die strengen Gebote der Bergpredigt, die viel von den Ethikern besprochen werden, bleiben an sich überall in Geltung als Gesinnungsregeln; sie sind überall da in Kraft, wo es der Christ als Christ mit dem Christen zu tun hat. Sie werden aber mit dem wirklichen Leben und seinen Bedürfnissen vermittelt, indem echt lutherisch überall der innere christliche Mensch und sein ihm aus der natürlichen Ordnung erwachsendes Amt unterschieden wird. In der erbsündigen Welt ist die natürliche Ordnung der Lex naturae eben eine Ordnung des Zwanges, Rechtes und Privateigentums, und daher ist der Christ nach seinem natürlichen Amt berechtigt und verpflichtet zu Kriegsdienst, obrigkeitlicher Funktion oder Gehorsam gegen die Obrigkeit, zum Gebrauch der Gerichte und des Eides, zum Eigenbesitz und Erwerbsstreben; alles das tut er nicht unmittelbar als Christ, sondern als Glied der natürlichen

Ordnung, unter welche freilich Gott zum Zweck der Züchtigung der Gottlosen und des Schutzes gegen die Gottlosen, zum Zweck der äußeren Ordnung und Disziplin, auch die Christen beugt. So sind Demut und Liebe gegen Gott die Grundmotive dieser Ethik. Darüber tritt die Selbstbejahung der Persönlichkeit trotz aller Innerlichkeit und Gefühligkeit zurück. Die Liebe gegen Gott stärkt und erfüllt nicht die Persönlichkeit zum selbständigen, souveränen Gewissen, sondern bewirkt vor allem Hingabe und Ergebung. Die Liebe gegen den Nächsten bereichert nicht vor allem die Persönlichkeit durch gegenseitige Ergänzung und Verstärkung des sittlichen Charakters, sondern gibt um Gottes willen und im Selbstverzicht, weil wir Gott nichts geben können und uns daher an die Menschen halten müssen; zudem fügt sich der Christ bei diesem Geben an die Mitmenschen in das naturgewachsene, von der Vorsehung bewirkte Gefüge des nun einmal gegebenen Gemeinlebens. Nur an einem Punkte macht sich die Selbständigkeit der gotterfüllten Persönlichkeit geltend, im Bekenntnis zum wahren Glauben. Dies muß auch gegen den Widerspruch einer ganzen Welt behauptet werden; auch gegen eine ungläubige Obrigkeit ist hier der passive Widerstand erlaubt; ja nach gelegentlichen Äußerungen Luthers glaubten manche noch über den passiven Widerstand hinaus auch zu aktivem Angriff gegen eine aus dem Gesetz sich heraussetzende Obrigkeit vorgehen zu dürfen. Im ganzen aber überwiegt auch hier die Begrenzung auf den passiven Widerstand und auf das Leiden für die Wahrheit. Und das ist von zahllosen Christen, insbesondere von zahllosen treuen Geistlichen, in schweren Zeitläuften auch opferfreudig betätigt worden.

Öffentliche Moral.

Die öffentliche Moral bezieht sich auf das geistlich-weltliche Lebensganze der christlichen Gesellschaft, wie es die Gott verantwortlichen Leiter, Vorstände und Obrigkeiten zu organisieren und zu bewahren haben. Auch es steht unter dem Prinzip des religiösen Liebesgedankens. Die gegenseitige Liebe und Förderung der in diesem System vereinigten Elemente unter der Leitung durch Gotteswort und Naturrecht ist die Aufgabe, und in der Darstellung einer solchen von der Liebe beseelten Gemeinschaft soll Gottes Ehre verkündet werden. „Auf daß wir ein geruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit“ heißt es in der Haustafel des kleinen Katechismus oder mit den Worten Seckendorffs: „Es bestehet die landesfürstliche Regierung in Erzielung und Behauptung gemeines Nutzens in geistlichen und weltlichen Sachen. Der letzte Zweck soll sein die Ehre Gottes.“ Dabei kommen aber als die eigentlichen Elemente dieses geistlich-politisch-wirtschaftlichen Lebenssystems nicht die Einzelindividuen, sondern in mittelalterlich-ständischer Denkweise die Stände in Betracht, die drei großen Hierarchien, wie Luther sie nennt: die Hierarchie der Fürsten, des Adels und der Beamten, die Hierarchie des Predigtamtes und die Hierarchie des Hausstandes, wozu Luther noch als vierten den „gemeinen Orden der Christenheit“ oder die im Beruf arbeitende und dienende Masse

rechnet. Es sind die drei von der mittelalterlichen Ethik unterschiedenen Hauptstände. So handeln dementsprechend auch Juristen, Theologen und Nationalökonomen von diesen Dingen unter dem Titel des dreifachen Status, des status politicus, ecclesiasticus und oeconomicus. Alle drei sind Stände der Kirche, wobei die Kirche in erweitertem uneigentlichem Sinne als die vom Geist Gottes regierte Gesellschaft verstanden ist, wie auch das Mittelalter den Kirchenbegriff in dieser Weise zu erweitern pflegte. Jeder dieser Stände soll dem andern Dienst und Liebe erweisen um Christi willen und dafür seine eigene Ehre genießen: die Obrigkeit, indem sie dem geistlichen und weltlichen Wohle mit ihrem ganzen Machtapparat dient; der Klerus, indem er Obrigkeit und Volk die göttliche Wahrheit auslegt, beide zu christlichem Sinn ermahnt und die Geschäfte der Seelsorge übernimmt; die Masse, indem sie aus Liebe zu ihren landesväterlichen Obrigkeiten, zu ihren Lehrern und Seelsorgern und zum Besten des Ganzen willig dient, gehorcht und arbeitet. In dieser christlichen Gesellschaft gibt es keine Tyrannei, hat das Individuum den Anspruch auf Fürsorge, Rechtsschutz und Sicherheit des Eigentums; aber es gibt auch keinen unruhigen und neuerungsüchtigen Hochmut. In allem soll vielmehr die Liebe herrschen. Soweit aber Gottes Vorsehung diese Liebesgesellschaft auf die natürlichen Ordnungen des Rechts und der Gewalt begründet hat, ist auch der Rechtsgesichtspunkt und der Gewaltgebrauch erlaubt und Pflicht, alles nach Anordnung der diese weltliche Ordnung als ihren besonderen Beruf verwaltenden Obrigkeit.

Diese Gestaltung der konkreten öffentlichen Moral war nun freilich sehr abhängig von der der allgemeinen Verhältnisse: Steigerung des Fürstentums, Zurückdrängung der Städte, Sinken des Bauernstandes, Verlust des deutschen Seehandels, Preisrevolution und Münzverschlechterung. Die Anfänge des deutschen Frühkapitalismus wichen der naturalwirtschaftlichen Reaktion, Bergbau und Industrie sanken, die Zunftentwickelung stockte, die Handwerksverfassung verfiel, Stadt und Land sperrten sich gegeneinander ab, Berufe und Berechtigungen wurden gegen den freien Verkehr wieder angezogen, die Bauern sanken in den norddeutschen Koloniallanden in Leibeigenschaft zurück und die Junkerherrschaft des Rittergutes etablierte sich im Nordosten. Bei diesen Schwierigkeiten der Lage wird die streng konservative Richtung der Verwaltungen, die schroffe Ständegliederung, die Teilung der Erwerbssphären und die Theorie des Nahrungsschutzes verständlich. Eine territoriale Volkswirtschaft mit einem sich immer steigernden Berufsbeamtentum trat an die Stelle der alten Guts- und Städtewirtschaft. Dem entsprach die zunehmende Beschränkung des Untertanenverstandes. Die fortschrittlichen Elemente der Wirtschaft wurden vom Staate an sich gezogen, der den fürstlichen Absolutismus mit der Politik des Merkantilismus verband, und allen vorhandenen Kapitalismus von Staats wegen betrieb, den Untertanen Initiative und Bewegungsfreiheit entziehend. Alles das war in den allgemeinen Verhältnissen begründet und ist nicht

dem Luthertum als Wirkung zuzurechnen. Aber das Luthertum fügte sich leicht in diese Lage und gab ihr die theologische Weihe mit einer ergebungsseligen Gedankenarmut, von der Luthers Trotz und Ideenreichtum freilich noch weit entfernt waren. Während der Westen die spätmittelalterlichen Fortschritte weiterentwickelte, ging das deutsche Luthertum hinter den im 16. Jahrhundert erreichten Stand wieder zurück und bildete jene Geisteswelt aus, in der das deutsche Philistertum mit seinen guten und schlechten Seiten wurzelt.

1. Der Staat oder die Obrigkeit.

Der Staat oder der status politicus ist ihm lediglich eine sozialeudämonistische Anstalt zum Zweck der Aufrechterhaltung der Ordnung, des Friedens, des Eigentums nach innen und außen. Das ist der Liebesdienst, den die Obrigkeit dem System leistet. Was sie darüber hinaus leistet, das leistet sie als der große christliche Bruder, der in der christlichen Gemeinde die meiste äußere Macht und Wirkungsmöglichkeit und daher den göttlichen Beruf zum Dienst mit diesen Mitteln für die Kirche hat. In diesem Sinne verwaltet der Staat die Kirche, die Schule, das Armenwesen; er erläßt Luxusgesetze, Kleiderordnungen und dem wahren ehrlichen Wert der Waren entsprechende Preistaxen, er gibt Sittenmandate, handhabt durch seine kirchlich-juristischen Behörden die Exkommunikation, die Ketzer- und Hexenprozesse und die Zensur. Soweit er aber lediglich als Staat handelt, übt er im göttlichen Auftrag die Regalien, die Justizhoheit, das Münzrecht und Steuerrecht aus als der Inhaber der Zwangs- und Rechtsgewalt; hier ist sein Beruf teils die Pflege des Ganzen, die Konservation der einzelnen Stände und Nahrungen, teils die strenge Unterdrückung der Sünder und Ungläubigen, die er in dem rohen Strafrecht mit seiner Inquisition, Tortur und den strengen Strafen nachdrücklich ausübt. In Milde und Strenge ist er ein Abbild Gottes, und sein Beruf ist in seiner Ausübung von Gottes Gnaden und nur Gott verantwortlich. An seiner Berufswürde nimmt Anteil der Beamtenstand, der, nach burgundischen und österreichischen Vorbildern zunächst gestaltet, doch in lutherischen Landen eine eigentümliche Würde und Pflicht der Ehrlichkeit und der sozialen Hochstellung gewinnt. „Der Hauptzweck dessen allen ist", sagt Seckendorff, „die heilsame Erhaltung der Polizei oder ganzen Regiments in seiner Ehre, Krafft und Hoheit, und das letzte Ziel ist die Ehre Gottes", und dabei sind die Beamten und Geistlichen, sagt derselbe Autor, „nicht eigentlich Untertanen, sondern Werkzeuge".

Nicht zu vergessen sind dabei die Halb-Obrigkeiten, die adeligen Standesherren, denen für ihre Gutsbezirke eine ähnliche Stellung zukommt wie der Obrigkeit für das Ganze, und die zwar von der Gesamtobrigkeit möglichst unter den gemeinen Nutzen gebeugt werden, die aber doch Anspruch auf Gehorsam haben. Auf sie wendet Hesshus das Psalmwort an: „Ihr seid Götter". Die Obrigkeit wehrt ihnen zwar das Bauernlegen und die Ausdehnung der Jagdrechte, aber die Pflichtigen selbst dürfen ihnen nicht widerstehen, und so ist trotz der auch hier wirkenden Tendenz

der Beugung der Feudalen unter den Beamtenstaat die Sicherstellung adliger Macht im Gutsbezirk doch eine Wirkung lutherischer Staatsethik. Der Junker wird höfisch nach oben, nach unten aber zu Gottes Stellvertreter im kleinen. Die Sächsische Ritterschaft trägt 1672 auf Haustaufe an, „denn es wäre doch disreputierlich, wenn ein vornehmes Kind mit demselben Wasser getauft würde, mit welchem gemeine Kinder getauft sind". Freilich kommt in Vorgängen wie dem letzteren die Ablösung des Adels, der Leute von Kondition, von dem gemeinen Volke zum Ausdruck, die seit dem großen Kriege mit dem neuen Staatsideal und der französischen Bildung eingetreten ist. Die Kirche hat gegen diese Ablösungen, die vielfach ihre Sitten und Gemeinschaft störten, protestiert, aber ohne Erfolg. Das Luthertum besaß nicht die Kraft einer sozialen Zusammenfassung und Ausgleichung.

2. Die Kirche.

Der zweite Stand ist die Kirche. Sie betätigt als geistliche Führerin ihre Liebe vor allem durch Reinhaltung der Lehre. Der furchtbare Doktrinarismus des Luthertums ist die naturgemäße Folge des Glaubensbegriffes. Wo persönliche Überzeugung die Religion ausmacht, muß die Religionswahrheit genau bekannt sein, und da ist dann zwischen Fundamental- und Nicht-Fundamentalartikeln nur ein fließender Unterschied. Soll Einheit des Glaubens herrschen, so muß der Glaube genau definiter sein. Daneben steht die sittliche Vermahnung gegen alle Stände, die praktisch freilich oft mehr gegen die Kleinen sich richtet als gegen die Großen. Die Erziehung der Unmündigen und Unwissenden, die Behandlung der Gemeinden als unwürdiger und grober Christen ist auch hier der Hauptcharakter des Systems. Als Patronatspfarrer sind die Geistlichen Stützen und Organe der Gutsherrschaft. Einfluß und Wirkung dieser Geistlichkeit auch auf das innerste persönliche Leben kann nicht gering gewesen sein. Denn ihre Erziehung hat den Volkscharakter auf Jahrhunderte bestimmt.

3. Der Haus- und Nährstand.

Am schwersten zu umschreiben ist die besondere Gestaltung der Liebespflichten des dritten Standes, des Nährstandes. Hier haben Haushaltungsvorstände und Regierungen die Aufgabe der Fürsorge. In Haus und Familie gilt Liebe und Zucht. Hausandacht und religiöse Erziehung sichern den wahren Familiensinn. Der Hausvater ist für die Familie, was die Obrigkeit für das Land. Die Frau soll als Schwester in Christo geachtet werden, doch steht sie völlig unter der patriarchalischen Gewalt des Mannes. Heiraten sollen früh geschlossen werden; Gefahren der Übervölkerung sind noch unbekannt; man denkt nur an die Gefahren außerehelichen Geschlechtsverkehrs. Kinder sollen zahlreich im Vertrauen auf Gottes erhaltende Vorsehung gezeugt werden. Zum Hausstand gehört der Gesindestand, das Betriebspersonal, die Dienerschaft; sie unterstehen der gleichen patriarchalischen Verpflichtung und sollen dienen, als ob sie Christo dienten. Alte und Invalide sollen vom öffentlichen Armenwesen versorgt werden. Der Hausstand und die Hauswirtschaft ist auch die

Grundform der wirtschaftlichen Berufsarbeit. Dabei ist die Berufswahl eine von Hause aus sehr eng begrenzte; sie steht innerhalb des Schemas der gegebenen ständischen Gliederung von Adel, Bauern, Städten und hält sich innerhalb dieser Stände wieder an hergebrachte und rechtlich abgegrenzte Gruppen. „Zu diesem Zweck", sagt Seckendorff, „ist in etlichen Landesordnungen die gemeine Satzung, daß ein jeder Stand bei seiner hergebrachten Nahrung bleiben, der Adel z. B. seiner Güter sich nähren, der Bürger der Kaufmannschaft und Handwerks auch Schenkens und Brauens sich gebrauchen und der Bauersmann dem Ackerbau obliegen soll, doch alles nach Maße des alten Herkommens und jedes Ortes Gelegenheit." Dabei ist das Handwerk durch „Zucht- und Handwerks-Regeln oder Gilden- und Innungsbriefe" geregelt und der Kaufmannstand durch Preistaxen und Aus- und Einfuhrbestimmungen zu ehrbar bescheidenem Gewinn genötigt. Auch die verschiedenen Bauernkategorien werden zum Verbleiben in ihrem Stand ermahnt, die Taglöhner und Dienstboten insbesondere, „daß sie bei billigem Lohn und fleißiger Arbeit verbleiben; denn ohne dieselben werden alle anderen Handtierungen und Haushaltungen gestopfet und gehindert". Von Protesten der Kirche gegen das Wiederaufkommen der Leibeigenschaft hört man nichts. Die freie Berufswahl und das Vorwärtsstreben sind sehr gehindert, die liberalen Berufe außer dem juristischen, geistlichen und Schulamt fast ganz ausgeschlossen, Schauspieler und freies Literatentum unmöglich; besondere individuelle Begabungen können durch Stipendien in das höhere Schulwesen und dadurch in die höheren Klassen vorrücken. Strenges Verbot des Müßiggangs und des Bettels fordert eine unausgesetzte Arbeitsamkeit; daß aber die Arbeit innerhalb des gegebenen Systems nährt, das ist teils durch den Vorsehungsglauben, teils durch die Wirtschaftspolitik der Regierungen und die Dünnheit der Bevölkerung gesichert. In möglichst abgeschlossenen Handels- und Erzeugungsgebieten wird nach dem Prinzip des Nahrungsschutzes jedem seine Sphäre garantiert; dafür ist er Fleiß und Dienstwilligkeit schuldig. So ist zu erwarten, daß „keinem Untertanen die Notdurft zu seinen Lebensmitteln außer sonderbarer Strafe und Verhängnis Gottes und sein Verschulden mangele". Bei der Selbstverständlichkeit dieser Verhältnisse findet die Arbeits- und Wirtschaftsethik kein besonderes Interesse. Ein christliches Hauswesen mit Andacht und Zucht ist die ganze Sozialethik, soweit sie vom religiösen Standpunkt aus interessiert. Steht es gut im Hause, so steht es gut in der Gesellschaft. Beweglichkeit der Güter und des Besitzes, auch der Menschen, wird nach Möglichkeit verhindert, Fremde und Vagabunden werden abgeschoben. Das Ziel der Arbeit ist, wie für die mittelalterliche Wirtschaftslehre, das Auskommen und das Übrighaben für Liebeszwecke. Der Reichtum und Überfluß ist volkswirtschaftlich erwünscht, aber kein Ziel für das Individuum; es ist der volkswirtschaftliche Traditionalismus und der Konsumstandpunkt. Im übrigen ist die wirtschaftliche Wohlfahrt Angelegenheit

der landesväterlichen Sorge, der „Polizei“ und „Finanz“, die nach den Grundsätzen eines konservativen Naturrechtes verfährt und nur an eine rationelle Zweckmäßigkeit gebunden ist zur Wahrung von Friede, Ordnung und Besitz. Dabei ist es nicht bloß der überwiegend agrarische Charakter des Luthertums und der Boden unentwickelter wirtschaftlicher Verhältnisse, der sich in dem Ausschluß oder der starken Einschränkung des Zinses äußert. Es ist die uralte christliche Abneigung gegen den Besitz und seine Gefahren, die hier vor allem wirkt, ohne daß ihr wie bei Calvin die Einsicht in wirtschaftliche Notwendigkeiten und ihre Benutzbarkeit für Fortschritte und Wohlbefinden des christlichen Gemeinwesens entgegenwirkte. Die Pflege des innern Menschen und des Gefühlslebens, die Verwerfung der sündigen Welt und ihrer Versuchungen läßt trotz mancher obrigkeitlicher merkantilistischer Versuche den Geist des Kapitalismus nicht aufkommen. Eine so erzogene Bevölkerung stellt gute Beamte, gute Untertanen, gute Soldaten und willige Arbeiter, aber bringt keine Initiative und Planmäßigkeit des individuellen wirtschaftlichen Handelns hervor. Es ist eine sonderbare Verschränkung gegenüber dem Calvinismus. Ist dieser in seiner puritanischen Strenge dem Vergnügen und dem Lebensgenuß viel feindlicher als das Luthertum, so ist wiederum die Askese des Luthertums der Entwickelung der modernen Wirtschaft und des Kapitalismus, der Technik und der Unternehmungslust viel feindlicher als der Calvinismus, der diese Dinge für das Gedeihen des christlichen Gemeinwesens benutzen zu müssen meinte. Hier wirken Mittelalter und kanonisches Recht im Luthertum fort, während der Calvinismus es hier scharf durchbrochen hat, um an anderen Punkten um so schroffer alte Wege zu gehen.

Gesamtcharakter der lutherischen Ethik.

Alles in allem ist die ethische Kultur des Luthertums eine Kultur des christlichen Patriarchalismus. Wenn sie auch durchgehends die Züge der sinkenden deutschen Kultur zeigt, so ist sie in ihrem eigentlichsten Wesen doch bedingt durch den religiösen Geist Luthers, durch die besondere konservative und autoritative Art seines Empfindens. Die Erfolge der Reformation waren in ihrer ersten, größten Zeit allerdings bewirkt worden durch das Auftreffen der lutherischen Gedanken auf eine in der Emanzipation und Neubildung begriffene Gesellschaft. Seine Glaubensidee hatte die Bildung der Gemeinde von unten herauf und damit die freie Korporation gefordert. Aber indem diese freie Korporation in unheilbaren Zusammenstoß mit seinem immer festgehaltenen Ideal der Einheit der Lehre und Objektivität der Erkenntnis geriet, wandte er sich zu einem rein autoritativen Aufbau im Sinne des neuen antikorporativen Fürstenrechtes. Damit vertrug sich in der Tat auch sein Ideal objektiven Kirchentums besser. Ähnlich hatten Luthers wirtschaftliche Ideale die Angemessenheit des Arbeitsergebnisses zur Arbeit gefordert. Aber als die Bauernrevolution ihren Anteil an der Neubildung der Gesellschaft selbst in die Hand nahm, da schlug Luther sich auf die Seite des Absolutismus und entschied damit wenn nicht das Schicksal Deutschlands, so doch das des

Luthertums. Dieser Geist dauerte fort, auch nachdem der enge konfessionelle Kleinstaat zerbrochen und der deutsche Niedergang überwunden war: er setzte sich fort in der Gemütstiefe und dem Gefühlsreichtum der neueren deutschen Poesie und Spekulation, in dem patriarchalisch bevormundenden Geiste des fridericianischen Absolutismus, in der Organisationslosigkeit und Bescheidenheit des deutschen Arbeiters bei Beginn der Industrialisierung Deutschlands und in den sozialethischen Programmen der konservativen Partei. Aus der Innerlichkeit des Luthertums, die kein Gesetz und kein künstliches Machen kennt, aus seiner theistischen Mystik, der die wahre Natur die Einheit des Menschen mit Gott ist, ging die große deutsche Spekulation mit ihren Gedanken eines natürlich-geistigen Weltprozesses und einer sich frei entfaltenden Autonomie des Geistes hervor. Aber ebenso ist es in ihm mitbegründet, wenn diesem Idealismus der Übergang zu dem Aufbau eines sozialen Ganzen so schwer wird, in dem die Freiheit des Individuums mit der Einheit des Ganzen und die realen Lebensbedingungen mit den idealen Zielen des geistigen Lebens sich einigen.

Verwandtschaft und Unterschied von Luthertum und Calvinismus.

II. Der Calvinismus. Ein ganz anderes Bild bietet trotz der nahverwandten theologischen Grundlage der Calvinismus. Hier herrscht Einheit und Gesamtbewußtsein trotz des auch hier selbstverständlichen landeskirchlichen Prinzips, hier gibt es gemeinsame Aktion und sogar ein reformiertes Gesamtkonzil, hier findet Fortschreiten und Ausbreitung im weitesten Maße statt, hier wird auch die profane Kultur ganz anders von der geistlichen angeeignet, befördert und organisiert. Der Grund dieser andersartigen Entwickelung liegt teils in der anderen Art ihres Bodens — es ist der geistig, politisch und wirtschaftlich höchst entwickelte Teil Europas, der nach Eintritt der spanischen Friedhofsstille in Italien die Führung auf allen Gebieten übernimmt —, teils in den besonderen Geschicken dieses Teils von Westeuropa, den Fügungen des Kriegsglücks und den Wandlungen der Seeverhältnisse, die gerade Holland und England zu großen Seemächten werden ließen, teils und vor allem in eben den Abweichungen der religiösen Idee, die den Calvinismus von seiner Grundlage im Luthertum schieden. Es ist die Aufnahme der täuferisch-spiritualen und pietistisch-ethischen Elemente in das System Calvins, die ihm von Straßburg aus zugeflossen sind, die eiserne Festigkeit, die der Prädestinationsgedanke einzuflößen vermag, die Ausbildung einer biblisch begründeten Kirchenorganisation, die dem lutherischen, tatsächlich an katholische Überlieferungen sich anschließenden, territorialkirchlichen jus humanum ein antikatholisches, evangelisches jus divinum zur Seite stellt, und schließlich die strenge Einheitlichkeit der Lehre, die, von Hause aus im Besitz der einzigen wirklichen Dogmatik des Reformationszeitalters, der christlichen Institution, von den Unsicherheiten und Lehrstreitigkeiten der werdenden lutherischen Dogmatik verschont geblieben ist und trotz verschiedener landeskirchlicher Konfessionen doch eines eigentlichen Symbols nicht mehr bedurfte. Auch

hier ist es ein Zeitalter des Krieges, das von der neuen Kirchenbildung eröffnet wird. Aber der Krieg wird nicht möglichst vermieden und erstaunt oder widerstrebend als göttliche Züchtigung für sündige Unvollkommenheit hingenommen, sondern als die natürliche Folge der Kirchenspaltung begriffen und daher nicht bloß zur Verteidigung, sondern auch zum Angriff und zur Sicherung geführt. Die Gotteskriege des Alten Testamentes und die Stimmung der Kreuzzüge lebt wieder auf; militärische Ausdrücke wie die Armee der Heiligen, der Kriegsdienst Christi, das Fähnlein Jesu, beherrschen die calvinistische religiöse Sprache.

Ausbreitung.

Genf lag im Zentrum Westeuropas vor den Toren Frankreichs, Italiens und Deutschlands und unter dem Schutz der Eidgenossenschaft; der geistliche Diktator Genfs sah in ihm das große Seminar einer calvinistischen Weltkirche, die durch die verschiedenen Landeskirchen sich erstrecken sollte. Zunächst führte die Verbindung mit der Eidgenossenschaft zu einer Vereinigung mit den Zwinglischen Kirchen der Schweiz, die an ihrem Staatskirchentum und ihrer Theologie nichts änderten, aber allmählich von selbst dem calvinischen Geiste erlagen. Im Consensus Tigurinus (1549) schloß Calvin einen Kompromiß in der Abendmahlsfrage mit Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis, und nach mancherlei Reibungen wurde umgekehrt auch die von Bullinger für den Pfälzer Friedrich III. verfaßte Bekenntnisschrift von Genf anerkannt (1564). So entstand die Confessio Helvetica posterior, eines der Hauptbekenntnisse des Calvinismus. Noch näher standen Calvin die Nachbarkirchen der französischen Schweiz, die von Farel organisierte Neuenburger und die von Viret in beständigem Kampf mit der bernischen Obrigkeit geleitete Waadtländer Kirche. Weiterhin erwirkte Calvin den piemontesischen Waldensern durch eine schweizerisch-deutschfürstliche Gesandtschaft Ruhe. In dem autonomen, der Schweiz verbündeten Graubünden bekannte sich ein Teil der dort frei sich bildenden Gemeinden zur Confessio Helvetica posterior. Auch weit nach dem Osten reichte die Propaganda: in Polen schloß ein Teil des halbsouveränen Adels und der Städte, in den Wirren Ungarns der überwiegende Teil der Magyaren sich dem Genfer Glauben an, während die Deutschen des Ungarlandes dem Luthertum verblieben. Auch in Deutschland selbst machte der Calvinismus mächtige Fortschritte, indem das in der Konkordienformel sich verengende Luthertum ihm die Anhänger des Philippismus und eines weniger intoleranten Luthertums in die Arme trieb; dabei blieben hier meistens die Grundzüge des lutherischen Staatskirchentums bestehen. Der wichtigste Gewinn war die Kurpfalz, wo Friedrich III. im Heidelberger Katechismus ein Hauptsymbol des gemäßigten Calvinismus schuf. Dann folgten Nassau-Dillenburg und einige benachbarte Grafschaften, Hessen-Kassel, Bremen, Anhalt, Lippe. In Kurbrandenburg trat Johann Sigismund zu ihm über und legte damit den Grund zur Unionspolitik seines Hauses. Eine echt calvinische Kirche waren aber unter allen diesen deutschen Gebieten nur die niederrheinischen und ostfriesischen

Synodalkirchen, die von niederländischen Flüchtlingen organisiert wurden und lange Zeit nach den Niederlanden gravitierten. Es handelte sich hierbei zumeist um die höchstkultivierten und unter dem Einfluß des Westens stehenden Teile Deutschlands. Der Calvinismus genoß nicht nur das Ansehen der ethisch strengeren, sondern auch das der feineren und vornehmeren Religion, wie ja auch in dieser Hinsicht bereits Calvins Persönlichkeit sich charakteristisch von der Luthers unterschieden hatte, und wie die calvinistischen Fürstenhöfe hierin den lutherischen vorangingen.

Das Wichtigste aber ist die Ausdehnung nach dem Westen, nach Frankreich, den Niederlanden, Schottland und England.

Seiner französischen Heimat war Calvins Liebe vor allem zugewandt, soweit für den Theologen nationale Gesichtspunkte überhaupt in Betracht kommen durften. Ganz persönlich hat er durch seinen Einfluß und seine geistliche Beratung den dortigen Evangelischen, die von humanistischen und lutherischen Anfängen her sich längst ihm zugewandt hatten, die Notwendigkeit an das Herz gelegt, ihren Glauben zu bekennen und sich zu organisieren; das heimliche und unorganisierte Dasein sei bequemer und ungefährlicher, aber das Bekenntnis sei Pflicht und Bedingung des Erfolges. So entstand 1559 auf einer Versammlung in St. Germain die französische Hugenottenkirche mit ihrem Bekenntnis und ihrer discipline ecclésiastique. Zugleich erstand in Coligny der französischen Kirche ihr großer Führer, und die religiöse Bewegung verband sich mit den dem werdenden Absolutismus entgegengesetzten Elementen. In einer Reihe blutigster Kämpfe errang sich diese Kirche dann endlich im Edikt von Nantes 1598 die Duldung ihrer Organisation und militärische Garantieen ihres ungestörten Daseins. So blieb sie 31 Jahre lang unter weiteren Kämpfen ein Staat im Staat, bis sie ihrer politisch-militärischen Sonderorganisation beraubt und im Gnadenedikt von Nimes 1629 auf rein kirchliche Duldung gesetzt wurde. So blieb sie bis zur Wiederaufhebung des Edikts von Nantes 1685 und ihrem damit bewirkten Untergang. Nicht minder heiß, aber von dauernderem Erfolge war der Kampf in den Niederlanden. In diesen burgundischen Erblanden des Kaisers hatten die lutherische und täuferische Bewegung von Anfang an eine blutige Unterdrückung gefunden, waren aber trotzdem nicht vernichtet, sondern vielmehr zum radikalen Antikatholizismus, zum Genfer Glauben, gedrängt worden, ohne daß übrigens die anderen, namentlich die zürcherischen und spiritualistischen Elemente, verschwunden wären. Calvins Einfluß wirkte auch hier auf Organisation hin. Im tiefsten Geheimnis wurden seit 1560 in den Südniederlanden reformierte Gemeinden gebildet und mit einer Konfession 1561 und einer discipline ecclésiastique 1564 ausgestattet. Daraufhin begann Philipp II. den Vernichtungskampf gegen die schleichende Bewegung, die zugleich unterstützt wurde durch die allgemeine Erregung gegen das absolutistische spanische Regiment und gegen seine in die ständischen Verhältnisse tief eingreifenden Maßnahmen. Weit über die

Kreise der religiös Beteiligten hinaus entstand ein Aufstand der Nation. Hier kam es auch endlich zu einer Kirchenordnung für die gesamten Reformierten der Niederlande auf der Emdener Nationalsynode 1571. Aus den Wirren der allgemeinen Anarchie erhob sich dann auch ein neues Staatsgebilde. Auf der Genter Pazifikation 1576 vereinigten sich die Generalstaaten, die Vertreter der 13 Provinzen, schlossen einen Bund zur Ausrottung der Fremdherrschaft, stellten die Herrschaft der reformierten Kirche in Holland und Seeland fest, vereinbarten im übrigen Duldung der Protestanten und proklamierten Wilhelm von Oranien zum Statthalter und Bundesfeldherrn. Gegenüber den Schwierigkeiten der Südniederlande wurde es dann freilich nötig, den Staatenbund in der Utrechter Union 1579 auf die 7 nördlichen Provinzen zu beschränken und damit Flandern, Spanien usw. dem Katholizismus preis zu geben. Aber dieser Nordbund behauptete sich dann auch in 30jährigem Kampf, vor allem mit Hilfe Englands, das 1578 die spanische Seemacht vernichtete, und mit Hilfe des Frankreichs Heinrichs IV., der die spanische Macht nicht allzu groß werden lassen durfte. So kam es 1609 zum Waffenstillstand, zur Anerkennung der Souveränität des neuen Staates auch durch Spanien, das ihm zugleich freie Fahrt durch die Meere bewilligen mußte. Der Westfälische Friede brachte dann auch völkerrechtlich die Anerkennung. Die Regelung der kirchlichen Frage verblieb den Einzelstaaten, die den Calvinismus zur Staatsreligion machten, aber andersgläubige Minoritäten, darunter Täufer, Spiritualisten, Erasmianer, ohne politische Rechte anerkannten. Diese Mischung gibt dem niederländischen Religionswesen von Hause aus trotz aller Heftigkeit seines Calvinismus ein besonderes Gepräge. Noch länger dauerte der Kampf in Schottland. Dort hatte sich eine lutherische Richtung in den Wirren des Kampfes zwischen Adel und Krone zu behaupten vermocht. Aus ihr ging als Schüler des bereits von Bullinger stark beeinflußten Märtyrers Wishart der furchtlose John Knox († 1572) hervor, der von Anfang an sich und den Seinen den entschlossenen Kampf des Glaubens gegen den Unglauben zum Grundgesetz machte und im Kampf gegen die ungläubige Obrigkeit die letzten Konsequenzen des Widerstandsrechts bis zum Tyrannenmord zog. Von der Galeere befreit ging er nach Genf und kehrte von da 1555 als der gewaltigste Kämpfer für die calvinistische Lehre nach Schottland zurück. Ganz nach den Prinzipien Calvins drang er auf Bekenntnis, Kirchenordnung und Organisation. So entstand der Covenant, der calvinistische Adelsbund, und auf den Ländereien dieses Adels die „Gemeinde Christi“ in Schottland. Damit wurde aber schließlich die allgemeine Reformation des Landes das Ziel, was nur durch einen Kampf gegen die Regentin und deren Tochter Maria Stuart zu erreichen möglich war. Mit der Vertreibung Maria Stuarts wurde 1567 durch das Parlament die Aufrichtung der presbyterianischen Kirche möglich und deren Anerkennung in den Krönungseid aufgenommen. Versuche Jakobs VI., diese Bestimmungen wieder aufzuheben,

scheiterten und führten 1592 zu einer erneuten Festigung des Presbyterianismus. Aber als Jakob im Erbgang die englische Krone übernahm, entstanden Versuche, Schottland zu anglikanisieren. Dagegen erhob sich schließlich ein neuer Covenant und gab das Signal zu den großen englischen Kämpfen. In diese hineingezogen erlangte auch Schottland eine völlige Sicherung seiner kirchlichen Lage erst durch die glorreiche Revolution 1689 und ist seitdem das strengste calvinistische Land Europas geblieben. Damit ist denn auch bereits schon die Entwickelung des Calvinismus in England berührt. Aber hier ist er nur sehr bedingt zum Siege gelangt, und seine Geschicke sind hier so eng mit dem besonderen Gang der englischen Dinge und der Entwickelung des Anglikanismus verbunden, daß diese wichtigste und folgenreichste Entfaltung des Calvinismus erst bei der Darstellung des Anglikanismus zur Sprache kommen kann.

Der Calvinismus begnügte sich nicht mit Europa, er streckte seine Arme auch nach dem großen Land der Zukunft, nach dem scheinbar vom Katholizismus schon endgültig besetzten Amerika, aus; dies freilich nicht planmäßig, sondern zufälliger- und gezwungenerweise. Auch geschah es erst ziemlich spät, nachdem sein Besitzstand in Europa abgeschlossen war, im 17. Jahrhundert und im Beginn des 18. Jahrhunderts. Im Süden des Ostrandes ließen sich anglikanische Siedler nieder in direkter Abhängigkeit von der englischen Krone, die Grundlage des späteren aristokratischen, Sklaven haltenden und Plantagen bauenden Südens. Die Sklaverei wurde mit der Verfluchung Hams gerechtfertigt. Von ihnen durch die holländischen Kolonieen getrennt, bauten sich im Norden Scharen von bäuerlichen und handwerkerlichen Puritanern an, die seit der Bedrückung durch die Stuarts England verließen und auf Grund königlicher Charters wenigstens dort freie nonkonformistische und politisch sich selbst verwaltende Kolonieen bilden durften. Die ersten sind die Gründer von Plymouth (1620), die von der amerikanischen Überlieferung so hoch gefeierten Pilgerväter, die Sendlinge der englischen Flüchtlingsgemeinde zu Leyden. Von ihnen ging dann die Besiedelung von Massachusetts aus, des Hauptstaates dieser Gruppe, an den sich bald Newhaven und Connecticut reihten, während die weiter nördlichen Siedelungen von New-Hampshire und Maine unter königlichem und anglikanischem Einfluß standen und andererseits Rhode-Island vom Puritanismus zum Independentismus fortschritt. Die vier Erstgenannten fanden sich daher auch bald zu einer Konföderation zusammen, dem Grundstock der späteren Union und des nordamerikanischen Puritanertums. Dieses war zwar von seinen Ursprüngen her kongregationalistisch gefärbt und hielt auch an der Selbständigkeit der Einzelgemeinde fest, die lokale Selbstverwaltung mit der religiösen Selbstregierung verbindend. Aber dogmatisch und ethisch wurde der hier konsequent und ungehindert entwickelte Puritanismus doch rasch wieder zu einer völlig exklusiven Einheit, die zunächst durch die Betrauung des Staates mit der dogmatischen und ethischen Kontrolle und dann auch durch gelegentliche Synoden der

Ortskirchen stengstens behauptet wurde. Er ist schließlich echtester und engster Calvinismus geworden, nur ohne streng synodale Organisation, aber mit um so nachdrücklicherer Behauptung des moralisch-religiösen Gemeinschaftsideals durch Staat und Prediger, die überall gemeinsam operieren. Eine von Hause aus bereits korrekt calvinistische Einwanderung ging erst von den schottisch-irischen Presbyterianern aus, die dem Druck der anglikanischen Kirche wichen und die strengsten schottisch-genferischen Prinzipien, Calvins kirchliches jus divinum, mitbrachten. Dazu kamen dann später Nachschübe strenger Schotten, und holländische, hugenottische und pfälzische Einwanderungen, die sämtlich ihr besonderes Kirchentum aufrichteten. In diesem nordamerikanischen Calvinismus, verbunden mit der angelsächsischen Selbstverwaltung und der Stählung durch den harten Kampf des Koloniallebens, bildeten sich die Charakterzüge der zur zukünftigen Herrschaft berufenen Rasse, deren Freiheitssinn, strenge Moralität und granitene Gläubigkeit sie zum Beherrscher des hier entstehenden Völkergemisches, zur bildenden Kraft im Zentrum der modernen Völkerwanderung, machen sollten.

Reformierter Kirchenbegriff der Theokratie.

Ihre Festigkeit erhalten alle diese Schöpfungen durch den reformierten Kirchenbegriff. War der lutherische Kirchenbegriff in seinem gläubigen Idealismus und seinem unbedingten Vertrauen zu der die Bekehrung wirkenden Wunderkraft des reinen Evangeliums ein sehr allgemeiner und unbestimmter Glaubensbegriff, so war eben auch von einem solchen Kirchenbegriffe aus eine Organisation sehr schwer möglich. Er umschloß in allen äußerlichen Kirchenverfassungen der Welt alle, die irgendwie durch diese Vermittelung mit dem reinen Evangelium in Berührung kamen. Die Kirche ist erkennbar nur am reinen Wort und Sakrament, und das kann über die ganze Welt hin in den buntesten Formen enthalten sein; aber Wort und Sakrament sind göttliche Wunderkräfte und werden nicht leer zurückkommen. Für eine Organisation blieb nach vergeblichen Anläufen, diese Erlösungsanstalt des reinen Wortes nach ihrer menschlichen Seite als Gemeindekirchen zu konstruieren, nichts anderes übrig als der dem autoritativen Anstaltscharakter entsprechendere Weg, alle Ordnungen der weltlichen Obrigkeit zu überlassen und die Kirche lediglich an der rechten Lehre erkennbar zu machen und dementsprechend auch im Predigt- und Schulamt lediglich für reine Lehre zu sorgen. Die lutherischen Kirchen wurden landesherrliche Predigtanstalten, die von sich aus nur für reine Lehre zu sorgen haben; denn diese allein vollbringt in verborgener Weise das Wunder der Rechtfertigung. Je mehr die lutherischen Kirchen dann gegen Papisten und Sakramentierer sich zu wehren hatten und je weniger sie in diesen fremden Kirchen von reiner Lehre finden konnten, um so mehr engte sich der weite unbestimmte lutherische Kirchenbegriff auf die Predigtanstalten der reinen Lehre ein, und um so gründlicher wurde der zur Aufrechterhaltung der reinen Lehre notwendige Zwang den Händen der Regierungen überantwortet. Das Wunder der Bekehrung durch das reine Wort bedurfte

stark der Zwangsnachhilfe, wenn es zu Kirchen des reinen Wortes kommen sollte; aber diese unvermeidliche Zwangsnachhilfe wurde dem großen christlichen Bruder, der Obrigkeit, zugeschoben, und die Kirche bewahrte so scheinbar den freien Charakter der rein geistlichen Wunderwirkung durch das Wort. Dabei trat der in dem Bekehrungswunder ursprünglich enthaltene Prädestinationsgedanke immer mehr zurück bis zur Anerkennung der Widerstandsmöglichkeit, und damit fiel dann auch jeder Antrieb weg, die Gemeinde der Heiligen als festen, von Hause aus bestehenden Kern der Kirche zu behandeln, der dem Ganzen den Charakter aufprägen müsse. Die Heilsanstalt der reinen Predigt wendet sich vielmehr an die bald in der Gnade Stehenden und bald aus ihr Fallenden und kann nichts tun, als diesen Individuen predigen in der gläubigen Gewißheit, daß das Wort Gottes immer stark genug sein werde, eine erhebliche Zahl zu bekehren, denen dann als Gerechtfertigten alles übrige und insbesondere die Heiligung immer wieder von selbst zufallen werde. Ein von Ewigkeit her bestimmter, niemals aus der Gnade fallender, wenn auch äußerlich unerkennbarer, so doch zur Herrschaft berufener Kern des Erwählten existiert hier nicht. Demgegenüber ist der reformierte Kirchenbegriff von Hause aus ganz anders angelegt und darum ganz anders zur Organisation befähigt. Er beruht auf der Grundüberzeugung, daß mit einem so unbestimmten Kirchenbegriff, einer solchen Passivität gegenüber der reinen Lehre und solcher Selbstauslieferung an den guten Willen der christlichen Regierung nichts zu erreichen ist. Er rechnet mehr realistisch mit der Notwendigkeit der Organisation und des Zwanges, mit den menschlichen Schwächen der Passivität und Bequemlichkeit und fordert überall die Bildung einer mit den nötigen Garantien der Kirchenzucht versehenen und sich auch äußerlich hervorhebenden kirchlichen Gemeinschaft. Aber diese Berücksichtigung der realen menschlichen Charaktereigenschaften und Daseinsbedingungen verbindet er auch seinerseits mit dem höchstgespannten Supranaturalismus und vermag sie gerade mit ihm auf eine höchst bedeutsame Art innerlich zu vereinigen und aus ihm zu verstärken. Die Kirche ist die von Christus im Himmel regierte Weltgemeinde der Erwählten. Sie besteht nicht in Institutionen und Gnadenmitteln, sondern in den Personen der Erwählten. Das Objektive an ihr ist die Herrschaft Christi, der die Erwählten innerlich regiert und ihnen sein Gesetz gibt. Durchaus spiritualistisch, Innerlichkeit und Persönlichkeitsreligion stärker betonend als das Luthertum, ist sie doch durch die Herrschaft Christi zugleich eine Anstalt wie dieses und nicht ein Verein. Und zugleich vermag der Calvinismus aus dieser inneren Herrschaft Christi die organisierte Landeskirche strenger und praktischer abzuleiten als das bloß von der Sichtbarkeit der Gnadenmittel aus operierende Luthertum. Indem er den im Bekehrungswunder enthaltenen Prädestinationsgedanken aufs höchste steigert und die Auswirkung der Prädestination gerade in dem göttlich bewirkten Glauben an die Bibel bestehen läßt, gewinnt er

den Gedanken einer von Hause aus durch Gott und Christus fest bestimmten „perseveranten“ Gemeinschaft der Heiligen; diese aber muß als solche wenigstens im allgemeinen erkennbar sein und ihren Charakter auch der äußerlich kirchlichen Gemeinschaft aufprägen, indem sie alles Unheilige und Unreine ausschließt. Sie braucht nicht erst gesammelt und gebildet zu werden, sondern sie ist durch die Wirkung der Bibel und Kirche da und bedarf nur einer Darstellung. Diese Darstellung bewirkt aber wiederum die Bibel selbst, indem sie das verordnete Mittel der Erwählung ist und zugleich die Grundsätze einer Darstellung und Bewährung der reinen Gemeinde der Heiligen in den allgemeinen Grundzügen einer biblischen Kirchenverfassung enthält. Die mit Predigern, Ältesten, Armenpflegern und Lehrern versehene, die Kirchenzucht übende Gemeinde ist die von der Erwählung selbst in unserer Zustimmung zu der Bibel gewirkte äußere Darstellung der heiligen Gemeinde. Die Kirche ist so eine Heiligungsanstalt, die ihre prädestinatianische Kraft in der reinen Gemeinde darstellt. Aber sie beschränkt sich nicht auf die reine Gemeinde selbst, sondern sie ist zu Gottes Ehre verpflichtet, auch die Unwürdigen und Nichterwählten in dem Bereiche ihres Einflusses wenigstens äußerlich niederzuhalten. Das wird auch dadurch nahegelegt, daß sie äußerlich nicht erkennbar sind und unter der Zugehörigkeit der Gemeinde sich verstecken können und umgekehrt. Die Kirche beherrscht innerlich zunächst die Erwählten und durch die von ihr selbst hervorgebrachte Gemeinde dann auch äußerlich die ganze Gesellschaft. Sie hält auch die Ungläubigen unter dem Joch der Wahrheit zur Ehre Gottes. So ist sie die Königsherrschaft Christi, der unter Ausschluß jeder menschlichen Herrschaft allein durch die Bibel die Gemeinde regiert und in der weltlichen und kirchlichen Obrigkeit seine koordinierten Organe hat; die letzteren müssen sich dabei eine beständige Kritik nach dem Maßstab der Bibel gefallen lassen. Den größeren Rationalismus, den die Berücksichtigung der realen Lebensbedingungen gegenüber der lutherischen bloßen Glaubenszuversicht zur nie völlig versagenden Wirkung des Wortes enthält, macht andererseits ein gesteigerter Supranaturalismus wieder wett, der die lutherischen Kompromisse mit der Freiheitslehre und Resistibilität der Gnade verwirft um der strengen, rein übernatürlichen Erwählung willen. An Ausschließlichkeit und Unduldsamkeit geben sich Calvinismus und Luthertum nichts nach; aber die Ausschließlichkeit des letzteren ist auf die reine Lehre, die des ersteren auf die reine Kirche begründet. Und die Parole der reinen Kirche ist ein viel stärkeres Organisationsprinzip. So dringt auch Calvin überall auf öffentliches Bekenntnis und Organisation, auch auf Gefahr, das Martyrium auf sich zu ziehen. Die bloß passive Bereitwilligkeit des Leidens genügt nicht. Nach lutherischen Grundsätzen beraten, würden die französischen Evangelischen sich verlaufen haben, nach calvinistischen beraten, haben sie den gewaltigen Hugenottismus geschaffen. Naturgemäß liegt auch in diesem Kirchenbegriff das mittelalterliche Prinzip der Einheit von Staat und Kirche im Corpus

Christianum, der gemeinsamen Aufrichtung der christlichen Gesellschaft durch geistliche und weltliche Gewalt zugleich. Das volle reformierte Kirchenideal rechnet genau wie das lutherische auf die christliche Obrigkeit, die überhaupt die Kirche des reinen Wortes aufrichtet, die volle bürgerliche Oberhoheit über den Geistlichen behält, in Streitfällen endgültig aus ihrer christlichen Einsicht entscheidet und mit ihrer Polizei- und Finanzmacht die Kirche unterstützt. Aber dieser Gedanke einer christlichen Gesellschaft wird hier geradezu zum Programm einer planmäßigen Gestaltung. In seiner Trennung der rein spiritualen und der zivilen Gerechtigkeit, in seiner Begrenzung der Kirche auf Trost und Predigt hat das lutherische Staatskirchentum innerlich Kirchliches und Weltliches stärker auseinandergehalten trotz aller äußerlichen Verfilzung. Umgekehrt hat der Calvinismus äußerlich und organisatorisch Staat und Kirche viel schärfer getrennt, aber innerlich und tatsächlich kirchliche und religiös-ethische Aufgaben dem Ganzen aufgeprägt, die Gesellschaft der geistlich-kirchlichen Leitung unterstellt. Daher hat einerseits die calvinistische Kirche mehr relative Freiheit, eine eigene Vertretung und Aktionsfähigkeit, und ihre Kirchenzucht bleibt als geistliche immer unterschieden von den bürgerlichen Rechtsfolgen, die der Staat daran knüpfen kann und soll. Aber andererseits geht in ihr nicht bloß der Staat, sondern auch die Kirche auf das Ganze der christlichen Gesellschaft. Die Kirche predigt nicht bloß und wendet sich nicht bloß an die einzelnen, der Bekehrung sich öffnenden Individuen; die Kirche ist vielmehr vermöge der in ihr wirkenden prädestinierenden Gnade eine Heiligungsanstalt und wendet sich an das Ganze, unbeschadet der gleichzeitigen Arbeit der christlichen Obrigkeit für die Herstellung eines heiligen, dem Wort Gottes entsprechenden Volkes.

So sind durch die eisernen Klammern calvinistischer Logik in dem Kirchenbegriff vier schwer zu vereinigende Gedanken eng verbunden: erstens die Innerlichkeit und Individualität des Heilsbesitzes, da die Prädestination in jedem einzelnen rein für sich und zwar völlig innerlich und geistig wirkt; zweitens die Objektivität der Schrift und der von der Schrift getragenen Lehre und Verfassung, indem die Prädestination ja in erster Linie den Glauben an die Schrift wirkt; drittens die Herstellung einer Gemeinde der Heiligen, insofern alle Gnadenwirkung durch die Schrift nur auf die Darstellung der erwählten Gemeinde Christi hinarbeitet und nur in einer solchen Gemeinde die Ehre Gottes sich verwirklicht; viertens die theokratische Verbindung mit dem Staat und die religiös-sittliche Einheit der Gesellschaft, unter welche zur Ehre Gottes auch die Verworfenen gebeugt werden müssen und an der zu arbeiten die christliche Obrigkeit im Gesamtumfang ihrer Tätigkeit zu ihrer Pflicht gegen Christus rechnet. In der Vereinigung von alledem beruht die heroische persönliche Kraft und Überzeugung, der organisatorische Gemeinsinn und die rücksichtslose Herrscherkunst des Calvinismus.

Freilich ist es die Frage, ob eine solche Vereinigung dauernd festgehalten werden konnte. So ist denn auch in den verschiedenen reformierten Ländern bei der Verschiedenheit der allgemeinen Lage der Stand ein recht verschiedener geworden. Fast überall mußte das Genfer Ideal der Vereinigung von Staat und Kirche zurücktreten, da die meisten Kirchen im Kampf gegen eine übermächtige andersgläubige Staatsgewalt entstanden. Doch war das für den Bestand selbst noch am ungefährlichsten. Denn die Kirchengemeinschaft war so stark, umfaßte so sehr alle Kulturgüter und konnte im Notfall ohne staatliche Macht, durch rein soziale Wirkung, die Kirchenzucht so strenge aufrechterhalten, daß sie auch ohne Staat bestehen konnte. Auch haben sich die kirchlichen Parteien nach Möglichkeit zugleich politisch organisiert, so daß das Hugenottentum geradezu zu einem Staat im Staate geworden ist, womit freilich das altreformierte Kirchenideal stark verändert wurde. Die Hauptschwierigkeiten lagen vielmehr darin, wieweit die Kirchenzucht sich wirklich die Bevölkerung zu unterwerfen vermochte, wieweit der Individualismus sich dauernd an die objektiven Heilsmittel der Bibel und Kirchenverfassung binden wollte, und wieweit der bei Calvin noch völlig konservative Geist der Unterwerfung der Masse unter den geistlich-weltlichen Organismus samt der im Grunde gut mittelalterlichen Beschränkung des Widerstandsrechtes auf die Stände, Vertreter und untergeordnete Behörden sich gegen radikalere Konsequenzen des Widerstands- und Kontrollrechtes behaupten ließ. Es ist leicht einzusehen, daß das unmöglich war. Dann aber ergaben sich aus dem Calvinismus Umbildungen und Neubildungen, die sowohl den Kirchenbegriff und die praktische Stellung der Kirche als auch den Staatsbegriff und das Verhältnis von Staat und Kirche aufs tiefste beeinflußten. In Staat und Kirche kamen individualistische Tendenzen zum Durchbruch und im Kampf mit den Staaten verwandelte sich die calvinistische Selbständigkeit der Kirche in das Not-Ideal der Freikirche. Aus dem Not-Ideal wurde schließlich ein Prinzip. Das ist beinahe überall das Ergebnis der Entwickelung des calvinistischen Kirchentums.

Entwicklung der Konsequenzen des calvinistischen Kirchenbegriffes und Auflösung der politisch-kirchlichen Theokratie.

In Genf, dem kleinen Gemeinwesen, das es unternehmen konnte, ausschließlich für die Religion zu leben, und das zugleich durch einen ewigen Krieg mit Savoyen zusammengehalten wurde, blieben die Verhältnisse, wie Calvin sie geordnet hatte, nur daß nach dem Wegfall seiner gewaltigen Persönlichkeit der Staat begreiflicherweise wieder stärker hervortrat. Den Genfer Verhältnissen am ähnlichsten wurden die Schottlands, wo die streng presbyterianisch-calvinistische Staatskirche durch Adel und Parlament die Herrschaft des Calvinismus geistlich und weltlich durchsetzte und sich um die Krone wenig kümmerte. Nur hat gerade durch den schottischen Reformator Knox das Widerstandsrecht eine über Calvin völlig hinausgehende Umbildung gefunden, indem er auch jeder Minorität, schließlich bei dem Mangel gesetzlicher Vertreter dem Individuum, die Pflicht zusprach, einen gottlosen und dadurch aus dem Gottesstaat sich heraus-

Genf.

Schottland.

setzenden Monarchen zu bekämpfen und zu beseitigen. Erst von ihm rührt die alttestamentliche Idee der Bundschließungen und der Verwerfung der untreuen Könige her. Daher ist es auch zu begreifen, daß nach der großen englischen Revolution der die schottische Reform ursprünglich tragende Adel größtenteils zum Anglikanismus abfiel. Noch selbständigere Frankreich. Wege aber schlug der Calvinismus in Frankreich ein. Hier stand die Kirche einem mächtigen katholischen Staate gegenüber und verschmolz sich die kirchliche Opposition mit dem Versuch des Adels, territoriale Sonderhoheiten dem Königtum wieder abzustreiten. Zugleich machten sich die Bedingungen eines ausgebreiteten Gebietes geltend, für das das Genfer Muster nicht mehr ausreichen konnte. Daraus entstand die Ausbildung des Calvinismus zur Synodalverfassung und zur kirchlich-parlamentarischen Selbstregierung. Die Einzelgemeinden wurden zusammengefaßt unter Provinzialsynoden und diese unter einer Nationalsynode; in den Pausen zwischen den Versammlungen der letzteren amtierte ein gewählter Vorort. Doch liegen alledem demokratische und rein korporative Gedanken noch ferne. Den Independentismus hat die Nationalsynode von 1644 aufs schroffste verworfen. Die Geistlichen werden bestellt durch die Nachbargeistlichen oder die Provinzialsynode, das Konsistorium ergänzt sich durch Kooptation, die Wahlen zu den Synoden stehen bei den Presbytern, und die gewählten Vertreter gehen nur aus ihnen hervor; das aristokratische Übergewicht der geistlichen Führer bleibt gesichert. Immerhin aber ist damit ein folgenreiches Prinzip eines kirchlichen Verfassungsbaus geschaffen und ein föderativ-republikanisches Ideal nahe gelegt. Auch Schottland hat diese Organisation übernommen, und von ihm geht dann der große englisch-amerikanische Presbyterianismus aus. Desgleichen haben die niederrheinischen und niederländischen Kirchen diese Verfassung in der Hauptsache angenommen. Ein zweiter neuer Zug, den der Calvinismus im Hugenottismus empfängt, ist die Lösung des Verhältnisses zum Staate. Diese Lösung war im Luthertum nicht möglich, dessen konservatives Naturrecht sich mit dem duldenden Vorsehungsglauben und der Verachtung der erbsündigen Welt dahin vereinigte, alle Staatsgewalt aus ursprünglicher Gewalttat oder erster Okkupation abzuleiten, sie durch den Erfolg als von Gottes Vorsehung legitimiert anzusehen und sich dieser legitimen Obrigkeit gewissenhaft zu unterwerfen, auch wenn sie für den Christen nichts als Leiden brachte und auch wenn sie ungläubig war. Der Calvinismus hatte von vornherein ein rationalistischeres Naturrecht und einen stärkeren Glauben an die Bestimmung der von Christus regierten Erwählungsgemeinde zur Herrschaft über die sündige Welt; so konnte er es unternehmen, die Herrschaft auch gegen die legitime und überkommene Staatsgewalt aufzurichten oder die Verbindung beider im Notfall ganz aufzuheben. Aber auch diese Lösung ist, soweit der eigentlich calvinistisch-religiöse Gedanke in Betracht kommt, noch rein theokratisch gedacht: nicht Duldung in einem kirchlich-neutralen Staat, sondern Beseitigung der gottlosen Obrigkeit und ihre Ersetzung durch eine

Gott gehorsame Obrigkeit ist der Gedanke; nur solange das nicht möglich ist, organisiert sich die Kirche selbst provisorisch als Staat. Sie kämpft nicht um Duldung, sondern um Herrschaft. Die starke Ausdehnung des Widerstandsrechtes und der revolutionären Gedanken war nicht im Sinne Calvins, der im Gegenteil zurückzuhalten und alles in ordnungsmäßige und gesetzliche Wege zu leiten suchte. Aber das war nicht mehr möglich. So tauchte hier wie in Schottland, nur noch viel stärker und prinzipieller, die Lehre von der christlichen Volkssouveränität auf, eine Benutzung naturrechtlicher Lehren des Mittelalters und des Humanismus, die an sich mit der Anerkennung der indirekten göttlichen Einsetzung der Obrigkeit und mit theokratischen Gedanken sich vertrug: das christliche Volk verwirft den sündigen Herrscher und setzt sich einen neuen, dem es gehorcht; es ist nur ein Notstandsrecht, das dem normalen Zustand der Theokratie baldmöglichst weichen soll. Dabei ist das christliche Volk doch immer nur wirksam gedacht durch die magistrats inférieurs, denen bei dem Versagen der obersten Gewalt zukommt, an deren Stelle zu handeln oder sie zu berichtigen; der Tyrannenmord ist dem Individuum nur auf Grund göttlicher Inspiration wie der Jael und Judith erlaubt. Aber freilich verbanden sich damit in der Leidenschaft des politischen Kampfes rein naturrechtliche und positivrechtliche Theorieen, die nur das Recht der Stände gegen die Krone wiederherstellen und damit zum alten natürlichen vor-absolutistischen Rechte zurückleiten wollten. Das war aber zunächst nur ein politisches Entwickelungserzeugnis des ständischen Kampfes, keine religiöse Lehre, für die die Idee des Calvinismus verantwortlich wäre. Aber sie wurde dafür stets herangezogen, und schließlich mischten sich beide bis zur Ununterscheidbarkeit.

Wieder anders gestalteten sich die Dinge in den Niederlanden. Niederlande.
Hier war der Befreiungskampf von Hause aus kein rein religiöser, sondern zugleich ein politischer gewesen. Daher mußten die mitkämpfenden konfessionellen Minoritäten, Katholiken, Lutheraner und Täufer, neben der Staatskirche geduldet werden. Beim Ende der Republik zählte man 1 150 000 Anhänger der calvinistischen Staatskirchen und 650 000 Dissenter. Die Staatskirchen selbst waren dabei wesentlich Volkskirchen, von unten her bestimmt und nicht von oben. Sie sind als Volks- und Freikirchen von Frankreich her in den Zeiten der Anarchie entstanden und sind erst mit der politischen Konstitution der Niederlande zu Staatskirchen geworden. So beherrschen sie hier nicht den Staat, sind aber auch kein Bestandteil der Regierungsmaschinerie; die leitenden Persönlichkeiten neigen zum Indifferentismus. Die Staatskirchen sind daher eine zwar vom Staate beaufsichtigte, aber in ihren inneren Angelegenheiten so unabhängige Macht, daß sie meist der Regierung gegenüberstanden. Es war nicht die Regierung, sondern das orthodoxe Volk, das auch im Staate dem Calvinismus zur Alleinherrschaft helfen wollte zuungunsten der Dissenter, die vom Staate dagegen geschützt wurden. Daher auch die stark liberale

Haltung der Regierung, die über all dem stand und die gemeinsamen Interessen zu wahren hatte. Ein starker Regierungsdruck zugunsten der Orthodoxie herrschte nur in den paar Jahren nach der Dordrechter Synode, aber auch da vom Volk erzwungen. Immerhin überwog die Staatskirche so stark und war sie trotzdem in so engem Zusammenhang mi den Regierungen, daß auch hier der Staat im ganzen als kirchliche Genossenschaft und die Kirche als das Salz des Staates gelten konnte. In der Kraft, die diese Verbindung verlieh, lag die Größe der Siebenprovinzen-Republik. Aber begreiflicherweise war dann doch diese Verbindung hier nicht so fest und planmäßig wie anderwärts. Die Kirchenverfassung beruhte im wesentlichen auf dem französischen Vorbild, aber es kam doch trotz verschiedener Anläufe zu keiner gemeinsamen Reichs-Kirchenverfassung, und der Versuch, eine solche auf der Dordrechter Synode zu begründen, scheiterte: die Einzelstaaten ordneten die Verhältnisse selbständig und verschieden. Dabei trat insbesondere das Bestreben des Staates nach stärkerer Kontrolle über die Kirche hervor, aber nicht im religiösen, sondern im politischen Interesse; das kirchliche Strafwesen wurde von dem staatlichen völlig getrennt gehalten, die Handhabung der Exkommunikation an erschwerende Bedingungen geknüpft. Umgekehrt war dann die Zugehörigkeit zur Staatskirche für den einzelnen Bürger nicht selbstverständlich, vielmehr wurde in der Weise der ersten Anfänge, wo sich die Gemeinden aus unklaren Verhältnissen oder aus Flüchtlingen bildeten, die Zugehörigkeit an eine ausdrückliche Beitrittserklärung und die darauf folgende Zulassung zum Abendmahl gebunden und wurden auch die Getauften erst bei der Absolvierung der Katechismusschule als ihren Beitritt erklärend betrachtet. Man wurde also in die Kirche nicht einfach hineingeboren wie in den Staat. Das mochte independentistische und baptistische Folgerungen nahe legen; doch empfand sich die Staatskirche selbst durchaus als die Heilsanstalt der göttlichen Kirchenverfassung, von deren Grundlage, dem Zucht übenden Kirchenrat, überhaupt alle Gemeindebildung erst ausgeht. Immerhin aber zeigen diese Umstände, daß die Durchdringung mit calvinistisch-rigorosen Ideen hier nicht so bis auf den Grund der Bevölkerung geht wie in Genf und Schottland. Das wird auch von anderer Seite her bestätigt. Unter dem wohlhabenden Bürgertum hat sich ein rechtgläubig reformierter und puritanisch gesinnter Kern gebildet; die große Menge huldigt nach wie vor dem Trunk und der Liebe. Die reichen Handelsherren und Unternehmer, insbesondere das sehr stark hervortretende Amsterdam, folgen den Bedürfnissen der Handelspolitik und leben unter einem die Welt umspannenden nivellierenden Horizont. Sie sind den Frommen „Libertisten und Neutralisten". Desgleichen herrschten im Haag bei den Oraniern rein politische Prinzipien, die Kirche und Religion nach macchiavellistischen Prinzipien als Machtfaktoren behandelten. So drängte ein starkes Staatsregiment auf Eindämmung der Theologenherrschaft. Zwar unterlag die dieses Programm verfolgende städtische

Partei unter der Führung Oldenbarneveldts und Hugo Grotius' und büßte mit schweren Strafen. Aber das Prinzip blieb, und den Remonstranten mußte schließlich Duldung gewährt werden. Die Niederlage der Neutralisten war nur dadurch veranlaßt, daß die Oranier mit der populären Orthodoxie sich gegen die städtische Partei verbanden. So fehlt es auch sonst nicht an Zeichen der Gebrochenheit der calvinistischen Orthodoxie. Der streng orthodoxe, nur in der natürlichen Theologie den Cartesianismus rezipierende Balthasar Bekker wurde wegen seiner Leugnung dämonischer Besessenheit von seiner Synode abgesetzt, erhielt aber ein Jahrgeld von der Stadt Amsterdam. Man gab Descartes ein Asyl und duldete Spinoza. Man erkannte die jüdischen Gemeinden an und erteilte den Mennoniten das volle Bürgerrecht. Auch für große moderne Naturforscher, wie Stevin, Huygens, Swammerdam, Leeuwenhoek und Boerhave war Raum, wenn auch freilich meist nicht an den kirchlichen Lehranstalten des Landes. Die Drucker machten ihre Geschäfte mit der freisinnigsten Literatur Europas, und Amsterdam oder Eleutheropolis stand als wirklicher oder fingierter Druckort auf der literarischen Konterbande aller Länder. Die Aufklärung und Toleranz fanden ihren ersten Boden in den Niederlanden. Dort holte auch Locke sich seine liberale Theologie. Die Kolonialkämpfer der ost- und westindischen Kompagnie verzichteten auf religiöse Propaganda und auf die Maßstäbe der christlichen Ethik. Das Geld wirkte interkonfessionell, und das geärgerte Amsterdam erklärte, seine Kolonieen an jedermann, auch an den König von Spanien, verkaufen zu können. Die holländische Kunst vollends, deren Träger übrigens keine besondere soziale Achtung genossen, wäre in einem rein puritanischen Lande unmöglich gewesen. Sie zeigt in den Persönlichkeiten der Künstler und in ihren Darstellungen zwar die Abwesenheit der katholischen Stoffe, aber keinen puritanischen Geist und durchaus nicht immer puritanische Sitten und Toiletten. Unter diesen Umständen traten in Holland zwei neue charakteristische Erscheinungen hervor. Die einen gehören dem kirchlichen Leben an. Bei den Dissentern entstanden freikirchliche und independente Bildungen, letztere unter den Täufern. Aber auch die Staatskirchen waren im Falle der Opposition des Staates auf dem Sprung zum Freikirchentum. Vor allem entstand innerhalb der Staatskirchen selbst die Neigung zur Konventikelbildung oder dem Pietismus. Sie widerspricht völlig dem Geiste des alten Calvinismus und der Theokratie, aber sie war deren notwendiges Ergebnis, wenn in einer herrschenden Staatskirche doch die theokratische Strenge bei Regierung und Masse zu vermissen war. Da mußten sich aus der offiziellen Kirche die eigentlichen präzisen Christen zu besonderer Gemeinschaft absondern oder mußte eine Art innerer Mission getrieben werden; der streng orthodoxe Gisbert Voet ist mit dem Programm vorausgegangen. Andererseits bildete sich von seiten des Staates die Toleranzlehre aus, freilich noch nicht die Lehre von einer völligen religiösen Neutralität des Staates, aber von einem bloß allgemein christlichen Charakter des Staates,

der ihn nicht hindern darf, neben der Staatskirche auch andere Kirchen und eine dogmatisch freie, freilich jede Blasphemie vermeidende Literatur zu dulden. Es ist die Lehre, über die auch Spinoza nicht hinausgegangen ist, und die Wilhelm III. nach England übertrug, die erste Abbröckelung von dem theokratischen Geist des Calvinismus.

Neuengland und Nordamerika.

Höchst eigentümlich ist die Entwickelung des Problems in Neuengland, in dem für die Zukunft Amerikas wichtigsten Koloniallande des Calvinismus. Hier war, wie bereits erwähnt, der Puritanismus trotz seiner kongregationalistischen Organisation und trotz seiner alten Forderung der Gewissensfreiheit wieder vollständig in die dem Calvinismus wesentliche Idee von Staat, Kirche und Sittenzucht zurückgeartet. Der Independentismus wurde streng verworfen, Täufer und Quäker schwer, teilweise sogar mit dem Tode, bestraft. Die Prediger und Ältesten beherrschten die soziale Meinung und die gewählten Obrigkeiten; die Gewissensfreiheit wurde dahin erklärt, daß die Menschen zur Wahrheit zu zwingen nicht gegen die Gewissensfreiheit gehe; die Obrigkeit behauptete daher die dem Wort Gottes entsprechende Wahrheit und bekämpfte alle Laster, auch Trägheit, Lüge, Luxus, Tanzen, Trunkenheit, mit empfindlichen Strafen; sogar die autonomen Ortskirchen einigten sich zu einer „Plateform of discipline“. Die Gesamtheit empfand die Anwesenheit eines Sünders in ihrer Mitte wie eine Befleckung der Gemeinschaft und machte die Ausübung der vollen Bürgerrechte abhängig von der Kirchenzugehörigkeit, die jedesmal durch persönliche Erklärung und Rezeption in die Abendmahlsgemeinde allein bewirkt werden konnte und mit der Taufe noch nicht empfangen war. Die Verschmelzung des religiösen und politischen Individualismus, der ortskirchlichen Independenz und lokalen Selbstverwaltung war eine überaus enge, aber der Geist des Ganzen war nicht demokratisch, am Anfang eher oligarchisch, die Herrschaft der Frömmsten und Besten, die, durch Wahl zur Regierung gelangt, eine ziemlich unbeschränkte Macht ausübten. Der leitende Staatsmann Neuenglands, Winthrop († 1649), definierte in einer seiner Staatsschriften: „civil liberty is liberty to that only, which is good, just and honest“, und über den Inhalt dieses Maßstabes befand der puritanische Asketismus. Derselbe Winthrop hat in einer Schrift „Model of christian charity“ das Staatsideal als brüderliche, von Christus regierte Gemeinschaft geschildert und aus Anlaß einer strengen Verfügung vor den Presbytern unter Tränen zukünftig größere Milde und Demut gelobt. Das sind altreformierte patriarchalische Züge. Dieser Geist überdauerte nun aber die ersten Generationen nicht lange. Die beständigen Unionen mit fremden Gruppen, Rücksichten des Handels, Wirkungen des Wohlstandes, Einwirkungen der europäischen deistischen Literatur, Konzessionen an das anglikanische Mutterland führten zu ähnlichen Folgen, wie sie in Amsterdam zutage getreten waren. Das Ergebnis war die Anbahnung der neureformierten freikirchlichen Theorie, die an der Christlichkeit des Staates und der Obrigkeit im allgemeinen festhält, aber diese auf rein weltliche

Funktionen einschränkt und ihr gegenüber das Recht der freien Kirchenbildung als Forderung der Gewissensfreiheit proklamiert; innerhalb der einzelnen Kirche selbst kann und soll die Wahrheit lediglich durch religiöse und soziale Machtmittel geschützt werden. Die Freiheit des Kultus und des religiösen Gewissens gehört zu den Menschenrechten, die als unantastbar durch äußere Gewalt dann in den Verfassungsurkunden der Union gesichert wurden. Sie sind nicht unmittelbar aus dem Calvinismus der Pilgerväter, sondern erst aus dessen Umbildung und Erweichung erwachsen, wobei der Einfluß der Täufer in Rhodisland ein erheblicher war. Erst von dem so erreichten Standpunkt aus erweichte sich dann auch die schroffe Rassentrennung, wobei Quäker und Baptisten mit ihrer universalistischen, antiprädestinatianischen Religion den Hauptanstoß gaben. Auch Indianer und Neger waren nunmehr von Christen als Brüder zu behandeln, wenn auch freilich eine Vermischung zu vermeiden ist. Schon 1700 bekämpfte Sewall die Sklaverei in einer Schrift „The selling of Joseph" vom christlich-humanen Standpunkt aus. So erwuchsen die Grundzüge des modernen Amerika. Die wiederbelebten Grundsätze des ursprünglichen Kongregationalismus der Pilgerväter, die später noch zu schildernden Einflüsse des reinen Independentismus und die konfessionelle Indifferenzierung, wie sie aus dem Handelsleben und dem Nebeneinander vielfacher Sekten und Kirchen entsteht, reichten sich hier die Hand. Den gleichen Weg mußten schließlich die schroffen irisch-schottischen Presbyterianer gehen, die ja von Anfang an keine Regierung gefunden hatten, welche sich ihres jus divinum angenommen hätte, und daher durch alle Staaten als freie Kirche verbreitet waren. Dabei ist dann aber auch die Union ein offiziell christliches Land bis heute geblieben; die Verfassung spricht im Aufblick zu Gott, der Präsident ordnet Buß- und Bettage an, und jede Kongreßsitzung wird mit Gebet eröffnet, der letzte Rest reformierter Theokratie, während im übrigen das Freikirchenprinzip hier zu seiner höchsten Entfaltung gelangt und geradezu eine religiöse Forderung ist.

Ergebnis einer freikirchlichen und demokratischen Umgestaltung des Calvinismus.

So ergeben sich aus dem Calvinismus Bildungen, die eine neue Welt bedeuten. Aber sie ergeben sich gegen seinen ursprünglichen Willen und sein Prinzip. Sein Gemeindeaufbau färbt auf das Staatsleben republikanisch ab, obwohl Calvin selbst erklärter Aristokrat und Feind der Massen war. Seine Widerstandsrechte wird zum Revolutionsprinzip, obwohl Calvin es nur als Notrecht den Nächstberufenen beim Versagen der eigentlich zur Herrschaft berufenen Gewalt eingeräumt hatte. Seine Selbständigkeit der Kirche wird zur Freikirche, obwohl Calvin die engste Verbindung von Staat und Kirche und die Uniformität des Bekenntnisses im Staate gefordert hatte. Die Freikirche wird in ihrer Betonung der Freiwilligkeit und Reife der Zugehörigkeit zur Freiwilligkeitskirche, obwohl Calvin die Zwangsunterwerfung aller, auch der Gottlosen, gefordert hatte. Der mittelalterliche Rahmen der kirchlichen Kulturidee wird gesprengt, obwohl Calvin gerade ihn aufs allerstärkste gespannt hatte. Der Unterschied

zwischen Kirche und Sekte wird verwischt, obwohl Calvin den rein objektiven Anstaltscharakter in seiner Lehre von Wert, Sakrament und Disziplin aufs stärkste gegen die Sektierer gesichert hatte. Eben deshalb haben alle diese Umbildungen keinen unbedingt sicheren Halt am Calvinismus; sie müssen sich mit rationalistischen und, wie sich zeigen wird, wiedertäuferischen Elementen verbinden, wo aus ihnen ein neues Prinzip werden sollte. Der echte Calvinismus ist überall Theokratie.

Reformierter Kultus.

Derselbe theokratisch-biblische Geist, der die biblische Verfassung durchdringt und der in dieser Periode doch nur Abwandelungen und Einschränkungen, aber keine Aufhebung erfährt, beseelt den reformierten Kultus. Er ist im Gegensatz zum Luthertum, das den katholischen Kultus bloß reinigte, gleich der Verfassung radikal antikatholisch und lediglich auf biblischen Vorschriften aufgebaut. Er ist prinzipiell lediglich Predigtkultus und lediglich mit Gebeten und Psalmengesängen ausgestattet. Der katholische Kirchenschmuck ist beseitigt; jede Reform beginnt mit dem Bildersturm. Auch im Kirchenbau wird das katholische Muster verlassen und die protestantische Gemeinde- und Predigtkirche an Stelle der Meßkirche gesetzt. Der katholische Festkalender ist radikal beseitigt und jede Festfeier außer an Sonntagen verboten, der Sonntag dafür mit der Strenge des Sabbatgesetzes ausgestattet. Der Katechismusunterricht wird aufs strengste betrieben; Junge und Alte werden streng dogmatisch geschult. Den Sakramenten ist jeder abergläubische Charakter genommen, der Exorzismus verpönt. Dafür aber steigt die soziale Bedeutung des Abendmahls ins Außerordentliche. Es ist ein viermaliger Höhepunkt des Gemeindelebens, sozusagen die Parade der Gemeinde vor Gott, die von gründlichster Vorbereitung und Ausmusterung begleitet ist und den Mittelpunkt der Kirchenzucht bildet. Nur eine heilige Gemeinde soll mit Brot und Wein Christus im Geiste genießen, und die Furcht vor unheiligen Abendmahlsgenossen wird später bei dem Nachlassen der geistlichen Lebensordnung ein Motiv der Separation. Auch kommt hier die ganze Selbständigkeit des Laienpriestertums in der Form des Ritus zum Ausdruck: der Gläubige wird nicht vom Priester gespeist und getränkt, sondern ergreift selbst Brot und Kelch. Die Zurückgewiesenen werden erst nach offenkundiger Besserung wieder zugelassen; ihre soziale Stellung und Achtung ist davon abhängig. Der soziale Boykott schützt die Reinheit der Abendmahlsgemeinde, und, wo das nicht durchführbar ist, liegt der Sprung von der reinen Abendmahlsgemeinde zur Freikirche nahe.

Reformiertes Universitätswesen.

Ein Organ der Kirche war die Schule, insbesondere die zur Erziehung von Geistlichen und Juristen dienende hohe Schule. Ihr Grundcharakter war durch die Genfer Leges Academiae von Calvin festgelegt, und dem Muster von Genf folgten die hugenottischen Akademien und die niederländischen Universitäten, während die westdeutschen reformierten Universitäten und Gymnasia illustria mehr dem allgemein deutschen Typus

folgten. Das Vorbild für Geist und Stoff der Erziehung bildete auch hier die melanchthonische Schöpfung mit ihrer Verbindung des artistisch-philosophischen, juristischen und theologischen Unterrichts. Melanchthon blieb trotz aller Differenzen mit dem Luthertum bei den Reformierten ein hochgeschätztes Vorbild aller wahren Bildung und ihrer richtigen Verknüpfung mit der Theologie. Nur war entsprechend dem streng systematischen Geiste und der zielsicheren Energie Calvins die Organisation viel straffer. Ein streng im Stufengang der Schuljahre und Klassen festgelegter Unterricht des Collège gab die Voraussetzung. An ihn knüpfte die Akademie an, bestehend aus einer theologischen Professur und mehreren aushelfenden Lektoren, unter ihnen die Lektoren für die Literatur, d. h. die Interpretation der lateinischen und griechischen Klassiker, und für die Philosophie, d. h. für Logik, Ethik, Physik und Metaphysik im Sinne des melanchthonischen Aristotelismus. Eine Juristenschule, lang ersehnt und unentbehrlich für alle Interessen des Calvinismus, kam in Genf dazu und ergänzte, nicht ohne mancherlei Rivalität, die theologische Hauptschule. Die Leitung von Collège und Akademie lag in einer obersten Hand, und diese war abhängig von der Kirchenregierung. Ebenso war die moralisch-pädagogische Überwachung der Schüler eine sehr strenge und geordnete; das System der Belohnungen, Bestrafungen, gegenseitigen Überwachung spielte neben den Erprobungen in den Disputationen eine große Rolle. Diese engen Verhältnisse des stets mit größter Geldknappheit kämpfenden Genf wurden an anderen Orten, in den Niederlanden und Heidelberg, sehr stark erweitert; auch die direkte Abhängigkeit von der Vénérable Compagnie ist anderwärts gelockert oder gar nicht vorhanden. Man war stolz auf die Wissenschaft und pflegte sie mit großen Opfern als Mittel des Dienstes für das Gemeinwesen; das befreite Leyden erbat sich als Lohn für unerhörte Ausdauer die Einrichtung einer Universität. Zugleich brachte der beständige Austausch von Gelehrten so verschiedener Länder und Nationen, die überdies die damals höchst kultivierten waren und von Frankreich her unter den lebendigsten Nachwirkungen der humanistischen und juristischen Renaissance standen, in die reformierten Universitäten einen bewegten, lebendigen und vornehmen Geist. Neben den strengen reformierten Dogmatikern lehrten hier die glänzendsten Gräzisten, Latinisten, Orientalisten, Romanisten und Publizisten der Zeit. Ein Scaliger, Portus, Casaubonus, Salmasius, Heinsius, Justus Lipsius, die Dynastie der Vossius, ferner die Schüler des Cujacius, ein Doneau, Hotmann, Bonnefoy, Pacius, die beiden Godefroy zierten die reformierten Schulen und machten sie weithin berühmt, dabei meistententeils dem theologischen Geist des Instituts und seiner Sittenstrenge sich einfügend; in Leyden, der Hochburg des Humanismus, fehlte es nicht an arminianischen Sympathieen oder auch an völliger kirchlicher Indifferenz. Auch die Historie blühte bei dem rechtskundigen, politisch interessierten Geschlecht; alte und neue Geschichte nebst Geographie tauchten in den Lehrplänen auf,

alles freilich in dem konfessionell polemischen Sinne des Ganzen. Die moderne Naturwissenschaft fehlte freilich an den offiziellen Schulen; neben den theologisch beherrschten Schulen durften nicht einmal in den Niederlanden technische, naturwissenschaftliche oder nautische entstehen. Nur eine große medizinische Fakultät konnte sich wenigstens dort entwickeln; der Sinn, in dem das geschah, erhellt aus dem Worte Beverwycks: „Unser Leben hat seit dem Sündenfall seine größte Anziehungskraft verloren, allein es ist doch immer noch dem Tode vorzuziehen.“ Auch die Philosophie war wenig entwickelt; man ließ sie teils durch die Humanisten als Interpretation des Aristoteles, Plutarch, Cicero und Seneca vortragen, teils schloß man sich an die in Deutschland fortwirkende Tradition der melanchthonischen Schule an, für die Keckermann und Goclenius vielgebrauchte Lehrbücher schrieben. Das zeigt denn, daß auch hier die Grundlage dieser ganzen Unterrichtsorganisation und des wissenschaftlichen Denkens auf den melanchthonischen Lehren über das natürliche Sittengesetz, seine Auslegung durch die Jurisprudenz und seine Überhöhung und geistliche Ausfüllung durch die Offenbarung, beruhte. Doch machte sich die Differenz des allgemeinen Geistes beider Konfessionen auch in der Beantwortung dieses Grundproblems des alt-protestantischen Bildungssystems, in der Frage des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, von humanistisch-juristischem und theologischem Unterricht, geltend. Der Calvinismus hat das Bildungswesen, die Verbindung von natürlichem und christlichem Sittengesetz, Zusammenhang und Einheit des Denkens weit stärker entfaltet als das Luthertum, wie das bei seiner Richtung auf planmäßige und einheitliche Christianisierung der Gesellschaft wohl verständlich ist und überdies mit dem Kulturstand seiner Gebiete zusammenhängt. Er ist durch glänzende und dauernd bedeutende Humanisten und Juristen ausgezeichnet, er steht in lebhafter Beziehung zu den Ländern der westlichen Kultur, insbesondere zu dem Zentrum, wo nach dem Verfall Italiens die Renaissance fortblühte, zu Frankreich. Er betont aufs stärkste neben der Elektionsgnade die Gratia universalis, die in Vernunft, Philosophie, Recht, Geschichtsforschung und natürlichem Sittengesetz die Mittel der Weltbeherrschung und des Dienstes für die göttlichen Zwecke gegeben hat und von den Griechen und Römern grundlegend verkörpert worden ist. In den gebildeten Kreisen des Calvinismus äußerte sich diese Betonung der Gratia universalis in der Akzeptierung der Renaissance-Kultur, die als Humanismus die Wissenschaft, als italienisch-französische Weltbildung die Literatur, Kunst, Rhetorik und Lebensform durchdrang. Zugleich ist die Denkgewöhnung des Calvinismus überall systematisch und universal, indem sie aus dem großen Zusammenhang des Gottesbegriffes alles als von Gott ausgehend und zu Gott zurückkehrend zu denken durch ihre religiöse Grundposition angeleitet wird. Das gibt allem calvinistischen Denken einen Zug ins Große und Umfassende, Einheitliche und Systematische, während im Luthertum Denken und Handeln durch den immer

wieder eintretenden Rekurs auf das seelische Rechtfertigungswunder etwas Abgehacktes, absichtlich Widerspruchsvolles, Wiederholungsreiches und doch Resultatloses erhält. Aber das bedeutet keineswegs eine stärkere Neigung zum Rationalen gegenüber dem Luthertum. Im Gegenteil, der Calvinismus bleibt dauernd antirationaler als das Luthertum und seine Bildungsgrundlage im Melanchthonianismus. Der Calvinismus hat eine hohe und feine Intellektualität, aber diese Intellektualität ist antirationalistisch, ist voluntaristisch. Die Offenbarung beruht auf der Auswirkung des souveränen Prädestinationswillens und bedarf weder rationaler Beweise für das Dasein Gottes noch einer rationalen Vorbereitung der Buße durch die natürliche Gesetzeserkenntnis, noch einer Rechtfertigung der Gerechtigkeit und Güte Gottes daraus, daß alle Verwerfung der Offenbarung schließlich in der Schuld des auch-anders-könnenden Menschen liegt. Ja noch mehr; sein Begriff der Willens-Souveränität Gottes läßt auch die natürliche Vernunft und das natürliche Sittengesetz nur als eine Setzung seines Willens betrachten, die dem Verworfenen seine Nichtswürdigkeit zum vernichtenden Bewußtsein bringen und dem Erwählten die Beherrschung der Welt zur Ehre Gottes möglich machen soll. Seine Beziehungen zu den Kulturgütern sind lebhaft, aber völlig unpersönlich; nur als Mittel für den Dienst Gottes im Gemeinwesen, nicht als persönlich befriedigender Bildungsbesitz kommen sie in Betracht. Das Luthertum hat im allgemeinen größeres Mißtrauen gegen die Kulturgüter, aber persönlichere und intimere Freude an ihnen, wo es sie zuläßt; sie sind ihm direkte Gottesgaben zum erlaubten Genuß. Die ursprüngliche Vernünftigkeit der jetzt so traurig entstellten Welt schimmert bei ihm immer durch, während der Calvinismus überall nur den Herrscherwillen Gottes empfindet. Überall scheut er die Kreatur-Vergötterung. So steht das reformierte Bildungswesen bei aller Verwandtschaft doch eigentümlich neben dem lutherischen, das zugleich unter der Enge der kleinstaatlichen Verhältnisse, dem Elend des Krieges, der Roheit des Pennalismus und der Dumpfheit der niedergehenden deutschen Kultur litt. Genf und Leyden sind Weltzentren, und freie, als Bürger behandelte Studenten arbeiten in Studentenkompagnieen mit an der Verteidigung Genfs, während in den deutschen Universitätsdörfern kleinlichster Theologenzank oder Bier und Tanz und andere Adiaphora herrschen.

Reformierte Theologie.

Auf dieser Basis erhob sich die reformierte Theologie, in der Gesamtanlage und in der scholastischen Technik der lutherischen durchaus ähnlich, wie diese mit der Zeit immer mehr der neuthomistischen Scholastik formell angenähert. Hierin haben sich namentlich die Holländer nach der Dordrechter Synode ausgezeichnet. Im Inhalt wurden natürlich die Differenzen gegen Papismus, Luthertum und Täufertum aufs schärfste herausgearbeitet. Vor allem aber werden die Konsequenzen des Prädestinationsgedankens durchgeführt. Seine Wirkungen erstrecken sich nach und nach über alle Teile des mit dem Luthertum gemeinsamen

theologischen Gedankenschatzes und formen ihn dadurch um. Es ist eine Theorie des Biblizismus und Augustinismus, die in den Dienst des Gedankens der eine heilige Gemeinde durch ihre Auswirkungsmittel in Wort, Sakrament und Kirche erzeugenden und formenden Prädestination gestellt ist. Mit dem Luthertum gemeinsam ist ihr der Grundgedanke der freien Gnade und der daraus fließenden Religion des gottgewissen Geistes und der gotterfüllten Gesinnung. Aber diese Gnade ist im Grunde anders verstanden. In ihrem Begriffe sind gerade die Elemente des Augustinismus entwickelt, die das Luthertum zurückstellt, der Gedanke des grundlosen souveränen Willens als des letzten Geheimnisses aller Wirklichkeit und als des letzten Grundes auch der frei ohne Verdienst schenkenden und sich mitteilenden Gnade. Es sind die voluntaristischen Elemente des Augustinismus, und aus ihnen ist eine völlige Ein- und Unterordnung aller Natur unter diesen Willen gefolgert; sie ist nur Organ und Mittel des Willens; sie hat keinen Sinn und keinen Zweck in sich selbst, in ihr leuchtet nichts durch von einer substanziellen Göttlichkeit; jede gefühlsmäßige Liebe zu ihr und jede Empfindung des Göttlichen in ihr ist Kreaturvergötterung, die höchste Sünde. Demgegenüber wirken im Luthertum die neuplatonischen Elemente des Augustinismus nach, ein letztes Ineinander von Gott und Natur, eine selige Einheit der Welt in Gott und eine universale in der ganzen Schöpfung diese Einheit auswirkende Liebe. Die Welt ist ihm nicht mehr der Stufenbau von der Natur zur Übernatur, aber es bleibt ihm als Norm und Ideal eine innere Lebens- und Wesenseinheit beider, theistisch gedacht und empfunden, aber doch ein Monismus der Liebe. Er ist ihm zerstört in der Sündenwelt, aber für die Welt an sich gilt der Satz: Finitum capax infiniti. Dem aber setzt der Calvinismus seinen herben und schroffen reinen Voluntarismus und Spiritualismus entgegen und konstruiert von ihm aus sein imponierendes System. Welt und Schöpfung sind eine Setzung des grundlosen Willens. Die Bestimmung eines Teiles der Kreatur zur Gottesgemeinschaft ist ein freies Geschenk der Gnade. Die Stellung des Menschen unter die Sünde ist eine Verfügung Gottes, bei der dann die Begnadigung einzelner erst in ihrer vollen verdienstlosen Gnadenmäßigkeit erhellt. Freilich schrecken hier viele zurück und lassen die Sünde aus dem Willen der Kreatur hervorgehen; erst dem sündigen Menschen, der jedes Recht und jeden Anspruch auf Seligkeit verwirkt hat, tritt die schroffe Grundlosigkeit der Gnadenwahl gegenüber, bringt dem Sünder seine Verlorenheit und dem Begnadigten seine Verdienstlosigkeit zum Bewußtsein. Hier scheidet sich die supralapsarische und die infralapsarische Dogmatik, die letztere unverkennbar eine Inkonsequenz. Das Mittel zur Ausführung dieser Gnadenwahl ist die heilsgeschichtliche Offenbarung des Alten Testaments und die Auswahl des israelitischen Volkes, dann die Menschwerdung Gottes in Christo, die nicht etwas begrifflich Notwendiges, sondern ein gleichfalls vom souveränen Willen beliebtes Mittel ist und in der die endliche Menschlichkeit Jesu, seine Natur und Kreatürlichkeit nicht

aufgehoben ist durch die mit ihr verbundene Gottheit. Aber auch so ist es die ungeheuerste Veranschaulichung der Barmherzigkeit und Gnade Gottes, freilich nur gegen die Erwählten, nicht gegen die Menschen überhaupt. Christus ist nur für die Erwählten gestorben. Aber auch für sie war sein Genugtuungstod nicht begrifflich notwendig; denn der souveräne Willensgott kennt nicht wie das Luthertum, die Entzweiung von Gerechtigkeit und Liebe, die durch den Sühnetod versöhnt werden müssen. Der Genugtuungstod ist nur ein von Gott gewähltes besonders gnadenvolles Mittel, das die Sündenvergebung besonders eindrucksvoll macht. Und selbstverständlich besteht dann auch Jesu Leistung und Werk nicht bloß in der Tilgung des Sündenfluches und der Stiftung des Amtes der Predigt von der Versöhnung wie im Luthertum, sondern in der aktiven Heiligung der Gemeinde. Er sammelt als Herr und König eine heilige Gemeinde, rüstet sie mit der Erkenntnis der Gnade und mit der Ordnung der Kirche aus, um sich so sein Königreich zu schaffen. Mittelst dieser Stiftung Jesu wirkt dann die Prädestination sich weiter aus in den einzelnen, sie durch Sündenerkenntnis und Buße, durch Abtötung des eigenen, natürlichen Selbst zu verwandeln in die ewig in Gott gegründete und zum Handeln im Königreiche Christi bestimmte Persönlichkeit. Die eigentliche Zusammenfassung der Gemeinde ist dann das Abendmahl, an dem nur wirklich reine Gemeindeglieder teilnehmen sollen, um hier gleichzeitig mit dem äußeren Essen und Trinken die innere geistgewirkte Erhebung zu ihrem himmlischen König zu gewinnen. Die Taufe, die für das Luthertum so wichtig ist als Mittel der Berufung auf die dargebotene Gottesgnade, tritt dahinter zurück. Die so geschaffene Gemeinde kämpft in Kraft der Prädestination ihren großen Lebenskampf bis zum Kommen des Antichrist, von wo ab dann die gemeinsame protestantische, das Fegfeuer ausschaltende Eschatologie eintritt. Aber auch in ihr bleibt schließlich der Unterschied. Die reformierte Seligkeit ist eine Seligkeit des Willens und des Geistes. Das eigentliche Prinzip der Endlichkeit, die in sich selbst ruhende Natur, hat auch hier keinen Ort. Finitum non est capax infiniti. Es sind in scholastischen Formen die großen ewigen Probleme des religiösen Denkens, die freilich für die Religion der Gegenwart zurückgetreten sind, seit sie durch den Wandel der Dinge in den Kampf um ihre elementarsten Lebensbedingungen zurückgeworfen ist und die Selbstverständlichkeiten nicht mehr kennt, von denen eine solche Dogmatik ausging. Wo der Gottesglaube selbst in Frage steht, begreift man nicht mehr, daß seine Nüancen, die Akzentuierung des irrationellen oder des rationalen religiösen Elementes, große Gruppen scheiden und große Geisteswelten bestimmen konnten. Es ist hier wie im Luthertum das religiöse Denken vor der Durchsetzung der modernen naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffe, mit denen sich auseinandersetzend und vermittelnd das moderne religiöse Denken heute immer erst seine Stellungen gewinnt, und die ihm nicht mehr das Feld frei lassen seinen eigenen inneren Abgründen nachzugehen. Es ist eben damit zugleich der noch

ungebrochene Anthropomorphismus der Gottesidee, der zwar von der Dogmatik selbst immer wieder durch den Gedanken der Absolutheit Gottes eingeschränkt wird, aber der die Unendlichkeit der Welt, die völlige Übermenschlichkeit Gottes und die durchgehende Korrelation aller Dinge nicht kennt, wozu der Fall des Geozentrismus und Anthropozentrismus, die Anschauung von der inneren Einheit des Naturlebens, den heutigen Menschen erzogen haben. Es ist schließlich die Überspinnung und Überarbeitung des wunderhaften biblischen Geschichtsstoffes und des apostolischen Christusglaubens mit einer religiösen Spekulation, die in ihnen unbezweifelte, selbstverständliche Stützpunkte und Grundlagen hat, statt sie selber erst stützen zu müssen. Diese, von denen der modernen Welt so verschiedenen Bedingungen aber einmal vorausgesetzt, ist die reformierte Dogmatik ein großartiges Werk religiösen Denkens, das das Irrationale im Wesen der Dinge gewaltig unter dem religiösen Gesichtspunkt herausgearbeitet hat, und sie beleuchtet in ihrem Gegensatz gegen die lutherische auch ihrerseits bleibende Grundprobleme des religiösen Denkens. Während der gleichzeitige Katholizismus von religiösen Problemen im Grunde nur das Autoritätsproblem und als Gegengewicht die individuelle Mystik bearbeitet, erheben sich in den protestantischen Konfessionen trotz aller mittelalterlichen Hülle und Form doch neue lebendig fortwirkende religiöse Probleme, in der einen das Problem von Sünde und Schuld, in der anderen das der Prädestination und der ungleichen Beteiligung der Menschen an den höchsten religiösen Lebenswerten.

Auch die reformierte Theologie hatte ihren zahlreichen Theologenzank und übte den schwersten Druck, wenn sie auch bei der Erstreckung über so viele Länder die schulmäßige Einheitlichkeit der lutherischen nicht erreichte und früher wieder zu mehr biblizistischen Lehrformen überging. Auch sie hatte ihren großen dogmatischen Kampf. Doch ging er nicht wie im Luthertum dem Abschluß der Symbole vorauf, sondern erst aus der Durcharbeitung des Hauptdogmas hervor. Ein großes reformiertes Konzil aller Länder schlichtete 1618 den Streit zugunsten der Lehrkonsequenz und trieb in den Niederlanden die Gegner, Remonstranten genannt, in das Lager der humanistischen Theologie, wo sie dann ein Ausgangspunkt der modernen rationalistischen Entwickelungen wurden, während der übrige Teil der Remonstranten sich als independente und predigerlose Gemeinden, als Collegianten, dem täuferischen Vorbild anschloß.

Reformierte Ethik.

Das Wichtigste ist natürlich auch hier der religiös-sittliche Geist des Ganzen, die calvinistische Kultur, wie sie auf der calvinistischen Ethik unmittelbar und mittelbar beruht. Diese Ethik stimmt in allen wesentlichen Begriffen völlig überein mit der des Luthertums. Auch hier handelt es sich um das Hervorgehen einer christlichen Gesinnungsethik aus der den alten Menschen vernichtenden Sündenerkenntnis und aus der beseligenden Rechtfertigungsgewißheit. Aber auf der gemeinsamen Grund-

lage erhebt sich ein ganz verschiedener Bau. Der Calvinismus schafft planmäßig einen Gesellschaftsaufbau, der wie das Ideal der Täufer eine christliche Gesellschaft herstellen will, ohne doch, wie diese, den Anstaltscharakter und die allbeherrschende Universalität der Kirche aufzugeben. Gleichzeitig aber ist dieser Gedanke einer kirchlich geleiteten Kultur verbunden mit der Anerkennung der modernen politischen und wirtschaftlichen Fortschritte, eignet sich das damals erreichbare Maß theoretischer Einsicht in diese Dinge an und biegt sie mit rationellster Schärfe in das christliche Ideal ein. So ist es in der Geschichte des Christentums der erste Versuch einer planmäßigen und in das natürliche Leben unmittelbar eingreifenden sozialen Gestaltung, die der Katholizismus von dem Aufstieg der Natur zur Gnade erwartet und nur durch die päpstliche Universalherrschaft unterstützt, die das Luthertum der Macht des Wortes und der christlichen Einsicht der Obrigkeiten mit vieler Resignation überläßt. Dabei entfernt sich der Calvinismus naturgemäß noch mehr als beide von der Moral der Bergpredigt und muß die christliche Moral mehr als beide mit der weltlichen vermitteln. Aber er hält die Christlichkeit dadurch aufrecht, daß er einerseits für all das sich möglichst auf die Bibel und hier freilich sehr viel auf das Alte Testament — das ja aber auch schon Katholizismus und Luthertum in steigendem Maße hatten heranziehen müssen — bezieht, andererseits dadurch, daß er mit strengster Konsequenz alles dieses Handeln auf die überweltlichen christlichen Zwecke der Gemeinschaft abstellt und ihm jeden Charakter der Weltbejahung oder Kreaturvergötterung nimmt. Alles Reden von einem jüdischen Zuge des Calvinismus oder einem Rückfall in die katholische Hierokratie sind Fabeln, entsprungen aus dem Mißverständnis dieser christlich sozialen Politik des Calvinismus. Er ist die modernste Gestalt des Christentums, muß aber dafür die Christlichkeit gegenüber solchen Konzessionen um so schärfer durch Biblizismus, kirchliche Lebensbeherrschung und asketisch-jenseitige Abzweckung aller Anerkennungen des Natürlichen behaupten. Wie er zu dieser Entwickelung kam, ist so einfach nicht zu sagen. Besteht die Vermutung zu Recht, daß Calvin durch Butzers Vermittelung das täuferische Ideal der heiligen Gemeinde in verkirchlichter Gestalt übernommen hat, dann wäre von hier und von den biblischen Begründungen dieses Ideales her die Grundtendenz zu begreifen. Indem er gleichzeitig das kirchliche Anstaltsideal und die Uniformität und Universalität der Kirche behauptet, wäre die Zwangsherrschaft dieses Ideals zu verstehen. Daß er aber dieses Ideal zugleich unter Anerkennung der modernen sozialen Entwickelungen durchführt, das wäre aus Calvins Persönlichkeit und aus der Lage Genfs wie der calvinistischen Länder zu begreifen. Die Verhältnisse Genfs — daß heißt einer städtischen, geldwirtschaftlichen Kultur, die überdies mit Frankreich, dem Lande der modernen Jurisprudenz und fortschreitenden Renaissancebildung, in engem Verhältnis steht —, bedingen die Formation des Calvinismus. Und wenn Genf später zurücktritt, so wirken in Frank-

reich, den Niederlanden, England und schließlich Amerika die gleichen fortgeschrittenen Verhältnisse nur noch stärker auf ihn. Er hat sie überall zu rezipieren und unter seinen Geist zu beugen verstanden. Der letzte Grund aber liegt in seiner ethischen Richtung, die ihrerseits mit der Ausgestaltung des Prädestinationsgedankens eng verbunden ist. Er macht nicht die Erlösung und Rechtfertigung zum Selbstzweck, sondern fragt nach dem Zweck der Erlösung, und der liegt im Handeln des prädestinierten Individuums zur Ehre Gottes und damit in dem Königreiche Christi. Der ganze sozial-ethische Gedanke des Calvinismus geht selbstverständlich nicht einfach von der Prädestinationsidee aus, aber diese bemächtigt sich als organisierender Mittelpunkt der verschiedenen Motive, gibt ihnen Zusammenhalt und theoretische Begründung und wirkt damit praktisch wieder auf das derart sich bildende Ganze zurück.

Wirkung der Prädestinationslehre auf die Ethik.

Nur die Erwählten stehen im wahren und echten Glauben; die Verworfenen haben nur etwa einen unechten und vergänglichen Zeitglauben, der Glaube der Erwählten aber dauert. Die Irresistibilität und Perseveranz der Gnade gibt ihm seinen Charakter; einmal aktualisiert steigt er notwendig von Stufe zu Stufe; er braucht nicht Rückfälle zu fürchten, keine Werkheiligkeit zu scheuen, nicht mit allerhand Unterbrechungen sich auf seine Bewahrung oder Wiedergewinnung vor allem zu konzentrieren. So hat der Glaube nicht, wie im Luthertum, lediglich in sich selbst seinen Zweck, sondern in der sittlichen Auswirkung und Betätigung. Nicht Seligkeitsgefühle, sondern Aktivität sind sein Charakter. Für die populäre Denkweise tritt geradezu in den Vordergrund, daß man in dieser Aktivität seiner Erwähltheit gewiß wird, und so steigert dann ein Gedanke den anderen. Für die feinere begriffliche Betrachtung liegt im Gottesbegriff selbst die Nötigung zu einer derartigen entscheidenden und zentralen Betonung des tätigen Handelns. Der Gott, der in die Gnadengemeinschaft aufnimmt, ist ein tätiger Wille und kann auch in der begnadeten Menschheit nicht ruhen. Der Gott-Mensch Jesus Christus, unter den als Haupt die Gemeinde gesammelt und von dem sie regiert werden soll, ist eine tätige Kraft und ein spornendes Vorbild, ein regierender Herrscher, keine Menschwerdung der alle Liebe und Vernunft in sich schließenden Weltsubstanz zum seligen Genuß und zur mystischen Vereinigung. Der ganze Zweck und Sinn der Prädestination ist nichts anderes als die Bekundung der Herrlichkeit und Ehre Gottes in einem heiligen, von Christus regierten Gemeinleben, und diese Bekundung kann nur in der sittlichen Reinheit und Strenge bestehen. Wenn die Lutheraner namentlich für das Gemeinleben auch gerne denselben Zweck der Ehre Gottes angeben, so ist eben doch der Gott, um dessen Ehre es sich handelt, in beiden Fällen ein anderer. Nicht Dank und Gehorsam für die Gnade, welche die sündige Weltzerstörung wieder aufgehoben hat und in der Genugtuung Jesu die Erlösung von dieser Folge des freien Willens jedem Willen anbietet, ist hier der Leitgedanke, sondern die Hingabe an einen Willen, der in den

Verworfenen seine strafende und in den Erwählten seine heiligende Allmacht bekunden will.

Persönlichkeitsidee.

Unter diesen Umständen tritt im Calvinismus die Persönlichkeit ganz anders hervor als im Luthertum. Nicht demütige Selbstaufgebung gegen Gott und liebevolle Selbstaufgebung gegen den Nächsten, sondern stärkster persönlicher Wert, das Hochgefühl einer göttlichen Mission in der Welt, einer gnadenvollen Bevorzugung vor Tausenden und einer unermeßlichen Verantwortung erfüllen die Seele des Menschen, der völlig einsam und in sich selbst die ihn erwählende Gnadenwirkung empfindet und auswirkt. Hierin liegt ein ungeheurer Individualismus, eine außerordentliche Selbständigkeit der Person, mit der die Renaissancestimmung und die größere Differenziertheit der westlichen Kultur sich leicht vereinigen konnte. Die so nachdrücklich betonte Selbstverleugnung ist doch immer nur die Opferung des natürlichen Selbst an das höhere geistliche Selbst. Freilich ist diese im Prädestinationsgedanken wurzelnde Persönlichkeitsidee nirgends zu verwechseln mit modernen individualistischen und demokratischen Gedanken. Die Prädestination bedeutet die Berufung der Besten und Heiligen, der Minorität, zur Herrschaft über die Sünder, die Majorität; sie schließt ein die Betrachtung der gegebenen Lebens- und Machtverhältnisse, soweit sie nicht Gottes Wort widersprechen, als göttlicher Fügungen, in die sich der Mensch demütig und ohne Kritik ergibt, wie denn auch die bisherige Darstellung den aristokratisch-konservativen Charakter des ursprünglichen Calvinismus überall gezeigt hat. Das konnte bei dem strengen Anschluß an die Bibel auch gar nicht anders sein. Aber innerhalb dieser Grenzen hat der Calvinismus eine Schätzung der erwählten Persönlichkeit, die durchaus an Kant erinnert, während Luther hier mehr im Gedankenkreis der Mystik bleibt.

Gemeinschaftsidee.

Mit dieser starken Betonung der Persönlichkeit ist dann aber auch die Gemeinschaftsidee eigentümlich bestimmt. Die Gemeinschaft ergibt sich nicht wie bei den Lutheranern bloß mittelbar aus den Bedingungen der Leiblichkeit, aus den gegebenen Ordnungen der Lex naturae und aus den unsichtbaren Wirkungen der sichtbaren reinen Lehre und Sakramentsübung, sondern unmittelbar aus dem prädestinierenden Willen Gottes selbst. Dieser Wille ist von Hause aus auf eine heilige Gemeinde, ein Reich der Heiligen, eine von Christus regierte und nach seinem Willen verfaßte Gemeinde, gerichtet. Bei aller individuellen Isolierung der einzelnen Erwählten im Vorgang der Auswirkung der Erwählung, stellt ihn doch die Erwählung prinzipiell in die sich gegenseitig hebende und tragende, beurteilende und bessernde Gemeinschaft hinein. Und diese Gemeinschaft ist jedesmal wie die Israels abgegrenzt als eine Volksgemeinschaft, in der die Kirche die geistliche Kraft ist und wo das weltliche Schwert dieser Kraft seinen Nachdruck leiht. Gott schließt seinen Bund mit jedem Volke und verlangt Treue um Treue, erzieht durch Strafgerichte und Heimsuchungen, gibt sein Wort zur Erkenntnis seines Willens. Es ist die Idee der christlichen

Kultur im geschlossenen Volksganzen, wobei die einzelnen Völker und Kirchen miteinander in Verbindung stehen, die Urteile fremder Kirchen eingeholt und die Almosen der fremden Glaubensgenossen erbeten werden. Ein Bund christlicher Völker, in dem jedes Volk in seinem Bezirke die Idee des Gottesstaates verwirklicht: das ist der Wille Gottes, wenn er recht aus der Bibel verstanden wird.

Öffentliche und Privatmoral.

Bei solcher Sachlage ist dann auch selbstverständlich von der Trennung der privaten und öffentlichen Moral nicht die Rede wie im Luthertum. Das Privatleben mündet überall ein in das Ganze des christlichen Gemeinwesens, und jeder Christ ist verpflichtet, sein Handeln mit Überlegung für dessen Nutzen einzurichten. Die einzelnen behalten das Recht, den vorgeschlagenen Geistlichen zu genehmigen, dürfen in biblischen Auslegungsstunden ihre Bibelkenntnis auch gegen die Geistlichen geltend machen, ja im Notfall haben sie Recht und Pflicht, die bestehenden Gewalten an Gottes Wort zu erinnern und, sei es durch ihre Vertreter, sei es schlimmstenfalles selbst, den Gehorsam gegen Gottes Wort zu erzwingen. Es gibt vor dem Zuchtgericht kein Ansehen der Person, der Vorsitz der Predigergemeinschaft wechselt wöchentlich, alle Ämter sind Pflichten aber keine Vorrechte. Umgekehrt hat das Ganze für die einzelnen zu sorgen. Versteht man den Sozialismus nicht bloß als Demokratie oder als Kommunismus oder als Gemeinsamkeit aller Betriebsmittel, so kann man von einem christlichen Sozialismus sprechen, einem Sozialismus im Sinne der Propheten des Alten Testaments. Jeder soll in diesem Gemeinwesen seine Ehre, seine Nahrung, sein Recht haben; Staat und Kirche sorgen gleichmäßig dafür. Armen- und Krankenpflege ist eine Funktion der Kirche, die auf große Einkünfte rechnen kann, Arbeitsmangel und Arbeitsscheu durch geeignete Einrichtungen bekämpft und eine große Zahl von Beamten beschäftigt. Alle Luxusordnungen, Preistaxen, Notvorkehrungen, ja sogar die Höhe des Zinsfußes werden in Genf von der Geistlichkeit mit der Obrigkeit gemeinsam festgestellt. Vor allem aber sind die Sittenmandate und die Handhabung der Sittenpolizei, die Ausbreitung des Unterrichts und der Gottesfurcht bei allen Gliedern, ein gemeinsames Anliegen der regierenden Gewalten.

Organisation des ethischen Gemeinlebens, der Dekalog.

Ein solches Lebenssystem kann dann freilich nicht, wie im Luthertum, lediglich mit kindlichem Vertrauen der freien gesetzlosen Auswirkung des inneren Geistestriebes oder der Glaubensgesinnung überlassen werden. Es muß im einzelnen wie im ganzen streng geordnet sein. Das führte die Reformierten zu der Behandlung der Bibel als eines göttlichen Maßstabes nicht bloß für das Dogma, sondern auch für das Leben. Es ist das nicht an sich eine größere Gesetzlichkeit als im Luthertum, das ja die Bibel als Lehrgesetz für die Dogmen doktrinär genug handhabte, sondern nur eine Erstreckung der Lehrgesetzlichkeit auch auf die Moral. Es hatten ja schließlich auch die Lutheraner für das Wesen der aus dem Glauben fließenden Sittlichkeit auf den Gehorsam gegen den Dekalog zurückgreifen

und ihre rein innerlich freie Liebes-Sittlichkeit stets aus der Rechtssittlichkeit der Lex naturae ergänzen müssen. Die Reformierten gehen nur sehr viel weiter in der Verwertung des Dekalogs. Er ist ihnen der Inbegriff der göttlichen Sittenoffenbarung und prinzipiell von Gott zum Zweck der Regelung des heiligen Lebens gegeben. Er ist ein Dogma so wichtig wie Trinität und Christologie. Zu diesem Zweck freilich muß sein Inhalt durch Deutung erweitert werden, und so deuten sie ihn aus der ganzen Bibel, die erste Tafel wesentlich aus dem Neuen Testament, die zweite wesentlich aus dem Alten, aus den ethischen Bestandteilen des Gesetzes, aus der sozialen und politischen Predigt der Propheten und aus den Geschichtsbüchern. Durch diese Deutung bekommen sie aus dem Dekalog Aufschluß über alle konkreten Angelegenheiten eines innerweltlichen Gemeinwesens, und der Geist der Bergpredigt, den Luther in seiner Forderung der Unbedingtheit und Freiheit der Liebe neben den Erfordernissen des weltlichen Amtes und Berufes festzuhalten suchte, geht beinahe unter in dem Geist des Dekaloges und der Propheten. Dabei ist auch, wie schon bemerkt, die lutherisch-melanchthonische Lehre von der Identität des göttlichen Gesetzes mit dem natürlichen und die Hilfeleistung des letzteren beibehalten, aber das Nebeneinander und die Anleihen machen weniger den Eindruck des Fremden und Gewaltsamen. Denn das ganze Alte Testament ist den Reformierten nur eine Illustration der Lex naturae, die in ihrer gegenwärtigen getrübten Gestalt überwiegend nach ihrer Identität mit der zweiten Tafel des Dekalogs aufgefaßt wird; das Alte Testament ist das Naturgesetz in besonderer Anwendung auf die Verhältnisse Israels, wie das römische Recht es ist mit besonderer Anwendung auf die Roms. So ist der reformierten Ethik die Heranziehung der stoischen Ethik, des römischen Rechtes, der antiken Kardinaltugenden neben den biblischen Beispielen an den Dekalog leichter oder doch wenigstens natürlicher als der lutherischen; denn indem der Dekalog aus dem Alten Testament illustriert wird, wird er eben dadurch zugleich aus der Lex naturae illustriert. Die Bevorzugung des Alten Testaments hat also nichts Jüdisches oder Katholisches an sich, sondern ist nur die vorzugsweise beliebte Gestalt, in der hier die Lex naturae herangezogen und im weitesten Umfange als bereits biblisch bezeugt erwiesen wird. Umgekehrt wird hier freilich die Lex naturae stark alttestamentlich gefärbt. Die christliche Ethik wird überhaupt gegenüber dem Über-Idealismus der Bergpredigt einen Ton tiefer gestimmt und einigt sich dann leichter mit der Lex naturae und den praktischen Forderungen des weltlichen Gemeinschaftslebens. Aber wenn so der Idealismus und die Gemütstiefe des Luthertums herabgestimmt ist, so ist dafür auch Erfolg und Wirkung möglich. Nur um diesen Preis war eine christliche Sozialethik und Kultur möglich. Was auf der einen Seite an Radikalismus der bloßen Liebesethik aufgegeben wird, das wird auf der anderen durch größeren Ernst, stärkeren Gemeinsinn, gründlichere Strenge und peinlichere Gewissenhaftigkeit gewonnen. Was im Luthertum nur allzuleicht Theorie bleibt

und überdies praktisch stets noch Anleihen bei der Polizei und bei der Lex naturae machen muß, das wird hier strengste Wirklichkeit und kommt aus dem inneren Wesen der Sache selbst. Es sind innere Spannungen und Schwierigkeiten der christlichen Ethik überhaupt, die sich hier auftun und die vom Calvinismus jedenfalls in der dem Durchschnittscharakter des Menschen entsprechenderen und daher wirksameren, vom Luthertum in der der christlichen Idee gemäßeren und freilich auch unwirksameren Weise aufgelöst worden sind.

Die Kirchenzucht, rationelle Organisierung der Askese.

So liegt im Calvinismus auch eine umfangreiche wissenschaftlich- und populär-ethische Literatur vor; auch die Erbauungsschriften sind vorwiegend ethisch gefärbt; es ist eine Literatur, die in verschiedenen Anläufen und Nuancen das biblische und das antik-humanistische Material kombiniert, indem als Exponent von beiden jedesmal der Dekalog erscheint. Das Luthertum hat dieser Literatur wenig an die Seite zu setzen und sie später durch Übersetzungen sich vielfach angeeignet. Eine derartig begründete und kommentierte, unermüdlich eingeprägte Moral wurde eine geistige Macht ersten Ranges und interpretierte nach allen Seiten systematisch das Sittengesetz des Calvinismus. Aber diese Gesetzlichkeit selbst bedurfte, wenn sie wirken sollte, eines Organs für Durchführung und Überwachung. Dieses Organ hat denn auch der Calvinismus gründlichst durchgebildet und, wie es für ihn selbstverständlich war, in der Schrift angeordnet gefunden. Eine Schrift, die das Sittengesetz des Dekalogs gab, mußte auch das jus divinum einer Kirchenverfassung und Kirchenzucht darbieten, das zu seiner Durchführung gehörte. Und so hat man denn aus dem Neuen Testament die großartige Verfassung des Consistoire entwickelt, die dem Calvinismus seinen Halt und seine Kraft gegeben hat. Das ist im Bisherigen genugsam hervorgetreten. Hier ist nur noch auf eine weitere Seite der Sache hinzuweisen, auf den geschlossenen, systematischen, jeden Moment umfassenden Charakter, den die calvinistische Ethik durch das so verwaltete Gesetz empfangen hat. Die lutherische Ethik ist voll von Unterbrechungen und Wiedergewinnungen des Gnadenstandes und läßt in den Adiaphora ein Gebiet des Natürlichen frei, das in ihr eine feste religiöse Grundlage nicht hat, aber doch eine große Rolle spielt; an diesen Punkten ist im Luthertum gewissermaßen die absolut erbsündige Verderbung der Schöpfung ausgesetzt und kommt die Güte und Vernünftigkeit der Schöpfung zur Geltung. Für die strenge Logik des Erwählungsgedankens und die Zucht des Consistoire gibt es alles das nicht. Die Perseveranz der Gnade kennt keine Unterbrechung, sondern nur ein beständiges Arbeiten, und die Sündigkeit der Welt kennt keine Adiaphora, sondern nur die strenge Unterwerfung unter das Gesetz bis in jede Kleinigkeit. Es fehlt alle Harmlosigkeit und alle Freude an Paradoxie und Widerspruch, womit der Lutheraner in der Seligkeit der Rechtfertigungsgnade der Welt gebrauchen kann. Aber dafür herrscht auch eine durchgerechnete Strenge und Exaktheit, die der lutherischen Laxheit unbekannt geblieben ist. In

dieser Strenge und Exaktheit, in der Beugung des Selbst und der Welt unter diese Maßstäbe liegt daher hier auch der Charakter der protestantischen Askese. Der Calvinismus ist weltlicher als das Luthertum in seiner Benutzung weltlicher Dinge, in seiner Handhabung politischer und sozialer Ideen, seiner Schätzung feiner Bildung und Sitte, aber er erkennt in alledem noch grundlegender als das Luthertum bloße Mittel des Gottesreiches, die gar keinen Wert in sich selbst haben. Er beherrscht die Welt mehr als das Luthertum, aber er beherrscht sie dadurch, daß er sie mehr systematisch verleugnet und den Widerstand gegen sie stärker organisiert. Die Erbsünde, die hier doch schließlich von Gott geordnet ist, wird bei allem Abscheu dennoch nicht als die Macht betrachtet, der die Welt um ihrer Schuld willen überlassen werden muß, sondern als der zu beugende Feind der Erwählten, und die Kulturgüter der Gratia universalis und Lex naturae gürfen daher vorbehaltloser benutzt werden, vorausgesetzt, daß sie lediglich zu Gottes Ehre und nicht zum eigenen Genuß oder um ihrer selbst willen gesucht werden; das wäre Kreaturvergötterung.

Calvinistische Kultur:

Ein derartig organisiertes Gesamtleben stellt sich als ein Ganzes in Staat, Kirche, Schule und Wirtschaftsleben dar. Als solches erschien es daher auch bereits überall in der bisherigen Darstellung, und es bedarf hier keiner Wiederholung mehr. Nur das von hier aus organisierte Wirtschaftsleben und die Politik bedürfen noch eines Wortes. Denn hier hat der Calvinismus eine besondere Bedeutung innerhalb seiner Zeit, und hier hat er überdies wichtige Grundrichtungen des modernen Lebens angebahnt, die Arbeitsgesinnung, die der natürlichen Seelenverfassung des Genießens und Ausruhens so entgegengesetzt ist und dem Kapitalismus seinen besten Nährboden lieferte, die politische Neigung zum naturrechtlichen Individualismus und rationellen Aufbau des Staates und damit einen Beitrag zu den großen soziologischen Umbildungen der modernen Welt, schließlich die ersten Elemente der dem Staatszwang sich entgegenstellenden Gewissensfreiheit.

1. Wirtschaftsleben

Es versteht sich von selbst, daß in diesem System nur der geistliche Zweck ein wirklicher Selbstzweck ist. Rein utilitarisch ist daher die Auffassung des Staates; patriotische und politische Gesinnung hat keinen Wert in sich selbst. So ist auch das Wirtschaftsleben nur ein Leben in nützlichen Berufen, die für das Wohl des Ganzen erforderlich sind, während alle nutzlosen Berufe ausgeschlossen werden. So scheint nichts anderes vorzuliegen als die Berufslehre, wie sie auch das Luthertum entwickelte. Und doch findet auch hier ein charakteristischer Unterschied statt. In der westlichen Kultur wird das Gefüge von Ständen, Berufen, Zünften nicht so als ewige göttliche Notwendigkeit empfunden und geduldig ertragen, wie in den für die lutherische Ethik maßgebenden agrarischen Verhältnissen Norddeutschlands; die niedergehenden Reichsstädte hatten der lutherischen Ethik nichts mehr zu sagen. Außerdem ist im Calvinismus die Frage nach Nützlichkeit und Beitrag für das

Ganze allen viel geläufiger und erlaubter. So ist das System der Berufe hier in freierer Bewegung, hindert nicht Berufswechsel und Gewinnung neuer Berufe. Ein beweglicher und rationeller Utilitarismus wird hier möglich. Insbesondere aber gehören hier zu den erlaubten und nützlichen Berufen auch die Handels- und Unternehmerberufe mit ihrer Grundlage im Zinswesen. Die Forderungen der Wirklichkeit und die größere innere Unabhängigkeit vom kanonischen Recht haben dem Calvinismus die Bestreitung des Zinsverbotes nahegelegt. Bei aller Strenge gegen den Wucher ist ein mäßiger Zins, über dessen Höhe die Obrigkeit wacht, ein unentbehrliches Mittel des Gedeihens. So verwendet sich die Genfer Venerable Compagnie selbst für Errichtung einer Darleihungsbank, so entstehen die großen Handelskompagnien, die großen Banken und die großen Unternehmer. Indem nun aber der Kapitalgewinn bei der Strenge des Lebens nicht in Luxus und Wohlleben aufgehen konnte und andererseits die Benutzung jeder Erwerbsmöglichkeit eine Pflicht der Arbeitsamkeit war, entstanden große Kapitalanhäufungen, die teils in die öffentliche und private Wohltätigkeit flossen, teils aber zu immer neuer Anlage und Verwertung nötigten. So trägt die calvinistische Ethik ihr wichtiges Teil bei zur Entstehung des Kapitalismus, der Lebensform der heutigen Welt, die von ihr selbst ganz antikapitalistisch gemeint war als ein Werk der calvinistischen Askese, als strenge Zucht beständiger Arbeitsanspannung und als Mittel für die Liebestätigkeit. Noch wichtiger aber als diese direkte Begünstigung des Kapitalismus ist die indirekte Schaffung seiner wichtigsten Voraussetzungen. Der Calvinismus schafft gerade durch seine rationale Anspannung der Arbeitsleistung ohne genießende Hingabe an den Arbeitsertrag den Boden für die kommende Blüte des Kapitalismus, der von Holland, dem hugenottischen Frankreich und vor allem von England und Amerika ausgeht. Er züchtet den Geist lückenloser Arbeitsamkeit und rationeller Zweckbeziehung, die Herrschaft des Arbeitsberufes über den Menschen. Das Luthertum hat das nicht gekonnt und nicht gewollt; auch seine Sozial- und Wirtschaftslehre ist zwar naturgemäß utilitaristisch; aber für das Individuum verlangte bei ihm die Berufspflicht nur die Sicherung einer auskömmlichen Existenz und die Fähigkeit zur Gewährung von Unterstützungen; die rationelle Steigerung der Gesamtwohlfahrt dagegen überwies es der Obrigkeit, die unter seinem Segen die Wege des Merkantilismus beschritt. Auf reformiertem Boden dagegen gewann die Berufsidee bei der Abwesenheit des ausruhenden Genießens, bei der Bekämpfung aller innerirdischen und menschlich-gefühlsmäßigen Befriedigung als Kreaturvergötterung, bei der Abzweckung jedes Lebensmomentes auf die Verherrlichung Gottes jenen Charakter der Arbeit um der Arbeit willen, die teils die Lust des Fleisches mortifiziert, teils die Mittel zu großartiger öffentlicher Liebestätigkeit gewährt, teils und vor allem, haushaltend mit den Gaben Gottes, Gott durch Wuchern mit diesen Gaben verherrlicht. Auch hier liegt schließlich die Differenz der beiderseitigen Gottesbegriffe

zugrunde. Immerhin aber ist aus dieser allgemeinen Disposition die eigentlich kapitalistische Gesinnung nur im englischen Puritanertum und in den kleinen von der Welt sich trennenden asketischen Gemeinschaften entstanden, die bei ihrer Trennung von der Welt neben der Religion nichts als die ökonomische Arbeit überbehielten. Auch die verschiedenen Refugiés-Gemeinden in den verschiedenen Ländern, die bei der Abgeschlossenheit von ihren Zufluchtsländern auf wirtschaftliche Betätigung angewiesen sind, zeigen deren Züge; sie bringen überall den westlichen Geschäftsgeist und seine Technik mit sich. Überall unter solchen Umständen bildete sich dann jener Geschäftsgeist, der die rationelle arbeitsteilige Wirtschaft, die systematische Ausnützung der Zeit, möglichste Steigerung des ehrlichen Gewinnes und Verwertung für allgemeine Zwecke zur Aufgabe des frommen Christen und guten Bürgers machte und ebendamit freilich auch Gott von der Höhe des prädestinierenden Weltwillens herabzog auf das Niveau des die Berufstreue seiner Erwählten mit irdischem und jenseitigem Segen lohnenden Auftraggebers. Gegenüber dem alten Genfer Calvinismus ist das mit seiner Werkheiligkeit, seiner Gesetzlichkeit und seiner Messung an Geschäftsmaßstäben freilich eine starke Veräußerlichung, und die Gründe dieser Entwicklung liegen wohl vor allem in der Herkunft des Puritanismus aus den kleinbürgerlichen Mittelklassen, die durch den Gegensatz gegen die anglikanische Seigneurie, ihre von Hause aus geschäftlichen Interessen und dann in Amerika vollends durch den materiellen Kampf des Koloniallebens dazu veranlaßt worden sein mögen. In Genf selbst, in dem immer zugleich stark politisch und intellektuell interessierten Hugenottismus, in dem arminianisch gesinnten und der Renaissancebildung erliegenden Reichtum Hollands und vollends in dem agrarisch-aristokratischen Ungarn ist diese Entwickelung nicht oder jedenfalls nicht so eingetreten. Dagegen hat sie allerdings den Charakter der englisch-amerikanischen Welt durchgreifend bestimmt.

2. Politik.

Nicht minder bedeutsam ist die Entwickelung der politischen und mit ihnen der soziologischen Ideen des Calvinismus überhaupt. Auch ihm fehlen zunächst die patriarchalischen Züge nicht. Im Familien- und Staatsleben sind sie auch hier vorherrschend; die Unterordnung der Frau, die strengste Geltung der patria potestas sind selbstverständlich. Das Hervortreten gebildeter Frauen, wie der berühmten Anna Schürmann, die völlig humanistisch gebildet mit Voet und Descartes in Verbindung stand, gehört der Frauenbewegung der Renaissance, der Einfluß religiös wirksamer Frauen erst dem Pietismus und vor allem dem Quäker- und Täufertum an. Der Arbeiter wurde wie im Luthertum zur Ehrlichkeit und Bescheidenheit und Forderung billigen Lohns ermahnt; Armut und Abhängigkeit erschien als das von Gott verordnete Los der Mehrzahl und diente der Erziehung einer gottergebenen Gesinnung, wie umgekehrt Herren und Arbeitgeber die christliche Liebe und Fürsorge betätigen sollten. Es liegt eben auch hier der patriarchalische Kosmos

der von Gott gesetzten Lebens- und Berufsformen zugrunde wie im Luthertum und im Katholizismus. Aber es handelt sich nicht dabei sowohl um Gehorsam und Dulden, um die Seligkeit im Kreuz und Leid bei der Fügung in gottverordnete oft ungerechte Herrschaft, als um die Anerkennung der aristokratischen Gliederung der Menschheit und um die daraus folgenden Pflichten der Fürsorge und des Vertrauens. Die Natur und die Prädestination arbeiten hin auf Ungleichheit der Menschen, aber religiös und ethisch verstanden ist diese Ungleichheit eine Quelle der gegenseitigen Bezogenheit und Gesamtverantwortlichkeit. So bekennt Calvin sich zur politischen Theorie der Aristokratie. Hooker entwickelt dann später in seinen „Laws of ecclesiastical polity“ (1594) grundlegend dieses System aristokratischer Gliederungen, die aus dem göttlichen Willensgesetz ausfließen und zum sittlichen Naturgesetz werden und von hier aus übergehen in das positive Gesetz. In diesem System ist jedem die Lebensnorm durch die allgemeinen Naturgesetze und die ethischen Grundbegriffe erteilt und macht das positive Gesetz im Alten Testament, im gemeinen Recht und in der Staatsordnung nur die Anwendung dieser allgemeinen Begriffe. Gott ist die causa remota dieses Systems, die geschichtliche Lenkung durch die Vorsehung in der Hervorbringung der einzelnen Sozialgebilde ist die causa proxima, und jeder hat sich in dem so entstehenden System als von Gott und der Vorsehung an seinen Platz gestellt anzusehen, er sei hoch oder niedrig, arm oder reich. Dabei verlangt es der alte, in der Prädestination verkörperte aristokratische Gedanke des Calvinismus, daß dies System sich als Herrschaft der Besten zu gestalten hat, und daß alle an die Spitze Gestellten sich als von Gott mit ihrem Amt betraut betrachten und so auch von den anderen geachtet werden: „it is a kind of natural right in the noble, wise and virtous to govern them, which are of servile disposition“. Das Staatsideal ist die Herrschaft der Besten und die christliche Lenkung und Erziehung der Masse; so ist es bis Milton und Carlyle geblieben. Aber um deswillen ist das politisch-soziale Lebenssystem des Calvinismus als Ganzes doch nicht zu bezeichnen als christlicher Patriarchalismus, sondern vielmehr als die Idee der geschlossenen, im Zusammenwirken des Ganzen und der einzelnen erzeugten christlichen Kultur, als die Idee des Reiches der Heiligen, das auch die Ungläubigen unter Gottes Wort beugt zur Ehre Gottes. Das gibt trotz allem Patriarchalismus dem Individuum eine größere Bedeutung und Regsamkeit. Dazu kommt freilich auch der Einfluß, den die Rechts- und politische Lage auf den reformierten Gebieten ausübte. Die republikanischen Verfassungen der Schweiz, die revolutionäre französische Erhebung, die auf alte deutsch-rechtliche Freiheiten sich berief, die Reste altgermanischen Korporationswesens bei den friesischen Bauern, die Stützung des Handels auf Kompagnien und Assoziationen in den Niederlanden, schließlich die von dem römischen Recht ungebrochene korporative Ideenwelt in England, sie alle haben dem reformierten Individualismus und Gemeindeideal einen ganz anderen Boden

dargeboten, als es die deutsche Welt mit ihrer Vernichtung der Bauernfreiheit, der Verknöcherung der Städte und der Entwicklung der Obrigkeitsidee dem Luthertum geboten hat. Aus alledem zusammen gehen dann aber wichtige politische Folgen hervor. Der Calvinismus achtet überall, solange sein Gewissen es duldet, die gegebene politische Gewalt. Aber abgesehen davon, daß er von ihr die Anerkennung von Gottes Wort verlangt, sucht er sie auch möglichst ethisch rationell zu gestalten, indem es die Besten sein sollen, die herrschen, und indem die Herrschaft dieser Besten möglichst auf Zustimmung oder gar Wahl der Beherrschten beruhen soll. Darin äußert sich die Wirkung des tiefen, in der Prädestinationslehre gesetzten Individualismus, und dieser letztere äußert sich dann ganz ausdrücklich in der individualistisch-rationellen Art, wie er das Naturrecht für seine Zwecke heranzieht. Folgen die Lutheraner der positivistischen Form des Naturrechtes, die den Staat aus Gewalt entstehen läßt, und wird bei ihnen diese Gewalt nur durch die Zurückführung auf die göttliche Vorsehung religiös rationalisiert, so folgen die Reformierten der rationalistisch-subjektivistischen Gestalt, die eine geordnete Staatsgewalt aus Anordnung und Zustimmung der Staatsangehörigen selbst hervorgehen läßt. In dieser Richtung wirkt die Auffassung des alttestamentlichen Staates als Bund mit Gott, die presbyterial-synodale Organisation der Kirche und ihre Begründung auf Repräsentation und Majoritäten, der reichliche Gebrauch des Wahl- und Bestätigungsverfahrens, im tiefsten Grunde natürlich die religiöse Idee von der aktiven und verantwortlichen, zu Gottes Ehre wirkenden Persönlichkeit. So sind auf reformiertem Boden die Rechtslehren des Staatsvertrages und der Repräsentation gepflegt worden, die auf lutherischem fehlen; ähnlich hat sie auch der Katholizismus der Gegenreformation aus seinem alten naturrechtlichen Gedankenschatze hervorgeholt; doch dienen sie hier dem Interesse, die Staatsgewalt als die der Kirchengewalt gegenüber geringwertigere und rein menschliche zu erweisen, während sie bei den Reformierten der Geltendmachung des religiösen Individualismus und der Herstellung der Konkordanz staatlicher und kirchlicher Vertretungskörper dienen. Auf allen drei Seiten wird die Ethik in alter Weise mit der Lex naturae und einem aus ihr abgeleiteten Naturrecht unterbaut, aber die jedesmal verschiedene Deutung dieser Unterlage spiegelt Verschiedenheiten des religiösen Gedankens, der freilich seinerseits jedesmal durch die vorgefundene politisch-soziale Umgebung schon mitbedingt ist. Althusius, die hugenottische Publizistik, der Arminianer Grotius, der Anglikaner Hooker entwickeln aus Schrift und Vernunft die Theorie des Staatsvertrages als der Grundlage des politisch-sozialen Lebens, und, obwohl über Calvin damit weit hinausgehend, können sie sich doch auf die Konsequenz seiner Ideen berufen. So empfängt die calvinistische Politik den oft beobachteten Zug zur Beförderung des politischen Individualismus und des rationellen Naturrechtes. Er fügt sich freilich dem augustinisch-alttestamentlich-aristotelischen Gedankengang noch durchaus ein. Der Staat gehört der Ordnung der

Sünde an und ist die durch die Sünde bedingte Umgestaltung des Naturrechtes; alle seine Bildungen sind von Gottes Vorsehung herbeigeführt, und auch jeder Kirchen- und Staatscovenant ist zugleich ein Bund vor Gott, der die so eingesetzten Machthaber mit göttlicher Autorität bekleidet; jeder Staatsvertrag ist eine Zweckmäßigkeitsoperation, die dem Individuum zu seiner geordneten Befriedigung hilft, aber noch nicht, wie im späteren technischen Naturrecht, ein Rechtsbegriff, der auf einem vorstaatlichen, begrifflich strengen Rechte des Individuums als solchen beruhte. Der starke calvinistische Individualismus drängte nur nach einer möglichsten Mitbeteiligung des Individuums. So fügt Hooker zu dem oben angeführten Satze hinzu: „nevertheless for manifestation of this their right, and men's more peacable contentment on both sides, the assent of them who are to be governed seemeth necessary". Immer bleibt doch die Bibel die Hauptquelle der Deutung eines solches Naturrechtes, und, wenn hierbei die Lutheraner sich mehr an die göttliche Autorisation und Einsetzung der Gewalthaber, die Reformierten sich mehr an die Bundschließungen und die soziale Predigt der Propheten gehalten haben, so ist doch auch ihnen jede Gesellschafts- und Autoritätsbildung trotz aller Beteiligung der Individuen eine göttliche Veranstaltung: „Almighty God has graciously endued our nature and thereby enabled the same to find out both those laws which all men generally are for ever bound to observe, and also such as are most fit for their behoof who lead their lives in any ordered state of government". Eine direkte politische Wirkung solcher Gedanken ist daher, wie oben bereits gezeigt worden ist, auf dem Boden des reinen Calvinismus auch nur in einigen radikalen hugenottischen Programmen und in den Neuengland-Staaten eingetreten; aber die ersteren sind auf Grund der Lehre vom Revolutionsrecht der magistrats inférieurs stark ständisch gedacht, und die letzteren sind wieder in den reformierten Patriarchalismus eingebogen.

3. Gewissensfreiheit und Trennung von Staat und Kirche.

Ebendeshalb ist selbst auf rein religiösem Gebiet nicht diejenige Wirkung eines solchen Individualismus eingetreten, die naturgemäß ist, wo er der leitende Gedanke ist, die Gewissensfreiheit. Zwar haben die unter abnormen Verhältnissen lebenden englischen, niederländischen und amerikanischen Flüchtlingsgemeinden eine streng individualistische Kirchenverfassung, den Kongregationalismus, ausgebildet und gegenüber ihren Bedrängern die Gewissensfreiheit als Folge des rein persönlichen Überzeugungscharakters der Religion gefordert. Allein nach innen war dabei doch immer die Voraussetzung, daß die Prädestination übereinstimmende religiöse Erkenntnis hervorbringen müsse und daß das Dogma streng zu wahren sei; nach außen war es nur die Forderung, daß Gewalt über die religiöse Wahrheit nicht bestimmen dürfe, sondern diese sich durch sich selbst durchsetzen müsse. An verschiedene mögliche Formen und Ausdrücke dieser Wahrheit ist nicht gedacht, und, einmal in der Herrschaft, hat der streng calvinistische Kongregationalismus sich zur Aufrechterhaltung der

Wahrheit verpflichtet gefühlt. So herrscht im Grunde doch der Gedanke des Reiches der Heiligen und der Beugung aller Staatsgenossen unter die dogmatischen und ethischen Ideale dieses Reiches. Die Prädestination läßt die allgemeine Gleichheit und die Menschenrechte nicht aufkommen; die Herrschaft eines absoluten, aus der Bibel geschöpften Wahrheitsideals läßt den Relativismus der dogmatischen Lehren, die Subjektivierung des Wahrheitsbegriffes, nicht aufkommen, die die Voraussetzung für die Toleranz und die Freiheit verschieden urteilender Gewissen sind: die Gewissensfreiheit ist ihm nur Freiheit und Unantastbarkeit des wahren Gewissens. Die Versuche, aus dem Calvinismus die Ideen des modernen Individualismus, der Demokratie, der staatlichen Neutralität gegen das Kirchenwesen, der gegenseitigen Toleranz verschiedener Kirchen abzuleiten, sind Irrtümer; seine Idee ist theokratisch und nähert sich nur unter Ausnahmeverhältnissen, nicht prinzipiell, der Trennung von Staat und Kirche.

Wenn doch aus ihm tatsächlich diese Folgerungen hervorgetreten sind, so ist das nur geschehen, weil neue und fremde Gedanken zu ihm hinzutraten und die in ihm streng gebundenen und mit der Theokratie vermittelten täuferischen Elemente befreiten. Das geschah in England.

III. Der Anglikanismus und Independentismus. Einen ganz eigentümlichen Gang nahmen die Dinge in England, das innerhalb der europäischen Entwickelung überhaupt eine insulare Stellung einnimmt, die Rezeption des römischen Rechtes nicht mitgemacht und entgegen der kontinentalen Entwickelung zum Absolutismus die alte germanische Staatsauffassung der Teilung der Staatsgewalt zwischen Krone und Ständen beibehalten hat. Auch waren hier bereits seit langem starke landeskirchliche Rechte gegenüber dem Papsttum erzwungen worden. In diese Verhältnisse griff aber doch auch hier der Zug zur Entwickelung der absoluten Monarchie ein, und, wie auf dem Kontinent, sollte die Losreißung der Kirche vom Papst und die Gewinnung der Macht über die Kirche der Krone hierzu verhelfen. So ist die englische Kirche zunächst eine rein politische Schöpfung des Absolutismus, ein gesteigerter Gallikanismus. Damit waren aber die auch in England eindringenden, an alte wiklifitische Reste und humanistische Opposition anknüpfenden, reformatorischen Kreise nicht zufrieden, während andererseits die Losreißung von Rom doch ihre Entfaltung begünstigte. Auch hier wurden die ursprünglich lutherischen Einflüsse durch Schweizer, Genfer und Straßburger Beziehungen abgelöst und flößte der Calvinismus der Bewegung seine Energie ein. Daraus entstanden schwere und blutige Kämpfe, und das Ergebnis war unter der Regierung Elisabeths ein Kompromiß. Die eigentümliche Institution der Church of England blieb, aber ihr Dogma wurde gemäßigt calvinistisch und ihr Kultus beseitigte das, was mit diesem Dogma unvereinbar war wie Fegfeuer, Heiligenkult usw. In den 39 Artikeln und dem Common Prayer Book erhielt sie ihr Symbol. Das allein gab dem Staate wieder Festigkeit

Politischer Ursprung des Anglikanismus.

und Ruhe, und gestützt auf dieses uniformierte Kirchentum vermochte Elisabeth in der spanischen Flotte die letzte und wichtigste Aktion der Gegenreformation zu vernichten. Seit dieser tödlichen Verwundung Spaniens ist der Protestantismus gerettet.

Wesen des Anglikanismus.

Damit ist ein Kirchentum von völlig nationaler Eigenart geschaffen, nach außen scharf abgegrenzt gegen andere Kirchen, jeden Einfluß abschneidend; in Dordrecht haben die anglikanischen Deputierten nicht mitgestimmt. Eine Ausbreitung hat es nur durch Hinüberwirken nach Schottland und Irland, sowie durch die Kolonisation gefunden, so daß heute allerdings der Episkopalismus über die ganze Welt verbreitet ist. In seiner echten nationalenglischen Gestalt ist er jedoch schroff abgeschlossen. Es blieb die alte Episkopalverfassung mit der Lehre von der bischöflichen Sukzession, dem priesterlichen character indelebilis, der Beteiligung der Bischöfe an der Landesregierung im Oberhause, dem eximierten Gerichtsstand und dem weltlichen Besitz der Priester. Es blieb der König als Oberhaupt, der durch den Suprematseid gewaltsam die Konformität oder die geschlossene Religionseinheit des Staates aufrecht erhält. Es blieb der Kultus in den katholischen Formen und Gewändern, nur daß die Messe abgeschafft war. Dagegen ist das Dogma der Kirche gemäßigt calvinistisch mit Zurückstellung der Prädestinationslehre. Die Folge davon ist, daß im Anglikanismus frühzeitig rationalistische und moralistische Milderungen eintreten. Seine großen Prediger Hooker, Hales und Taylor können so als Wegbereiter des späteren Latitudinarismus gelten. Die Theologie beschäftigt sich bei dem Interesse an der Kontinuität mit der altchristlichen Bischofskirche gern mit verfassungsgeschichtlichen, liturgischen und patristischen Studien, darin unterstützt von der fortwirkenden Renaissance-Philologie. Auch die Ethik nimmt unter diesen Umständen eine mildere Färbung an; sie nähert sich in ihrer praktischen Verständigkeit der calvinistischen und ihrer größeren Läßlichkeit gegenüber dem Natürlichen der lutherischen. Ihre Staatslehre ist ähnlich der lutherischen absolutistisch. Filmer schrieb das berühmte Musterbuch patriarchalischer Staatslehre, die alle Gewalt von der patria potestas Adams ableitet, und der naturrechtlich-calvinistisch gesinnte Hooker läßt den Absolutismus auf stillschweigendem Konsens der Beherrschten rechtsgültig beruhen.

Erhebung des Puritanismus gegen den Anglikanismus.

Dieser Kompromiß an sich unvereinbarer Ideen befriedigte natürlich die große calvinistische Partei nicht, die sich nun im Gegensatz gegen die papistisch verunreinigte Kirche Puritaner zu nennen pflegte. Zwar hat Elisabeth mit großer Härte diesen Puritanismus auszurotten gesucht und Scharen zur Auswanderung nach den Niederlanden gezwungen. Aber unter dem Einfluß der Schotten und jener niederländischen Flüchtlingsgemeinden bildete sich ein neuer Puritanismus, der zu großen Dingen berufen und in seinem Innern nicht unerheblich verändert war. Zwar schien er äußerlich eine große calvinistische Partei von gleichmäßiger Strenge und Lebhaftigkeit der Forderungen. Aber in der Berührung mit den

holländischen Verhältnissen, dem holländischen Täufertum, dem dortigen Toleranzgedanken und Republikanismus hatten in den Flüchtlingsgemeinden die Ideen sich gewandelt, und diese Ideen wirkten auf England zurück. Dort hatte sich schon 1581 in beständiger Berührung mit den Täufern der Independentismus oder Kongregationalismus gebildet: die Theorieen der Freiheit vom Staate, der Autonomie der Einzelgemeinde, der demokratisch-korporativen Gemeindeverfassung, Beschränkung der Gemeinde auf Wiedergeborene, Beseitigung jeder feststehenden Liturgie, Herabsetzung der Sakramente zu reiner Zeremonie; im übrigen sollte das calvinistische Dogma und eine allgemeine Christlichkeit des Staates gelten. Der uncalvinistische Charakter dieser Lehre liegt auf der Hand; ihre Entstehung erklärt sich aus den bereits früher geschilderten besonderen niederländischen Verhältnissen, insbesondere aus den niederländischen Fortbildungen des Täufertums. Solche Beziehungen zum Täufertum ergaben sich aber auch nach anderen Seiten. Auch die Anfänge des englischen enthusiastischen, später freilich orthodoxen Baptismus liegen hier in Holland, indem 1606 sich eine arminianisch gesinnte englische Täufergemeinde in Holland und 1633 eine streng calvinistisch gesinnte, zugleich die Untertauchungstaufe lehrende in London von den Independentengemeinden abzweigte. Außerdem dauerten in England selbst die Familisten fort, die später direkt in die Ranters übergingen und deren „Apologie“ noch 1656 neu aufgelegt wurde. Auch die Grundlagen des Quäkertums müssen hier oder in holländisch täuferischen Ideen liegen. Insbesondere aber ist der große Erbauungspoet, Bunyan, von täuferischen Ideen erfüllt; sein „Pilgrims progress“ scheint sich an die Erzählung des Tobias von den Wanderungen des Heinrich Niklaes anzuschließen und sein „Holy War“ beruht geradezu auf der Geschichte des Münsterischen Aufruhrs.

Noch aber traten alle diese Dinge nicht wesentlich hervor. Noch schien nur eine große gemeinsam presbyterianische Opposition vorhanden, die gegen das absolutistische und katholisierende Regiment der beiden Stuarts immer stärker und leidenschaftlicher sich erhob. Calvinismus und Verteidigung der parlamentarischen Volksrechte wurden identisch; die Verbindung des calvinistisch-religiösen Individualismus mit den angelsächsischen Ideen der Selbstregierung eröffnet die folgenreiche englische Parallele zur hugenottischen Lehre. Da berief Karl I. kein Parlament mehr und regierte 11 Jahre ohne Parlament. Als er aber die gleichen katholisierenden Maßnahmen auf Schottland ausdehnen wollte, da erhob sich dort ein neuer Covenant. Die von diesem drohende Gefahr veranlaßte den König endlich zur Wiedereinberufung des Parlamentes. Aber dieses von der Opposition gewählte, presbyterianisch gesinnte Parlament griff nun selbständig in die Entwicklung ein und machte sich zum Organ des Kampfes gegen Anglikanismus und Absolutismus. Es rüstete 1642 ein eigenes Heer aus und eröffnete damit den Bürgerkrieg. Die Siege der Schotten und des Parlamentsheeres setzten es in den Stand, eine große Synode zu berufen,

welche von 1643–1647 tagend England als calvinistische Staatskirche einrichten sollte. Die streng reformierte Westminster-Konfession und zwei Katechismen wurden beschlossen, der Episkopalismus abgeschafft und gegen eine allerdings lebhaft protestierende geringe Minorität die genferisch-schottische Kirchenverfassung beschlossen.

Der Independentismus.

Aber diese Synode sollte auch das einzige sein, was der echte Calvinismus in England erreichte. Ihre Beschlüsse blieben auf dem Papier. Denn inzwischen trat in dem Heer ein neuer religiöser Geist hervor, der dem presbyterianischen Staatskirchenideal gerade entgegengesetzt war und der um so einflußreicher wurde, je mehr der Bruch mit allen historischen Ordnungen nur das Heer als Träger einer aktionsfähigen Gewalt übrig ließ. Es wird immer eine der denkwürdigsten und schwierigsten Fragen bleiben zu sagen, wie und woher dieser Geist in das Heer gekommen ist. Er erklärt sich wohl zumeist aus dem Zurückströmen holländischer und amerikanischer Flüchtlinge, die nach dem Aufhören der Verfolgung wieder das Vaterland aufsuchen konnten und independente, republikanische und enthusiastische Ideen aus ihrer Berührung mit dem Täufertum und aus der sektenhaften Entwickelung ihrer Flüchtlingsgemeinden zurückbrachten. Gewissensfreiheit der religiösen Überzeugung bei der Voraussetzung einer im allgemeinen selbstverständlichen Christlichkeit der Nation, demokratisch-korporative Gemeindebildung, analoge demokratisch-korporative republikanische Auffassung des Staates, der Enthusiasmus persönlicher, innerlicher religiöser Erleuchtung, pietistische Strenge der Lebensführung, vor allem die felsenfeste Überzeugung von der Notwendigkeit, moralisch den Staat unter das Gesetz der christlichen Ethik zu stellen und das Leben bei aller Freiheit der dogmatischen Begriffs- und der kirchlichen Gemeindebildung doch streng unter diese Maßstäbe organisatorisch zu beugen; das sind die Ideen, welche das Heer und vor allem seinen gewaltigen Führer Cromwell (gest. 1658) und seinen späteren Staatssekretär Milton erfüllen. Hier wird der Bruch mit der gelehrten Schultheologie und ihrem Ideal einer uniformen Doktrin vollzogen, wird das Ideal der einfachen aus der Bibel geschöpften Laienreligion erneuert, die Bibeldeutung abhängig gemacht von der persönlich-individuellen Erfahrung und Erleuchtung und innerhalb einer allgemeinen offenbarungsgläubigen Christlichkeit der Relativismus der theologischen Lehre proklamiert. Das ist ein runder Gegensatz gegen die dogmatische Idee des echten Calvinismus. Es ist die Subjektivierung des Wahrheitsbegriffes, der innerhalb eines gemeinsamen Rahmens der persönlichen Überzeugung und Erleuchtung freies Spiel läßt, in dieser Ausdehnung überhaupt eine neue Erscheinung in der Geschichte des Christentums, erklärbar nur aus dem buntbewegten Enthusiasmus. Als Eingebung ist die Wahrheit göttlich und objektiv und als mannigfaltige Eingebung ist sie zugleich relativ und von subjektiver Richtigkeit, ganz wie es in der enthusiastischen Epoche des Täufertums der Fall war. Damit verbinden sich die aus den Niederlanden importierten independentistischen

Grundsätze der freien Gemeindebildung und Gemeindeselbständigkeit. Eine solche Anschauung ließ Raum für alle möglichen Gemeindebildungen, für Kongregationalisten, Baptisten, Quäker, Presbyterianer, Pietisten, reine religiöse Individualisten. Aber dieser Subjektivismus galt nur für das Dogma, nicht für die Ethik. Alle die bunten kirchlichen Gemeinschaften sollten sich beugen unter die große, gemeinsame Idee des Staates einer christlichen Sittlichkeit oder des Reiches der Heiligen. Es sollte nur dies Reich der Heiligen im echt christlichen Sinn, mit relativer dogmatischer und absoluter kirchenverfassungsmäßiger Toleranz verbunden sein und sich nur auf das Christlich-Moralische erstrecken. Diese Verbindung dogmatischer und kultischer Toleranz mit ethischer Intoleranz ist das Neue an diesem Reich der Heiligen. Daß die erregte religiöse Phantasie und Leidenschaft, die freigegebene Bibeldeutung hierbei neben dem gewaltigsten Heroismus auch die bizarrsten Exzentrizitäten und wildesten Spekulationen hervorgebracht hat, ist selbstverständlich. So groß und gewaltig die Gedanken der Führer waren, so verworren, anarchistisch und exzentrisch waren die der Masse, die ohne Bildung und Regel die Bibel und die Inspiration für ihre Einfälle ausbeutete. Gegenüber diesen wild wogenden Massen war das Parlament nicht imstande, die Führung in der Hand zu behalten; sie geriet völlig in die Hände Cromwells und seiner Getreuen. Diese aber wurden durch den einmal vollzogenen Bruch immer weiter zu einer radikalen Neuaufrichtung der staatlichen und christlichen Ordnung getrieben. Der König war zu den Schotten geflohen, und die streng presbyterianischen Schotten traten nun für den König gegen die Sektierer ein. Die Schotten wurden geschlagen, das Parlament von Cromwell gereinigt und der König auf Grund der hugenottisch-schottischen Theorie von der Pflicht des frommen Volkes gegen die gottlose Obrigkeit hingerichtet (1649). Die Republik wurde erklärt und, als das Parlament versagte, ein neues Parlament, das Parlament der reinen Heiligen, einberufen. Aber als die Heiligen durch die Abschaffung der Zehnten die Kulturgüter, insbesondere die Universitäten, antasteten, konnte Cromwell auch mit ihnen nicht regieren und ließ sich zum Protektor machen. Das Reich der Heiligen mit seiner christlichen Politik und Sozialordnung verstand im Grunde nichts von den weltlichen Interessen, und so nahm Cromwell die Regierung in seine Hand und verwirklichte das Ideal so, wie in seinem großen Sinne dessen beide Seiten sich verbanden. Hier hat der geistliche Herrscher Unvergängliches für die Größe Englands geleistet. Aber das Experiment des christlichen Staates zerfiel mit seinem Tod. Die Stuarts kehrten zurück, und von seinem Werke blieb nichts als die politische Machtstellung Englands, die Lehre von der Duldung religiöser Gewissensüberzeugung und die Freigebung der Gemeindebildung. Sehr eingeschränkt, wurde sie durch die glorreiche Revolution Wilhelms III. (1689) zum Gesetz.

Weitere Geschichte des Independentismus als Gewissensfreiheit.

Die weitere Geschichte des Independentismus und Puritanismus ist durchaus friedlich. Ihre Reste wurden zu ruhigen und loyalen Dissenter-

kirchen. Auch die aufgeregten Quäker beruhigten sich zu einer kommerziell prosperierenden Sekte, die Baptisten wurden orthodox; beide gründeten zugleich Siedelungen in Amerika, wo vor allem Penns Stiftung in Philadelphia zu hoher Bedeutung gelangte. Dort war auch von früher her noch eine Stiftung des echten Independentismus, Rhode-Island, die Schöpfung von Roger Williams. Dieser edle Enthusiast für Gewissensfreiheit, Menschenrechte und Indianermission, der, wie später Penn, den Indianern die Ländereien durch Vertrag abkaufte, war nach seiner Auswanderung aus Altengland (1631) nach Massachusetts gegangen, dort überall von den strengen Puritanern abgewiesen und schließlich verbannt worden, gründete daher neue Siedelungen ganz demokratischer und religiös independenter Art, die unter seiner beständigen Einwirkung schließlich zu dem Staate Rhode-Island zusammenwuchsen. Dieser Kolonialstaat wurde für Neuengland, was dieses für Altengland geworden war, der Sammelpunkt aller Verfolgten und Freiheitsdurstigen, verstand es aber, das Prinzip der rein weltlichen Bedeutung des Staates und völlige Kirchenfreiheit zu behaupten; christlich wollte dabei auch er bleiben, nur ohne Zwang. Von den vereinigten Neuenglandstaaten mit äußerstem Mißtrauen als Herd politischer und religiöser Anarchie betrachtet und mit dem verabscheuten Anabaptismus zusammengeworfen, vermochte er doch sich zu halten und schließlich seine Aufnahme in den Bund durchzusetzen. Von ihm und von den Quäkern ging dann nach der Erweichung der puritanischen Orthodoxie, unterstützt durch den inzwischen auch hier eingedrungenen Deismus, die große Parole der freien Kirche und des freien Gewissens im freien christlichen Staate aus, die später nach dem Abfall von England in den Einzelverfassungen und der Unionsverfassung das religionspolitische Programm Nordamerikas wurde, das Prinzip des absoluten kirchlichen Individualismus nicht aus religiöser Indifferenz, sondern aus Achtung vor der Gewissensfreiheit.

Ende des Independentismus als Idee des christlichen Staates.

Wirkt hierin der Independentismus weiter, so ist er aber nach seiner anderen Seite wirkungslos geworden. Sein Versuch, den christlichen Staat aufzurichten, ist der letzte in der Geschichte. Sowohl die innere als die äußere Politik Englands befreiten sich von den religiösen Maßstäben, die für Cromwell gegolten hatten und als Prinzip konfessioneller Gruppierung nach außen auch noch der großen Politik Wilhelms III. zugrunde gelegen hatten. Es beginnt der gewaltige Aufschwung Englands, in dem es Spanien, Frankreich und die Niederlande beerbt, und es breiten sich die rein politischen, wirtschaftlichen und handelsrechtlichen Theorieen aus, die nur mehr an den weltlichen Interessen und Machtgegensätzen orientiert sind. Die großen Gegensätze der modernen Staatenwelt tun sich auf und es vollziehen sich aus rein weltlichen Interessen die großen Gruppierungen nach außen, eine rationelle merkantilistische und verwaltungstechnische Politik nach innen, die die großen Mächte für ihre Weltkämpfe stärken und die Unterlage ihrer militärischen Leistungen bilden muß.

Universalhistorische Doppelwirkung der englischen Revolution und Säkularisierung des religiösen Individualismus.

Damit ist bereits die große historische Doppelwirkung dieser zweiten heroischen Epoche des Protestantismus ausgesprochen. Wie sie in sich ein doppeltes Ideal, den dogmatisch-kultischen Independentismus und das streng christlich-ethische Gesellschaftsideal, zusammenband, so ist auch die Wirkung eine doppelte; wie in jenem Ideal ein Widerspruch vereinigt war, die religiös-individualistische Freiheit des Independentismus und die universale ethische Gebundenheit des christlichen Staates, so ist auch diese Doppelwirkung eine gegensätzliche. Es siegte der Independentismus, die religiöse Subjektivität und kultische Freiheit, zunächst in bescheidenen Grenzen, von da aber immer weiter vordringend und zu einem allgemeinen neuen Ideal des religiösen Denkens und der religiösen Institutionen werdend. Es unterlag, und zwar für immer, das Ideal des christlichen Staates und der nach biblischen Normen geleiteten Gesellschaft, auch hier zunächst den Gedanken einer wenigstens ganz allgemeinen Christlichkeit des Staates zurücklassend, aber schließlich die rein weltliche Natur des Staates zur Erkenntnis bringend und das christliche Naturrecht in ein rein weltliches und rationalistisches verwandelnd. Das erste Ergebnis fixierte Locke, das zweite Hobbes, beide darin von welthistorischer Wirkung.

Mit diesen beiden Wirkungen verband sich aber noch eine dritte äußerst folgenreiche, die Säkularisation des religiösen Individualismus überhaupt. Er hatte sich hier ja von Anfang an bereits mit politisch-parlamentarischen Freiheitsansprüchen, positiven überlieferten Volksrechten und freier Reflexion über das Wesen der Gesellschaft verschmolzen. Nun nach dem Absterben der religiösen Wurzel verfiel er vollends der Verweltlichung und ging zu neuen Begründungen über. Den Übergang hierzu vollzogen die Leveller, aber diese Ideen wurden bald zum Gemeingut aller, bei denen die Revolutionswirren die Herrschaft der religiösen Idee gebrochen hatten. Die Prädestinationslehre war mit der Zurückdrängung des Presbyterianismus und dem Scheitern des geistlichen Reiches zerstört und durch den rationellen Universalismus der Gnade ersetzt; der Enthusiasmus der religiösen Subjektivität war verraucht und zum Subjektivismus des natürlichen Individuums geworden. Damit wurde der Raum frei für das dritte große Ergebnis der Epoche, den Liberalismus. Er behält aus der religiösen Grundlage einen allgemeinen, oft sehr christlich gefärbten Theismus bei und stattet das Individuum aus mit den in dieser Epoche erreichten Prädikaten und Forderungen individueller Freiheiten. Die Individuen sind ihm mit diesen Ansprüchen von Hause aus und wesentlich ausgestattet, und diese Ausstattung ist das Wichtigste am Menschen; keine Prädestination und keine Übernatürlichkeit fügt dem etwas weiteres Wesentliches hinzu, sondern die individuellen Einheiten des sozialen Systems treten in die Analogie zu den gleichartigen individuellen Einheiten der neuen mechanischen Naturphilosophie; der Gedanke geht von der bisherigen dogmatischen auf die neue naturphilosophische Basis über. Die Harmonie der Naturelemente wie die der Sozialelemente hat ihren Grund in der zweckvollen göttlichen Weltregie-

rung, die im Christentum diesen ihren allgemeinen natürlichen Zweckgedanken nur besonders großartig zusammenfaßt und offenbart. Die Lex naturae wird von ihrer biblisch-theologischen Umklammerung befreit und ihrem alten stoischen Zusammenhang mit der Naturphilosophie zurückgegeben, nur daß dieser Zusammenhang jetzt aus der atomistisch-mechanischen Naturlehre und der theistischen Teleologie gedeutet wird; und umgekehrt wird die Bibel nunmehr radikal von dem neuen Begriff der Lex naturae umklammert und alles damit nicht Übereinstimmende als bloß zeitgeschichtlich bedingt betrachtet und beiseite gelegt. So kommt es neben der Toleranzlehre zu der Sozialphilosophie des Liberalismus, zum Aufbau von Staat und Gesellschaft auf dem Individuum und seinen wesentlichen Rechten, zu der Zweckbeziehung beider auf das individuelle Wohl. Die Staatslehre Lockes und ein halbes Jahrhundert später die Wirtschaftslehre Adam Smiths sind auf diesem Boden gewachsen und von ihm aus zu einer Weltmacht geworden, die ihren Ursprung in englischen und independenten Ideen darin noch immer bekundet, daß es ihr weniger auf die Gleichheit als auf die Freiheit und Ungestörtheit der Bewegung des Individuums, weniger auf eine abstrakte Gleichheitsdoktrin, als auf Kritik und Reform des Bestehenden nach diesen Maßstäben ankommt. Der nachwirkende religiös gefärbte Optimismus setzt als selbstverständlich voraus, daß auf diesem Wege jedes Individuum zu seinem durch die zweckmäßige Weltordnung ihm gesicherten Ziele gelangen werde. Es genügt die Bahn zu öffnen, und jeder wird sein Ziel finden, die Kräfte zu entbinden, und sie werden harmonisch zusammenwirken.

Das Reich der Heiligen als Wendepunkt.

Das Reich der Cromwellschen Heiligen ist so der Wendepunkt in der Geschichte des Protestantismus, die letzte religiöse Volksbewegung, das Ende der Religionskriege, der Ausgangspunkt der modernen Welt. Politik und Wirtschaft lösen sich prinzipiell von der geistlichen Verwickelung, die Toleranz wird die Grundlehre aller philosophischen Bildung, die Ethik stellt sich selbständig auf die Basis des natürlichen Sittengesetzes, völlig unbekümmert um die mittelalterlich-reformatorische Lehre von der Identität des natürlichen Gesetzes mit dem christlichen oder die Lehre umkehrend und das christliche Gesetz auf das natürliche reduzierend.

Diese Wirkungen liegen als Tatsachen auf der Hand. Aber es ist die Frage, wie sie innerlich aus der Geschichte des Protestantismus hervorgegangen sind, wie sie religions- und dogmengeschichtlich zu ihm sich verhalten. Welches ist die Wandlung, die der Calvinismus und mit ihm der Protestantismus überhaupt hier erlebt hat, und welche Bedeutung hat diese Wandlung für die allgemeine Kulturgeschichte?

Dogmengeschichtliche Stellung des Independentismus.

Zunächst ist klar, daß die von der Logik des Calvinismus gebundenen Grundelemente hier auseinandergetreten sind. Die Prädestination wird zum persönlichen religiösen Enthusiasmus und zur individuellen Gewissensüberzeugung; freilich ist diese dabei stets als religiöse und im allgemeinen biblische Überzeugung betrachtet. Aber die Bibel ist nicht das einzige

Organ der Erkenntnis des göttlichen Willens; neben ihr steht die persönliche, von ihr angeregte Inspiration. Und auch die Bibellektüre selbst steht nicht unter dem Maßstab eines Symbols oder einer dogmatischen Schultradition, sondern unter dem der persönlichen Erleuchtung und inneren Überführung, was der Inspiration der Bibel keinen Eintrag tut, aber jedenfalls die reformatorische Betrachtung derselben völlig aufhebt. Die Kirchenverfassung ferner mit ihrem jus divinum und ihrer Kirchenzucht ist gegen die christliche Freiheit und widerspricht dem individualistisch-demokratischen Gefühl, daß alle Gemeinschaft auf freier Korporation und Vertrag beruhe; der Anstaltscharakter der Kirche und die göttliche Anstaltsverfassung, bei deren Voraussetzung nur eine einzige herrschende Kirche möglich ist, ist aufgegeben, und die Vielheit der Kirchen hat nichts Beirrendes. Die Beziehung schließlich zum Staate wo die Eine Anstaltskirche zur Aufrechterhaltung der Christlichkeit überall mit dem Staate Hand in Hand gehen und auch den Gottlosen zum äußern Bekenntnis zwingen mußte, ist mit alledem gründlich aufgehoben, der Staat seiner rein natürlichen Aufgabe zurückgegeben und das Gewissen mit seinen Institutionen unverwirrt. Es ist eine völlige Zersetzung der reformierten Ideen und in der Hauptsache gerade derjenigen Ideen, die der Calvinismus mit dem Luthertum gemeinsam hatte und durch die sie beide von der Schwärmerei so schroff sich unterschieden hatten. Das deutet schon darauf hin, daß diese Auflösung nicht aus dem Geiste und der inneren Dialektik des calvinistischen Gedankens selbst hervorgegangen ist. Sie stammt aus fremden Ideen, und diese fremden Ideen liegen ganz offenkundig im Täufertum. Zwar ist die reformatorische Lehre vom Rechte des Staates und des Krieges und insbesondere die calvinistische vom christlichen Staat geblieben, aber der independente, undogmatische, rein persönliche Geist dieser Religiosität stammt aus dem Täufertum. Das von Luther, Zwingli und Calvin so blutig unterdrückte Täufertum hat hier gesiegt. Es hat auf reformiertem Boden gesiegt, weil hier die Ideen der persönlichen Erwählung und der heiligen Gemeinde in dem dem Täufertum so streng verschlossenen System doch eine Spalte aufgelassen hatten. Und diese Spalte stammte aus mittelbarer täuferischer Beeinflussung des Calvinismus selbst, aus den in Straßburg von Calvin aufgenommenen Ideen Buzers. Aber der Sieg auf reformiertem Boden bedeutete nur den Anfang des Sieges. Er hat indirekt mit den Ideen Lockes und Wolffs und direkt mit denen des Pietismus bald auch das ganze Luthertum überflutet.

Ende der mittelalterlichen Idee einer religiös und kirchlich geleiteten Einheitskultur.

Aber damit ist nur der dogmengeschichtliche Zusammenhang der Idee aufgehellt. Eine andere Frage ist: was bedeutet dieser Sieg des Täufertums? Er bedeutet nichts Geringeres als das Ende der mittelalterlichen Idee, die Trennung von Staat und Kirche, die Spaltung von weltlicher Kultur und religiöser Idee, die Freigebung der Zersplitterung der christlichen Kirche in eine Reihe verschiedener Gemeinschaften und Lehren,

die relativistische Auffassung der religiösen Gebilde als verschiedener möglicher Gestaltungen des religiösen Gedankens, den Verzicht auf das mittelalterliche Prinzip, daß die göttliche supranaturale Offenbarung nur eine sein könne und daß diese eine Wahrheit herrschen müsse über den Gesamtumfang des ganzen natürlichen und sündigen Lebens, daß insbesondere Staat und Kirche nur die eng verbundenen Organe der einen von der Religion beherrschten Kultur seien. Die Idee der in ihrem Gesamtumfang religiös bestimmten Kultur und der sie tragenden erlösenden Gottesstiftung der Kirche hat aufgehört. Verschiedengläubige Minoritäten mögen ihre Gewissensüberzeugung in den von ihnen gebildeten Gemeinschaften wirksam machen, soweit sie können und wollen; Staat und Gesellschaft mögen darauf eingehen, soweit auch sie ihrerseits können und wollen; aber beide gehen den eigenen Weg, der ihnen durch die Natur ihrer Interessen vorgeschrieben ist. Damit ist nun aber freilich nicht bloß die einheitliche religiöse Organisation, sondern jede einheitliche Organisation der Kultur überhaupt zu Ende. Eine solche kann nur auf der Gemeinsamkeit der Weltanschauung und Lebenswertung beruhen, und eine solche Gemeinsamkeit wiederum bietet sich nur in einer selbstverständlichen Geltung religiöser Grundüberzeugungen dar, und zwar um so mehr, je mehr diese zu einer universalen Religionsgemeinschaft organisiert sind. Die Einheit beruht von nun ab mehr auf der Einheitlichkeit des tatsächlichen Gedankenbesitzes, und dieser wird unter dem Einfluß der verschiedenen sich immer stärker differenzierenden Interessen und unter dem Einfluß der die mannigfachsten Wege gehenden Gewissensfreiheit und Denkfreiheit immer bunter. Damit ist die tausendjährige Idee der kirchlichen Kultur zu Ende. Ohne daß noch der Rationalismus das göttliche Heilswunder der Menschwerdung und Genugtuung und das davon zeugende Wunder der Bibelinspiration aufgelöst hatte, ist doch durch die Bindung des Wunders an die variierenden Gewissensüberzeugungen die eigentliche Wirkung dieses Wunders, die Sammlung der Menschheit unter Herrschaft und Zucht der einen absoluten göttlichen Wahrheit, aufgehoben. Weil sie diese Konsequenz fühlten, darum haben die Reformatoren und ihre Kirchen das Täufertum und den Independentismus als frivolen Zweifel an der einen göttlichen Wahrheit, als Verachtung der göttlichen Heilsanstalt der Kirche und als Spiel menschlicher sündiger Einfälle verworfen; und weil im Glaubensbegriff der Reformatoren trotz aller Bindung an objektive Mittel diese Konsequenz doch enthalten war, darum starb noch ohne jede rationalistische Ankränkelung die protestantische Nachblüte der mittelalterlichen Idee in den Stürmen der englischen Revolution für immer ab.

Innere Krisis der christlichen Ethik überhaupt.

Aber das ist nur die eine Seite der Sache. Sie hat noch eine andere Seite, nach der sie nicht bloß die kirchliche Einheitskultur aufhebt, sondern eine innere Krisis der christlichen Ethik in ihrem Verhältnis zur Welt überhaupt bedeutet. Die Zersetzung des Calvinismus war zweifellos ein Werk täuferischer Gedanken. Aber darum war doch die Idee des englischen Independentismus nicht überhaupt identisch mit dem Täufer-

tum. Er kannte weder die täuferische Nicht-Resistenz noch die Zurückziehung vom Staate, aber auch nicht die apokalyptische Phantastik der Münsteriten. Solche Dinge haben nicht gefehlt, aber sie gehörten den Kreisen der erregten Massen an. Die Führer dachten nicht daran. Sie wollten überhaupt nicht den Zusammenhang mit der protestantischen Überlieferung zerreißen. Cromwell glaubte an die Prädestination, und Milton schrieb eine biblische Dogmatik. Er war beherrscht nicht von dem ethischen Ideal der die Bergpredigt ausführenden Sekte, sondern von dem ethischen Ideal des die Welt christianisierenden und rezipierenden Calvinismus, und Cromwells außerordentliches politisches Genie hat ganz in der Weise des Calvinismus gerade die modernen politischen und wirtschaftlichen Fortschritte akzeptiert. So blieb vor allem auch die Grundidee des Calvinismus, die Idee des politisch organisierten Reiches der Heiligen, des sittlich vollkommenen Staates, in dem sich Gottes Ehre bekundet. Sie verschmähten nur die Mittel des dogmatischen Glaubenszwanges und der einheitlichen Kirchenverfassung. Sie wollten auf dem radikal eingeebneten Boden den christlichen Staat aufrichten, aber mit den Prinzipien der Independenz und der Gesinnungsreligion. Die Freigebung der Kirchenbildung und der dogmatischen Überzeugung stand immer unter der Voraussetzung, daß dabei die christliche Wahrheit erst recht siegen werde und daß in allen sittlichen Forderungen die strengste Übereinstimmung bestehen bleibt. Der Herr wird sein Volk nicht aus der Wahrheit fallen lassen, und die Erzwingung der sittlichen Korrektheit ist durch alle dogmatische und verfassungsmäßige Independenz nicht ausgeschlossen; sie liegt in der Hand der christlichen Regierung. Staat und Religion bleiben auf den gemeinsamen Zweck der Kultur bezogen, auch wenn der Staat in spezifisch kirchliche Dinge sich nicht mehr einmischt. Ein christliches Gemeinwesen soll, wie Cromwell und Milton gemeinsam bezeugen, hier zum erstenmal in der Welt völlig reinlich aufgerichtet werden. Es soll von der frommen Minorität der laxen Majorität aufgezwungen werden und deren endliche Zustimmung gewinnen; es soll in Glaubensfreiheit und Sittenstrenge der christliche Geist verwirklicht und innere wie äußere Politik den christlichen Maßstäben unterworfen werden. Der demokratische Charakter ist spezifisch christlich gedacht als eine Verwirklichung der christlichen Freiheit, und die Wahlkandidaten müssen durch puritanische Gesinnung und Anerkennung der neuen Ordnung qualifiziert sein. Religiöskirchliche Autonomie, politisch-demokratische Selbstregierung, puritanische Sittenstrenge, antikatholische und protestantensammelnde äußere Politik, Popularisierung und Verchristlichung von Recht und Prozeß, moralisch-religiöse Überwachung durch die Generalmajore, christliche Ordnung in Militär und Verwaltung, Wissenschaft und Schule, Erwerbsleben und Privatleben: das sind die Grundzüge dieser Regierung. Auch die Weihe der christlichen Kunst, so wie sie der Calvinismus hervorbringen konnte, hat diesem Reich der Heiligen nicht gefehlt; Milton ist sein Dante geworden.

Alles das zeigt, daß auf der einen Seite der Independentismus die mittelalterliche Idee auflöste, daß er sie auf der anderen Seite aber um so energischer in einem enthusiastischen Anlauf und gewaltigen Heroismus, jedoch ohne Zwang und ohne Staatskirchentum nur aus dem freien Triebe der christlichen Sittlichkeit und durch die Kraft sittlicher Erziehung, aufzurichten strebte. Luthern hat in seinen Anfängen wohl etwas Ähnliches dunkel vorgeschwebt, aber bei den Schwierigkeiten der Durchführung hatte er sich auf das Staatskirchentum zurückgezogen. Der Calvinismus hat mit seinem objektiven Zwangskirchentum die soziale und politische Gestaltung verbunden. Die englische Revolution übernahm das letztere Ziel und verband es mit dem religiösen Individualismus und Independentismus täuferischer Gedanken. Sie wollte die Freiheit der verschiedengestaltigen Glaubensüberzeugung, aber auch das staatlich und kulturell organisierte Reich der Heiligen. Sie wollte den Individualismus, den Enthusiasmus, die Freiwilligkeit und die Sittenstrenge der Lehre und wollte zugleich den Universalismus der kirchlichen Lebenseinheit und Kultur. Es ist ihr nicht gelungen, beides zu vereinigen. Auf den Enthusiasmus läßt sich kein Gemeinwesen aufbauen. An der Anarchie, die von der Verbindung des religiösen Autonomiegedankens mit dem politischen ausging, hat sich der Staat Cromwells verblutet, und die Folgezeit hat die Errungenschaften dieser Kämpfe nur in der Weise festzuhalten vermocht, daß sie den religiösen Autonomiegedanken von der Idee der politischen Freiheiten sorgfältig trennte und die kirchliche und politische Sphäre als geschiedene Sphären der Gesittung vorsichtig auseinanderhielt. Aber noch viel mehr: der Gedanke einer rein auf die christliche Ethik aufgebauten Politik, auch wo diese Politik, wie hier im reformierten Sinne, Krieg und Kampf zur Ehre Gottes für erlaubt, die Rechtsordnung zur Zucht des Gemeinwesens für geboten hielt und die modernen politisch-wirtschaftlichen Fortschritte aufnahm, erwies sich aus seinem inneren Wesen heraus als undurchführbar. Die noch so starke Heranziehung des Alten Testamentes zum Aufbau eines weltfähigen christlichen Staates konnte hier nichts helfen. Es blieb zu viel Innerlich-Christliches und Jenseitig-Überweltliches. Der innere Zwiespalt, in den er dadurch geführt wurde, war die Tragik von Cromwells Leben. Er mußte zunehmend erfahren, daß nicht bloß eine derartige sittliche Strenge die naiven Instinkte der Masse nicht bewältigen kann, sondern daß vor allem auch die einzelnen weltlichen Zwecke und Funktionen von Staat und Gesellschaft eine innere Logik haben, die eine selbständige, durch die Natur dieser Gebiete bedingte Entfaltung verlangt und nicht einfach durch christliche Maßstäbe vergewaltigt werden kann. Cromwell hat hier Stück für Stück nachgeben und die geistlichen Maßstäbe mit weltlichen vertauschen müssen; er hat seinen religiösen Enthusiasmus zum Opportunismus stimmen, seine Liebe und Freiheit erstrebende Politik in Diktatur und seine idealistische religiöse Weltpolitik in sehr realistische Handelspolitik verwandeln müssen. Und ähnlich hat Milton

bei aller Begeisterung für Freiheit und Idealismus zu der Diktatur Cromwells schweigen und der Notwendigkeit sich fügen gelernt, daß die wahre christliche Sittlichkeit nicht von einem ganzen Volke, sondern nur von wenigen Erwählten verwirklicht werden könne.

Die Bedeutung dieses Mißlingens ist aber von der außerordentlichsten Wichtigkeit und von unermeßlichen historischen Folgen. Ist die mittelalterliche Idee auf der einen Seite aufgelöst durch den sie zersetzenden Gedanken der Independenz, so ist sie auch auf der anderen Seite aufgelöst durch das Experiment der reinen und echten Verwirklichung ihres ersehnten Zieles, der Ableitung und Gestaltung alles sittlichen Lebens direkt aus der christlichen Idee selbst. Das Mittelalter und der Protestantismus hatten sie nur verwirklichen können durch Anleihen bei der Staat, Gesellschaft, Recht und Eigentum sichernden Lex naturae und hatten sich den Anleihe-Charakter durch die naive Identifizierung von Lex naturae und Lex Christi verborgen. Hier wurde der Versuch gemacht, ohne solche Anleihe, oder wenigstens mit äußerster Reduktion der Lex naturae auf den christlichen Gedanken, das Einzel- und Gesamtleben unmittelbar aus der christlichen, nur durch das Alte Testament ergänzten, Idee zu regeln, und der Versuch scheiterte an der eigenen inneren Unmöglichkeit. Er scheiterte so offenkundig, daß allen tiefer Denkenden der Grund in der inneren Unmöglichkeit der Sache offenbar wurde, so daß alle Oberflächlichen zwar die Theorie in der Doktrin irgendwie behaupteten, aber in der Praxis völlig verleugneten. Das Experiment wird nirgends mehr wiederholt; Politiker und Praktiker folgen den realen Notwendigkeiten, die Staat und Gesellschaft in sich tragen; Philosophen und Theoretiker erklären die natürlichen Kulturgüter, zu denen neben Staat und Gesellschaft bald noch Wissenschaft und Kunst hinzukommen, für in der allgemeinen Natur der Dinge begründete vernünftige Güter und Zwecke, die sich nur nach ihrem eigenen inneren Wesen regeln. Der alte Kompromiß der christlichen Ethik mit der Lex naturae ist aufgelöst, und der christlichen Ethik bleibt nichts übrig, als entweder in pietistische Kreise sich zurückzuziehen, oder einen neuen sehr viel umfassenderen Kompromiß zu vollziehen.

Die alte Kirche hatte gegenüber einem uralten festen Staate und einer selbständigen hohen Kultur nur zögernd und zurückhaltend ein Verhältnis zu Welt und Gesellschaft sich gegeben. Das Mittelalter hat auf dem Boden der Barbarenwelt mit Hilfe einer zentralistischen Kirche, die zugleich das Kulturerbe der Antike in sich trug, eine christliche Gesellschaft und Einheitskultur aufgerichtet, die sich in der Ausbildung der Hierarchie und der Unterwerfung der politischen Gewalten vor allem darstellte. Der Protestantismus hat diese Idee gewandelt zu einer christlichen Einheitskultur in der freiwilligen Liebeskonkordanz weltlicher und kirchlicher Institutionen und auf Grund der freien inneren Wunderwirkung des die weltliche Moral mit spiritualer Bekehrungsgesinnung erfüllenden Wortes, wobei die Gewalt des Staates nur nachzuhelfen hatte. Der Independentismus als letzter, alle

Richtungen nochmals zusammenfassender Akt der reformatorischen Bewegung suchte das alte Ideal der christlichen Einheitskultur mit dem gesteigertsten protestantischen Individualismus und mit der reformierten aktiven Weltgestaltung zu verbinden und ist damit gescheitert. Nun ist die christliche Idee wieder auf ihre Innerlichkeit und ihren Weltgegensatz zurückgeworfen, und in das frei gewordene Gebiet stürzen die lange zurückgestauten Wogen der Renaissancebildung brausend herein. Das Christentum steht vor einer neuen Welt und muß nach einem neuen Verhältnis zu ihr suchen.

Das alles aber bedeutet das Ende des Mittelalters und mit ihm das Ende des Alt-Protestantismus. Es beginnt der Neu-Protestantismus, der die von den Reformatoren so heftig verworfenen täuferischen oder die nicht viel glimpflicher behandelten humanistischen Prinzipien oder eine Kombination von beiden unter die reformatorischen Lehren aufnimmt und im Bunde mit beiden eine neue protestantische Ethik aufrichtet.

D. Der moderne Protestantismus (18. und 19. Jahrhundert).

Wesen der modernen Kultur.

I. Die moderne Welt und die moderne Wissenschaft. Daß mit dem Ende des 17. und dann mit dem 18. Jahrhundert eine große alles ergreifende geistige Umwälzung in Europa stattfindet, das ist allbekannt und aus dem Gegensatz gegen alle Erzeugnisse der älteren Periode leicht herauszufühlen. Es beginnt eine neue Kulturform, welche die seit dem Bündnis des römischen Reiches mit der siegreichen Kirche herrschend gewordene Kulturform ablöst. So leicht und einfach aber im ganzen das Wesen dieser abgelaufenen Kulturperiode sich bezeichnen läßt, so schwierig ist das der neuen zu bestimmen. Sie hat sich zunächst als Aufklärung bezeichnet und nennt sich nun nach Ablauf der Aufklärungsperiode moderne Zivilisation in dem Gefühl, gegenüber Antike und Mittelalter trotz allen Zusammenhangs etwas Eigentümliches zu besitzen, das auch ihr eine gewisse innere Einheit und Geschlossenheit gibt. Freilich ist dieses Eigentümliche nach der positiven Seite hin schwer zu formulieren; es liegen ihm verschiedenartige Motive und Mittel zugrunde, es hat eine sehr wechselreiche und widerspruchsvolle Entwickelung der modernen Welt nicht ausgeschlossen und ist bei der Nähe und Gegenwart seiner tausend Interessen schwer zu übersehen. Leichter ist es, dieses Neue von der negativen Seite zu bestimmen, und das ist auch die Seite, die für die Geschichte des Protestantismus bis jetzt die wichtigste wurde Zunächst ist sie eine Wiederanknüpfung an die Renaissance-Ideen, die hinter der konfessionellen Welt zurückgetreten waren, die aber im stillen praktisch in der Politik und der Staatsauffassung und theoretisch in den kühnen und einsamen Anläufen zu einer Neubildung der Natur- und Gesellschaftswissenschaften weitergewirkt hatten. Sie tritt nun nach der Ermattung des konfessionellen Geistes in den Religionskriegen mit den Bedürfnissen der praktisch-

politischen Regeneration und mit der größeren Bewegungsfreiheit der Wissenschaften in Holland und England wieder hervor. Aber inzwischen hatte sich der Renaissance-Geist sehr verändert. Er war ursprünglich individualistisch-aristokratisch gewesen und hatte in seinen höchsten Vertretern als eine ästhetische Lebensauffassung gelebt; er hatte keinen prinzipiellen Kampf gegen das geistliche Kultursystem geführt, sondern dessen Aufrechterhaltung für die Massen als selbstverständlich angesehen. Der ästhetische Geist verschwindet nun vollständig, er wird aggressiv, prinzipiell und umfassend zum Kampf gegen das überlieferte System, zu einer Umstimmung und Bekehrung auch der Massen. Die Renaissance ferner hatte zurückgeschaut und mit dem kirchlichen System die Überzeugung geteilt, daß alle Kulturgrundlagen fertig seien; sie fand in der Antike nur die Bibel der freien weltlichen Lebensauffassung. Nun wird sie schöpferisch und revolutionär auch gegen die Antike und pflanzt das Panier einer völlig neuen, alles verwandelnden, ungemessene Fortschritte ahnenden Weltkultur auf. Was diese Veränderung bewirkt hat, ist im einzelnen schwer zu sagen. Es steckt jedenfalls in diesem Geiste ein guter Teil des sittlichen Ernstes und des Reformwillens, den die religiösen Bewegungen dem europäischen Leben eingeflößt hatten. War es doch der charakteristische Unterschied des Durchbruches des modernen Lebens in der Reformation von dem in der Renaissance, daß dort die Moral alles beherrschte und hier die die Moral so leicht lähmende und bloß andächtig schwärmende Kunst. Noch wichtiger aber war die klare Erkenntnis von der Notwendigkeit, die Voraussetzungen der bisherigen konfessionellen Welt grundlegend zu verneinen, die nur zu Krieg und Blut geführt und wissenschaftlich größtenteils eine neue scholastische Barbarei herbeigeführt hatte. Der Radikalismus der Verneinung war freilich nur zu ertragen bei einem entsprechenden Radikalismus des Neubaues und bei einem Optimismus, der des Kommens einer besseren Welt sicher ist. So fehlt es an Formulierungen des Neuen nicht. Das völlig Klare aber ist bei alledem für den ersten Blick nur der Radikalismus der Verneinung. Auch er bewegt sich durch verschiedene Grade der Intensität und Klarheit, durch allerhand Kompromisse und allerhand sehr verschiedene Formen hindurch. Aber der Punkt, der verneint wird, ist im wesentlichen immer derselbe, und zwar ist es die eigentliche begriffliche Grundlage des bisherigen kirchlichen Lebenssystems.

Antisupranaturalismus.

Der Gegensatz richtet sich gegen den absoluten, exklusiven Supranaturalismus der Kirche in seiner engen Verbindung mit der Erbsündenlehre. Man wendet sich gegen die Alleinwahrheit der kirchlichen Offenbarung, gegen die schmale Konzentration aller Wahrheit bloß in dem einen Faktum des göttlichen, offenbarenden und erlösenden Eingriffes in die Welt und verlangt den Rückgang auf die breite Basis dessen, was in der inneren Notwendigkeit und Allgemeinheit des menschlichen Geistes begründet ist. Vom zweifelhaft und bedenklich gewordenen Besonderen

geht man zurück auf das Allgemeine; man läßt sich das kirchlich Besondere gefallen, wenn es sich als irgendwie identisch darstellt mit dem Allgemeinen, wozu ja die kirchliche Identifikation von Lex naturae und Lex Christi überall die Handhaben bot; aber man wendet sich grimmig gegen die Kirchenlehre, wenn sie im Gegensatze gegen das Allgemein-Menschliche eine alleinige, höhere, andersartige Wahrheit sein will. Und ebendamit ist die Opposition gegen die Erbsünde verbunden, die ja die Voraussetzung für diesen kirchlichen Anspruch überall bildete. Gerade die Erbsündenlehre hatte die Anerkennung des Allgemein-Menschlichen, den Rückzug auf die breite Basis der allgemeinen Begriffe immer verhindert oder doch bedeutungslos gemacht; sie hatte zur Fesselung der Geister, zur Bindung des Staates unter die Kirche, zur Verkennung aller Selbstzwecke in den Kulturgütern geführt. Sie hatte die Herrschaft der Kirche begründet und die Inhalte der natürlichen Kulturgüter gebunden und widersinnig an fremde kirchliche Zwecke gekettet. Ist der kirchliche Supranaturalismus gefallen, so wird Raum für eine friedliche Entwickelung der Kultur aus ihren allgemein menschlichen Ideen und wird der Glaube und Optimismus möglich, der sich an dieses Werk wagt. So ist denn die allmählich immer weiter fortschreitende Auflösung des kirchlichen Supranaturalismus und die Ersetzung der Erbsündenstimmung durch die Fortschrittsstimmung das Werk der neuen Zeit, klar in der Negation und in der Fortschrittsbegeisterung, weniger klar in dem Inhalt des Neuen, das an die Stelle des Alten treten sollte.

Praktische Motive des Umschwungs.

Es sind natürlich in erster Linie praktische Motive, die diese Veränderung herbeigeführt haben. Die Religionskriege münden in eine rein weltliche Politik aus. Mit dem Zurücktreten Spaniens hört die Gegenreformation auf. Die Kolonialpolitik greift über den Kontinent und seinen Horizont hinaus. Allianzen-Systeme und Populations-Interessen durchbrechen die konfessionelle Gleichförmigkeit. Es entsteht ein neuer Staat, dessen Typus Holland, England, das Frankreich Ludwigs XIV. und Preußen werden. Dem rein weltlichen Staat folgt die Theorie des weltlichen Staates. Der — übrigens durchaus gläubige — Hugo Grotius entwirft ein System des Völkerrechts aus der Lex naturae, das gilt, auch wenn kein Gott wäre; die universale Menschheitsgemeinschaft ist damit nicht mehr die Kirche und die Christenheit, sondern die Vernunftgemeinschaft samt ihren Rechtsfolgen. Hobbes, Locke und Pufendorf wenden die bisher religiös verwendete Vertragstheorie zur Konstruktion des rein weltlichen, souveränen Staates, der nur politische Zwecke hat und diese Zwecke als absolute setzt. Die Volkswirtschaft des Absolutismus geht im engen Zusammenhang damit die Wege des Merkantilismus und macht die Geldanhäufung zum Selbstzwecke; und, als dieses System zur gegenseitigen Ausschließung und Schädigung führte, da verkündet die physiokratische Theorie eine auf dem Gesetz der Natur beruhende Lehre der Wirtschaft und des automatisch sich regulierenden Güteraustausches, die wiederum

das wirtschaftliche Leben als einen Selbstzweck erscheinen läßt. Der damit in der Privatwirtschaft beförderte und längst vorbereitete Kapitalismus schafft den Produktionsfanatismus und die rechenhafte Seelenstimmung des modernen Erwerbslebens, die wieder als Rationalisierung auf die Gesamtauffassung des Lebens zurückwirken. Hand in Hand mit diesen großen Umwälzungen geht der Wandel der allgemeinen Stimmung, der nicht sowohl Folge als Voraussetzung der Aufklärung ist. Magie, Hexenglaube, Hexenprozeß werden heftig bekämpft, die theologische Zänkerei und religiöse Verfolgung als Ursache des allgemeinen Elends betrachtet; die Eschatologie, der Teufel und die ewigen Höllenstrafen verschwinden aus der Phantasie; die drei kämpfenden Übernatürlichkeiten gewöhnen an eine relativistische Beurteilung der Konfessionen und an die Bevorzugung der Ethik gegen die Unheil stiftende und verwirrende Dogmatik. Ein milder, philanthropischer Geist folgt auf die Ermüdung des Heroismus und auf die Härte des konfessionellen Geistes. Unterricht in praktischen und technischen Dingen statt in Kontroverstheologie wird Bedürfnis, und die praktischen Beziehungen überwiegen die konfessionellen Trennungen. Tortur und Inquisitionsverfahren verschwinden aus dem Recht, und eine umsichtige weltliche Wohlfahrtspolitik ersetzt die religiöse Volksbearbeitung durch den Staat. Vor allem verbreitet sich von Frankreich aus in seiner Nachblüte der katholisch korrekten Renaissance der esprit mondain, der die Fürsten- und Adelserziehung total verändert und allmählich in die allgemeine Kultur übergeht. Es ist nach den großen Anstrengungen ein allgemeines Nachlassen und Ermatten des religiösen Geistes, von dem nur das Freundliche, Milde, Tröstende und Erbauliche, Sentimentale und Philosophische, Zukunftsgläubige und Optimistische zurückbleibt, während alles andere mitsamt seinen bisherigen Greueln und Schrecken versinkt.

Übernahme der führenden Rolle durch die Wissenschaft.

Alles das aber hätte nicht eine wirkliche neue Kultur geschaffen, wären nicht völlig neue Elemente hervorgetreten. Diese neuen Elemente liegen in der Wissenschaft. Die Wissenschaft übernimmt die Führung statt der Theologie und Religion, und es beginnt das Zeitalter, das seine gläubigen Verehrer als das wissenschaftliche und positive gegenüber dem bis dahin dauernden religiösen priesen und noch heute preisen. Es bringt alle Segnungen der Wissenschaft, die Milde, Toleranz, Besonnenheit und die technische Naturbeherrschung, aber auch alle Schattenseiten einer überwiegend wissenschaftlichen Kultur, die übermäßige Reflexion, die Kühle und Verständigkeit, die Auflösung aller Werte in den Fluß des Relativismus, die Ersetzung der Normen durch die Einsicht in die Notwendigkeit, wie sie entstehen und vergehen mußten, und demgegenüber dann wieder die unendlich mühsamen Versuche, Normen und Werte von der Wissenschaft her neu zu begründen. Es bringt mit der Herrschaft der wissenschaftlichen Allgemein- und Gesetzesbegriffe den Pantheismus und mit der pantheistischen Geschlossenheit der kein Übersinnliches mehr hereinwirken lassenden Welt den Atheismus, damit aber auch die leidenschaft-

liche Gegenwehr des religiösen Gefühls und die immer neuen Anläufe zur Reorganisation des religiösen Lebens, sei es auf altchristlicher, sei es auf modern christlicher Basis oder mit Hilfe eines wissenschaftlich begründeten Synkretismus oder auf Grund einer ganz modernen Amateur- und Phantasiereligion.

Natur- und Geschichtswissenschaft.

An erster Stelle steht hier die neue Naturwissenschaft, die mit dem mathematisch-mechanischen Geiste ihrer Physik in der Tat ein völlig neues, ungeheuer folgenreiches Prinzip darstellt. Sie hat die sich entwickelnden übrigen Naturwissenschaften unter ihren Geist gebracht, eine unermeßlich folgenreiche Blüte der Technik herbeigeführt und den stärksten Einfluß auf das allgemeine Denken erlangt. Eine neue Anschauung vom Universum, ein neues Weltbild entsteht, ein Bild der Unermeßlichkeit der Welt in Zeit und Raum, des gesetzmäßigen Zusammenhanges aller ihrer Teile, der inneren Lebenseinheit des Kosmos, und mit der Rationalisierung der Natur verbindet sich eine alle Verhältnisse total verändernde praktische Naturbeherrschung. Gleichzeitig erfolgt aber auch eine Neubelebung der Gesellschaftswissenschaft, die als Geschichte den psychologischen Kausalzusammenhang des Geschehens, den Ausschluß aller Übernatürlichkeiten und Wunder, die Messung der historischen Leistungen an den allgemeinen Menschheitszwecken lehrt, und die als Staats-, Rechts- und Wirtschaftsphilosophie alle diese sozialen Bildungen aus natürlichen Gesetzen der Vernunft ableitet und mit autonomen Zwecksetzungen erfüllt. Eine neue historische Selbstanschauung von der Menschheit entsteht, die den Mythos und die kirchliche Geschichtsphilosophie zerstört und einen unendlichen Fortschritt der Menschheit in Aussicht stellt.

Die Philosophie und ihre Kritik an der bisherigen religiösen Weltanschauung.

Aus diesen Spezialwissenschaften regeneriert sich auch die Philosophie. Sie übernimmt von nun ab die geistige Führung. Zunächst steht sie vollständig unter dem Einfluß der Mathematik und Mechanik; sie erklärt das ganze Sein aus gesetzmäßigen Bewegungen kleinster Elemente und ersetzt die teleologische Physik und Metaphysik des Aristoteles durch eine rein kausale. Damit beginnt die ungeheure Wirksamkeit des modernen Kausalitätsbegriffes, die schließlich alles in ihren Bereich zieht. Von ihm aus entstehen die großen philosophischen Typen des Materialismus, des parallelistischen Pantheismus, des die gesetzmäßige Erfahrung als Erscheinung behandelnden Idealismus und des die Kausalität lediglich als empirische Generalisation behandelnden Positivismus. In den meisten Fällen waren freilich mit diesen allgemeinen Systemen ethisch-normative und theologische Ideen zunächst noch verknüpft. Dazu kam dann um die Wende des 18. Jahrhunderts der Einfluß des historischen Denkens und der Ästhetik. Der Stufenbau der Leibnizischen Monaden, die wertbestimmte Entwickelung der Weltidee durch das Medium des kausalen Weltablaufes hindurch bei Hegel, die in naturwissenschaftlich-biologische Abfolge gebrachten Gesellschaftstypen der Sozialphilosophie Comtes oder die ästhetische Ethik und Lebensanschauung mit dem Hintergrund der Geistiges und

Natürliches ins Gleichgewicht setzenden Gottnatur, wie sie die große deutsche Poesie und die Lehre Schellings erfüllt: das werden die weiteren Typen, die mit den streng naturalistischen im Kampfe liegen oder Kompromisse schließen. Die Wirkung von alledem auf den religiösen Gedanken ist natürlich eine außerordentliche. Der bisher stets als gemeinsamer Besitz der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung betrachtete Gottesbegriff wird schwankend. Die Hauptfrage des religiösen Denkens ist nicht mehr, wie man den unbezweifelten Gott zu einem gnädigen Gott kriegen und vor seinem Grimme Rettung finden könne, sondern ob es Gott überhaupt gebe. Dahinter tritt alles andere zurück, und das stellt Probleme, die der Alt-Protestantismus nicht kannte, läßt Probleme erkalten, die diesem seine Glut gegeben hatten. Und wenn, wie das bei den hervorragendsten Denkern nur selten bezweifelt wurde, der Gottesglaube selbst sich behauptet, so wird doch das Bild Gottes und der Welt ein ganz anderes. Die gesamte Wirklichkeit tritt unter das Kausalitätsprinzip, und das Wunder wird entweder ein Wahn oder ein schwieriges Problem, während es doch bis dahin die selbstverständliche Voraussetzung von allem war. Die Einheitlichkeit der Welt wieder läßt das göttliche Wirken in jedem Moment in dem Gesamtzusammenhang der Dinge bestehen; der Gottesbegriff wird immanent oder monistisch, und die individuelle Vorsehung, die Naturunterbrechung, die Gebetserhörung erleiden das Schicksal des Wunders. Ein Gott, der überall mit dem gesetzlichen Gesamtzusammenhang identisch ist und nicht wie eine Einzelperson in einen gegebenen Stoff eingreifen darf, verliert die Züge der Persönlichkeit, und der Anthropomorphismus der Gottesidee wird ein quälendes Problem. Eine Welt, die in einer unermeßlichen Größe und Fülle der Weltkörper besteht und in der die Erde nur eine kleine Teilerscheinung ist, muß einen über die Menschheit weit hinausreichenden Sinn haben; und so verschwindet der Anthroprozentrismus. Auf der Erde selbst schließlich rückt die Erkenntnis der physikalischen Bildungsgeschichte und der Bildung des organischen Lebens die Anfänge des Menschen in unermeßliche Fernen der Vergangenheit, gehören Leid, Tod und Kampf ums Dasein zu den natürlichen Ingredienzen des organischen Lebens und offenbart sich eine unermeßliche Fülle historischen Daseins neben der engen Welt der Christenheit; das erledigt den Mythos vom Sündenfall und von der ihn wieder aufhebenden Heilsgeschichte und stürzt in neue Probleme der Theodicee, nachdem Leid, Übel und Tod nicht mehr bloß Folgen und Strafen des Sündenfalls sind. Überall neue Probleme, überall neue Richtlinien des Gedankens.

Neue von der Wissenschaft inspirierte religiöse Gefühle.

Und das bedeutet nicht bloß Auflösungen alter religiöser Gedanken, sondern auch die Bildung neuer. Es entsteht eine Art moderner Religion, im Grunde mit christlichen Gedanken wohl zusammenhängend, aber von einem neuen Weltbild doch auch mit neuen religiösen Gefühlen erfüllt. Die Größe und Weite, Gesetzmäßigkeit und Einheit der Welt erfüllt mit Gefühlen der Demut und Erhebung, mit einer Herabsetzung des

Individuums im Gefühl der Kleinheit und einer Erhöhung des Individuums in der Teilnahme am Gedanken des Ganzen, Gefühle, wie sie die bisherige Religion so nicht gekannt hatte. Die Behauptung der Freiheit gegenüber der Gesetzmäßigkeit der Welt und die Verknüpfung dieser Freiheit mit allen Werten und Wahrheiten des Universums ergibt einen neuen Begriff der Persönlichkeit und stellt die Selbstbehauptung aller Religion in einer Weise gerade auf die Freiheit, wie es der alten prädestinatianischen oder doch monergistischen Erlösungsidee unfaßbar war. Die unendliche Mannigfaltigkeit und organisch-gesetzliche Bewegung des Werdens bringt mit sich eine Schätzung des Individuellen, Besonderen, eine Freiheit, Beweglichkeit und Vielförmigkeit aller Werte, eine Unabgeschlossenheit der Entwickelung und eine Vorstellung von der Fülle des göttlichen Wesens, wie sich das die christlich-mittelalterliche Kultur nicht hatte träumen lassen. Es sind Grundempfindungen einer modernen Religiosität, die sich mit der alten mannigfach verbinden und verknüpfen, die aber einen völlig selbständigen Ursprung haben.

Konfessionelle Indifferenz der neuen Wissenschaft.

Die Bahnbrecher der modernen Wissenschaft, Galilei, Pascal, Macchiavelli, Bodin, Descartes, sind dabei Katholiken gewesen und nicht Protestanten, was natürlich nichts beweist für eine katholische Herkunft dieser Ideen, aber jedenfalls ihre protestantische ausschließt. Die moderne Welt ist in ihrem Wesen und Ursprung konfessionell neutral und stellt alle Konfessionen gleicherweise vor neue Probleme. Ihre Wiege steht geradezu mehr in der Kultur der Gegenreformation als in der des Protestantismus. Die in ihr gestellten Probleme sind radikal neue. Alle bisherigen religiösen Kämpfe hatten sich auf der gemeinsamen Basis der Bibel, des antiken Weltbildes und der kirchlichen exklusiven Lebenseinheit vollzogen. Nun handelt es sich um die Voraussetzung jener bisherigen gemeinsamen Voraussetzungen selbst. Daß diese Ideen dann von den protestantischen Völkern vorwiegend aufgenommen und vor allem in ihnen weiter entwickelt worden, bei ihnen auch in Fühlung mit der religiösen Idee zumeist geblieben sind, das ist freilich in den Vorbedingungen protestantischer Erziehung, in dem Geist der Individualität und der Gewissensautonomie begründet, der hier im Prinzip herrschte und wenigstens Eindringen und Festsetzung dieser Ideen erleichtert. Der Protestantismus setzte den geringeren Widerstand entgegen und vermochte sogar, nachdem er seine antikatholischen Elemente von den mittelalterlichen zu lösen begonnen hatte, innerlich darauf einzugehen. Doch sind auch hier die führenden Länder England und Holland, d. h. die Länder, wo der strenge staatskirchliche Protestantismus nie voll zur konfessionellen Herrschaft gekommen war oder wo er in schwerer Krisis sich selbst aufgelöst hatte. Andererseits hat auch der Katholizismus sich ihnen nicht verschließen können und erlebt infolgedessen bis zum heutigen Tage immer neue Krisen. Nur kann er weniger innerlich auf sie eingehen und drängt so die katholischen Völker in den kirchenfeindlichen Radikalismus; er stößt aus seinem zentralisierten Autoritätswesen immer

mehr die modernen geistigen Einflüsse aus, sie lediglich in der Politik temporum ratione habita benützend.

Positiver Charakter ist der neue Wahrheitsbegriff autonomer innerlicher Überzeugung.

Die Zerstörung des kirchlichen Supranaturalismus ist derart der Ausgangspunkt und der Kern der modernen Kultur, und darin ist sie das Gegenstück der mittelalterlich-kirchlichen. Aber das ist nun freilich noch keine positive Charakteristik und kein organisierendes Prinzip. Der Gegensatz ist selbstverständlich, wenn überhaupt eine neue Kultur entstehen sollte. Sie konnte, da die bisherige Welt von einem System biblischer, antiker und mittelalterlicher Ideen fest und zwangsmäßig zusammengehalten war, überhaupt nur durch einen solchen Bruch entstehen. Sie ist die Beseitigung der Kirchen und ihrer übernatürlichen Offenbarungsautoritäten aus der doch niemals praktisch vollständig erreichten, immer voll nur in der Theorie behaupteten leitenden Stellung. Aber dieser Gegensatz würde mißverstanden, wenn er inhaltlich als Gegensatz gegen das Christentum überhaupt verstanden würde. Er richtet sich gegen die Art der bisherigen Begründung des Christentums und gegen die Lehren, die dieser Begründungsart dienten. Und erst von hier aus tut sich sein positives Wesen auf, soweit es vorhanden ist. Der eigentliche Gegensatz liegt in der Bestreitung des Rechtes der Religion, von ihrem absoluten dogmatischen Wahrheitsbegriff aus die praktischen Institutionen der Gesellschaft und das geistige Leben beherrschen zu dürfen, damit zugleich in der Bestreitung eines solchen dogmatisch-absoluten Charakters der religiösen Erkenntnisse überhaupt. Was auch immer ihnen an Wahrheit zugrunde liegen mag, sie haben nur eine subjektive Geltung und Verpflichtung, und die theologischen Formulierungen für dieses subjektive Element können keinerlei übernatürliche Autorität beanspruchen. Hier liegt der eigentlich entscheidende Punkt. Nicht die bisherige Religion selbst wird bestritten und aufgehoben oder durch eine neue ersetzt; das ist nur von einzelnen Gruppen geschehen. Aber jeder Glaube an eine übernatürliche Verbindlichkeit und darum Herrschaftsberechtigung der von den Kirchen behaupteten dogmatischen Sätze ist verschwunden, sei es als Wirkung der Einsicht in den unauflöslichen Gegensatz dieser Sätze gegen die moderne wissenschaftliche Welterkenntnis, sei es als Wirkung der Subjektivierung der Religion, die nicht bloß jeden äußeren Zwang als der Religion unwürdig verwirft, sondern auch selbst ihre dogmatische Vorstellungswelt als einen variablen Ausdruck für praktische und subjektive Lebensgehalte betrachten gelernt hat. Es ist die Brechung der übernatürlichen Erkenntnisautoritäten überhaupt, die Unterscheidung von Religion und Theologie, der Rückgang auf das Innerlich-Praktische; und, da auf der Herrschaft göttlich mitgeteilter Erkenntnisse und damit auf der inneren Wesensverbindung der Religion mit ihren objektiven Lehren die ganze bisherige Herrschaft der Kirchen beruht hatte, so ist diese Unterscheidung von Religion und Theologie das Ende der kirchlichen Herrschaft. Ein unfehlbares Dogma bringt die Universalkirche und den infalliblen Papst, bringt die uniformen

Landeskirchen und die Autorität der symbolischen Bücher mit sich; es kann und muß, da es die absolute Wahrheit kennt, die Widerstrebenden zwangsweise niederhalten. Ein bloßes Vertrauen zum praktisch-religiösen Geiste dagegen muß innerlich den Zwang verabscheuen, und die Freigebung des dogmatischen Ausdrucks hat keine absolut sichere Wahrheit mehr, unter die man mehr oder minder Dissentierende äußerlich beugen dürfte. Eine Religion, der die Objektivität ihres Lehrausdrucks genommen ist, hat keine Autorität mehr, der sie die Welt äußerlich unterwerfen kann, sie mag im übrigen über die Übernatürlichkeit und Göttlichkeit ihres praktischen Gehaltes denken, wie sie will, sie mag der inneren überführenden Kraft ihres geistigen Kernes so viel zutrauen als sie will. Sie wird nur über freiwillige Zustimmung herrschen können und herrschen wollen und im eigenen Schoße die Notwendigkeit beständiger theologischer Umbildungen tragen. Sie wird dadurch immer auf einzelne, wenn auch noch so große Kreise beschränkt bleiben und wird auch innerhalb dieser selbst keine absolute Autoritätsherrschaft ausüben können. Diese Auffassung aber setzte sich durch bei Freund und Feind, in den religiösen Kreisen selbst und bei den Indifferenten. Damit ward der Raum frei für eine völlig neu arbeitende Wissenschaft, für die Befreiung und Verselbständigung des politischen und des sozialen Lebens, für den Atheismus und die Religionskritik, für religiöse Reform und freie Spekulation.

Weitere positive Charakterzüge.

Allein damit ist nur die formelle Stellung zu der Überlieferung verändert, nicht diese selbst aufgehoben. Es ist über den positiven Inhalt der neuen Kultur nichts gesagt als das rein Formelle, daß sie im Sinne eines starken Individualismus, einer alle Lebenswertung und Erkenntnis von sich aus erst anerkennenden Autonomie sich gestalten mußte. Aber solche Autonomie macht die Welt nicht neu, sondern eignet sie nur mit selbständiger Auswahl und Prüfung an, bildet sie selbständig oder vermeintlich selbständig fort, versteht das Besondere und Zufällige aus seiner Einreihung in das Ganze und Allgemeine, soweit man es jeweils zu erfassen versteht. Es ist nur der autoritative Charakter beseitigt und die Möglichkeit unbegrenzter Entwickelungen gegeben. Auch das darf gesagt werden, daß mit der Losreißung von der überwiegend auf das Jenseits begründeten Kirchenautorität und mit der selbständigen Kraftentfaltung eines neue Weltaufgaben ergreifenden Individualismus eine gewisse Diesseitigkeit von selbst gegeben ist oder vielmehr die bisher gehemmten aber stets wirksamen Motive der Diesseitigkeit freigesetzt werden. Auch ist es nur natürlich, daß in solcher Auflösung das allein übrig Bleibende, die wissenschaftliche Bildung allgemeiner Begriffe, und damit der Rationalismus, zunächst die Führung übernimmt. Aber über Art, Wesen und Begründung dieses Individualismus, über die erkenntnistheoretische Selbstbesinnung dieses Rationalismus und über das Wesen der auch dann niemals völlig rationalisierbaren Wertbestimmungen ist damit nichts gesagt. Gerade über diese positiven Inhalte und Werte des

Lebens ist durch einen solchen Rationalismus nie etwas Sicheres und Allgemeines gewonnen worden.

Zunehmende Kompliziertheit und Widerspruchsfülle der modernen Welt.

Zunächst zwar wirkte freilich noch der anerzogene Geist absolut normativen Denkens nach, und man hielt sich statt an die kirchliche Offenbarungsnorm an die Norm der von ihr befreiten und zu einem natürlichen System ausgebauten Lex naturae. Aber auch diese rationalistische Norm zerbrach, und der deutsche Idealismus machte die Vernunft beweglich zu einem die gesamte Wirklichkeit entfaltenden und auf das absolute Vernunftziel hinführenden Entwickelungsprinzip. Nachdem auch dieser Rationalismus der idealistischen Entwickelungsidee zerfallen war, blieb die naturalistische Entwickelungsidee der gesetzlichen Anhäufung und Verkettung kleinster Veränderungen, aus denen sich die scheinbare Zweckwelt als Spielball des Zufalls ergab, oder es blieb die Freiheit der Anempfindung an tausendfach verschiedene Gruppen geschichtlicher Wirklichkeit rein aus Freude am Mitfühlen des Gewesenen und Mannigfaltigen. Darwin und Renan bezeichnen die Generation nach Hegel. So kämpfen nun in der modernen Kultur die verschiedensten Gedanken miteinander. Alle berufen sich auf das Recht der Gewissensfreiheit. Der extreme schrankenlose Individualismus, die Anarchie der Werte, ist die naturgemäße Folge der Aufhebung der tausendjährigen normativen Kultur und der Beseitigung der Idee eines normativen Zentralgedankens, der das Gesamtleben beherrscht, überhaupt. Der Weg von der kirchlichen Kultur zur rationalistisch-individualistischen und von ihr zur subjektivistisch-individualistischen liegt klar zutage. Der häufige Versuch, aus der Naturwissenschaft und dem Naturgesetz Normen abzuleiten, ist nur eine letzte Ausflucht. Innerhalb einer gemeinsamen politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Kultur der modernen Welt ist doch die individualistische Zersetzung aller Weltanschauungswerte der Hauptcharakter des Ganzen. Aber er ist es nur nach der einen Seite. Auf der anderen Seite bleiben die alten religiösen Kräfte lebendig und wirken dem entgegen, ja der Gegensatz gegen die Verabsolutierung des endlichen Subjektes und gegen die reine Diesseitigkeit entflammt ihn zu leidenschaftlichem Feuer. Nur fehlt all diesen Gegenbewegungen jetzt die Einheitlichkeit. Es gibt Gruppen, die die alte Autoritätslehre erneuern und damit gerade in der Gegenwirkung gegen die Explosion der neuen Welt in der französischen Revolution einen außerordentlichen bis heute dauernden Erfolg errungen haben. Sie befriedigen das Autoritätsbedürfnis der Massen und der Regierungen. Andere trennen das Religiöse vom Weltlichen, engen das Dogma auf einen mit der modernen Welt leidlich verträglichen Kernbestand ein und pflegen in freien Kirchen ihre Ideenwelt und ihre sozialen Kräfte. Wieder andere verschmelzen die christliche Ideenwelt mit denjenigen Grundzügen modernen Denkens, die sie als richtig und unabänderlich betrachten, und schaffen damit ein modernes Christentum, das sie in den Kirchen gepflegt und verkündigt wissen wollen als in den unentbehrlichen Organen ethischer Volkserziehung.

Wieder andere suchen eine kirchenfreie Religion, die jeden Kompromiß mit dem Überlieferten verschmäht und die christlichen Ideen ganz frei gestaltet. Das Christentum ist nicht tot und nicht ausgelebt, die religiösen Kräfte brechen immer wieder hervor, wie sie es jederzeit getan haben. Aber es bewegt sich auf einem völlig anderen Boden, als der seiner ganzen bisherigen Geschichte war, und es unterliegt kirchlich-soziologisch, dogmatisch-theologisch und ethisch-praktisch überall den stärksten Umbildungen, steht überall den mannigfachsten Gegensätzen gegenüber. So bleibt es für den Charakter der modernen Welt bei dem Ergebnis des ersten Eindruckes: die moderne Welt ist kein einheitliches Prinzip, sondern eine Fülle zusammentreffender oder auch sich stoßender Entwickelungen, für die bei der Ausgelebtheit der alten Welt Raum geworden ist. Der Eindruck eines einheitlichen Prinzips rührt ganz überwiegend von diesem Gegensatze her, während sie positiv in die verschiedensten Strebungen auseinandergeht. Ihr Geist ist der Geist der Autonomie, aber die Inhalte des autonom Entwickelten und Angeeigneten sind grundverschieden. Der Rationalismus, der glaubte, alle zum gleichen Ergebnis durch die übereinstimmende Vernunft zu führen, war eine Anfangstäuschung. So ist sie auch nicht ein einfacher Gegensatz gegen die kirchliche Ideenwelt oder ein einfacher Abfall von ihr. Sie ist vielmehr deren Nachfolgerin und Erbin, die nur den Zwang theologischer Autorität zerbrochen hat, im übrigen aber das Erbe mannigfaltig fortgebildet, Neues und Gegensätzliches dazu erworben hat und die nun all das in tausend Mischungen und Kreuzungen zu einem relativ einheitlichen Ganzen zusammenlebt, dessen Spannungen und Gegensätze doch überall kenntlich sind und immer von neuem aufspringen.

Wirkung auf den Protestantismus.

Es ist kein Wunder, daß unter diesen Umständen der moderne Protestantismus auch seinerseits eine geschlossene Gestalt seines religiösen Gedankens und seiner Ethik nicht gefunden hat. Indem er auf weite Strecken hin seinen religiösen und ethischen Autonomiegedanken mit dem viel allgemeineren modernen Autonomiegedanken verschmolz und ganz dieser Einwirkung überhaupt nirgends widerstehen konnte, ist er in alle Schicksale und Bewegungen der modernen Welt hineingezogen worden.

Einteilung der Darstellung.

So kann sich auch die Darstellung dieser Periode des Protestantismus keine einheitliche Aufgabe stellen. Sie kann nur die allgemeine Lage und die neuen Grundgedanken zeichnen, unter deren Wirkung er steht, und sodann seine eigene Entwickelung schildern, wie sie teils aus eigenem Lebenstriebe neue Bildungen hervorbringt, teils mit dem neuen Leben zu einer neuen Religionslehre und Ethik verschmilzt, teils die alten landeskirchlichen Bestände fortführt und den Verhältnissen anpaßt. So ergeben sich die vier Hauptthemata einer Geschichte des Neuprotestantismus: 1. seine religiösen Neubildungen im sogenannten Pietismus und verwandten Erscheinungen, 2. der philosophisch gefärbte Bildungsprotestantismus einer

kirchlich mehr oder minder indifferenten Bildungsschicht, 3. die Umformung, Neubelebung, ethische und karitative Ausgestaltung der alten Landeskirchen, 4. die Entwickelung seiner zwischen den traditionellen Einflüssen und der neuen Geisteswelt sich hin und her bewegenden Theologie. Das Wichtigste sind die neuen Verhältnisse in ihrer allgemeinen Wirkung; sie verlangen eine eingehende und allseitige Darstellung, da auf ihnen der ganze Wandel beruht.

Emanzipation einer autonomen Ethik und Religionstheorie.

II. Die moderne Ethik in ihrer Wirkung auf den Protestantismus. Nicht nur die allgemeine Atmosphäre einer modernen Kultur und Wissenschaft wirkte auf den neuen Protestantismus. Vielmehr gerade die Lebensgebiete, die er selbst bisher maßgebend bearbeitet hatte, Ethik und Religionstheorie, eroberten sich eine selbständige, kirchenfreie Bewegung, und, was sie hier erarbeiteten, wirkte aufs stärkste auf Theorie und Leben des Protestantismus.

Ausgangspunkt der Verweltlichung der Ethik.

Die englische Revolution ist der Ausgangspunkt einer immer siegreicheren weltlichen Ethik, die die tatsächlich gewordenen Zustände aus der Theorie beleuchtet und durch die Theorie fortentwickelt. Daß sie gerade von der englischen Revolution ausgeht, ist begreiflich. Denn hier war die Ethik des konfessionellen Zeitalters zu ihrer Krisis und Selbstauflösung gekommen. Die Freistellung der persönlichen Überzeugung und die Einsicht in die Unmöglichkeit eines wesenhaft christlichen, die christlich-religiösen Zwecke und Maßstäbe zu seinen eigenen machenden Staates waren ihre Ergebnisse. Mit grimmiger Härte hat Hobbes die Idee des absolut souveränen Staates aufgestellt, der aus dem Gesetz der Vernunft und des Kosmos hervorgeht und statt der Religion zu unterstehen, vielmehr selbst souverän die Religion bestimmt. An Hobbes knüpft zustimmend oder feindlich, immer aber den Gedanken der souveränen Vernunftnotwendigkeit des Staates fortspinnend, die moderne Ethik und Gesellschaftslehre an. Alle soziale Ethik dreht sich um den Staat, dessen neues Merkmal zunächst die Souveränetät ist, der im übrigen aus der bisherigen Lehre, wo die Religion alle idealen Interessen verschlungen hatte, den utilitarischen und sozialeudämonistischen Charakter behält und von hier aus auch seine Stellung zu den nun mit Macht eindringenden und völlig verselbständigten wirtschaftlichen Problemen gewinnt. Alle Ethik des persönlichen und privaten Lebens dagegen bewegt sich um die natürlichen und vernünftigen Tugenden des rationalen Sittengesetzes, die man meistenteils für identisch mit den christlichen Tugenden hält und ebensosehr aus der stoischen als aus der christlichen Lehre schöpft und die man insbesondere durch psychologische Ableitung und Erklärung aus den allgemeinen Gesetzen der Menschennatur fest zu verankern strebt. Die Kirche und die kirchliche Kultur dagegen scheidet aus der Ethik aus und wird zu einem Mittel, teils der Befestigung der staatlichen Ordnung, teils der Beförderung privater Tugenden.

Psychologisierung und Rationalisierung der Ethik.

Formell betrachtet wurde die Ethik psychologisch. Gegenüber den Wirren der Beurteilung, dem Widerspruch der sittlichen Mächte des praktischen Lebens, ging sie auf die seelische Natur des Menschen zurück und entwickelte aus ihr den Verpflichtungsgrund und das Wesen der sittlichen Normen. Der theologische Supranaturalismus der Ethik, der mit göttlichen Kraftmitteilungen und mit göttlich geoffenbarten Gesetzen gearbeitet hatte, verschwand wie von selbst. Die ganze transzendente Psychologie der Kirche, die teuflische Versuchungen und Eingebungen und göttliche Einwirkungen vorausgesetzt, die alles wahrhaft Gute nur aus dem psychologischen Wunder der Bekehrung hatte hervorgehen lassen, die ganze Begründung der Gesetze auf göttliche Offenbarungen und ihre Aufrechterhaltung mit göttlichen Strafen, sank in sich selbst zusammen. Die guten Werke hörten auf gefährlich zu sein, weil kein Gnadenwunder übrig blieb, das sie beeinträchtigen könnten. Die Prädestination wurde ein barbarisches Sophisma, weil ja gerade die Behauptung der Freiheit gegenüber dem neuen naturwissenschaftlichen Determinismus die religiöse und idealistische Position wurde. Dabei erschien dann die Ausstattung der Seele mit den Gesetzen des sittlichen Denkens und die Harmonie des Kosmos mit diesen Gesetzen als die eigentliche und einzig notwendige göttliche Beglaubigung des Sittlichen. Die gesetzmäßige Harmonie des Weltalls enthält als ihren wesentlichen Bestandteil das mit allen anderen Gesetzen harmonierende und zusammenwirkende sittliche Gesetz. Ob man bei dieser psychologischen Ableitung vom wohlverstandenen Nutzen, von Vernunftanlagen oder von Gefühlsinstinkten ausging, ist für Sinn und Methode, meist auch für das Ergebnis, gleichgültig. Man glaubte noch, wie das ja auch die theologische „natürliche“ Moral getan hatte, an den consensus gentium, und es kam nur darauf an, dessen Aussagen psychologisch abzuleiten und zu erklären. So entstand die Literatur der englischen Moralisten, an der verschiedene Theologen mit beteiligt sind und deren Haupt, John Locke, ein supranaturalistisch gläubiger Christ gewesen ist. Sie hat das moderne sittliche Denken grundlegend umgeschaffen. Die Führung verblieb dabei durch das 18. Jahrhundert hindurch den englischen Denkern, die in Nachfolge und Bekämpfung des Hobbes den Psychologismus des 18. Jahrhunderts als Grundwissenschaft und Orientierungsmittel für alle Probleme der geistigen, sittlichen und historischen Welt aufgerichtet haben, und die hierin von der ganzen englischen Literatur in den moralischen Wochenschriften und in psychologischen Sittenromanen unterstützt wurden. Von diesem Psychologismus aus trennten sich dann die Wege der weiteren Entwickelung. Traten die Reste der bisherigen Religiosität, d. h. die metaphysischen Voraussetzungen der göttlichen Weltharmonie zurück, so wurde die psychologische Ethik ein religionsloser und meist religionsfeindlicher Sozialeudämonismus, der die für das Gemeinwohl bewährten Handlungsweisen eben dadurch zu sittlichen Geboten gestempelt und sie durch soziale Autorität und Forterbung zu scheinbar notwendigen Vernunft-

wahrheiten werden läßt. Diesen Weg ging und geht die rein utilitaristische Ethik bis heute. Wurde dagegen in dem psychologischen sittlichen Trieb der Vernunftkern und der Vernunftcharakter des Notwendigen, die antieudämonistische Entgegenstellung der Motivierung durch die Idee statt durch den bloßen Kausalnexus des Trieblebens, betont, so wurde die bloß psychologische Ethik zur Ethik des sittlichen Gefühls, wie bei den Schotten und den Eklektikern des Kontinents, oder zur Ethik des formalen Apriorismus der sittlichen Vernunft, der sich psychologisch in den verschiedenen Beziehungen mit verschiedenem Inhalt erfüllen mag, dessen Verpflichtungscharakter aber auf dem formalen persönlichen Gewissensurteil der Notwendigkeit dieses Handelns beruht. Diesen letzteren Weg ging Kant und die Ethik des deutschen Idealismus. Den letzten Schritt in der Vollendung dieses Gedankenbaus tat Schleiermacher, der diesen Charakter einer autonomen formalen Vernunftnotwendigkeit in allen Offenbarungen der Vernunft anerkannte, aber zugleich die jedesmal individuelle Ausformung dieser allgemeinen Vernunft in einer besonderen, nur dem betreffenden Individuum möglichen, pflichtmäßigen Lebensleistung forderte. Damit ist die Reduktion des Sittlichen auf eine allgemeine Vernunftgesetzlichkeit vollendet und doch diese Gesetzlichkeit ohne jeden abstrakten Rationalismus als eine zugleich absolut individuelle erkannt. Der ganze charakteristische Rückgang des modernen Denkens vom Herrschenden und Zufälligen, vom Supranaturalen und Autoritativen auf allgemeine Notwendigkeiten der Vernunft kommt darin für die Ethik entscheidend zum Ausdruck. In geschichtlicher Entwickelung erwächst die Moral aus dem Entwickelungstrieb der Vernunft, bald mehr psychologisch-eudämonistisch, bald mehr dualistisch-idealistisch gefaßt, immer aber ein Ausfluß der Selbstgesetzgebung der Vernunft. Jede religiöse Ethik kann nur als Entwickelungsform des sittlichen Bewußtseins überhaupt betrachtet werden, und die Würdigung der christlichen Ethik hängt davon ab, welche Stellung und Bedeutung ihr in dieser Entwickelung des Geistes eingeräumt wird.

Erweiterung und Umbildung der ethischen Inhalte.

Schwieriger ist der Inhalt der ethischen Forderungen zu bestimmen, wie er sich in der modernen Ethik ausbildete. Die Zurückführung des Inhaltes der Ethik auf rein positives göttliches Gebot hört ebenso auf wie die Zurückführung ihrer formalen Geltung auf göttliche Offenbarung. Der Dekalog hat seine wissenschaftliche Rolle ausgespielt und gehört nur mehr den Katechismen an. Auch der Inhalt muß frei und innerlich notwendig aus dem allgemeinen Wesen der Vernunft entwickelt werden. Die bisher überwiegend theologisch und jenseitig gerichtete Ethik wird nach allen Seiten hin humanisiert; sie nimmt die innerweltlichen Zwecke und Güter in sich auf als ethische oder doch jedenfalls ideale Selbstwerte. Hier verzichtet nun freilich der mächtigste und großartigste Zweig der idealistischen Ethik, die Kantische Ethik, auf jede inhaltliche Normierung überhaupt und stellt die Aufstellung inhaltlicher Gebote dem

freien Gewissen und der persönlichen Überzeugung anheim; aber dieses freie Gewissen akzeptiert überall die Kulturwerte und durchdringt nur das innerweltliche Handeln mit dem Geiste der ethischen Autonomie. Andere Theorien der Ethik gewinnen den Inhalt teils aus angeborenen und mit der Vernunft gesetzten ethischen Grundbegriffen, teils aus eudämonistischen und besonders sozial-eudämonistischen Erwägungen, teils und vor allem aus dem Begriffe objektiver Güter oder gültiger Vernunftwerte, die die Vernunft in ihrem Werden aus sich herausbildet und die die wissenschaftliche Ethik unter sich zu einem ethischen Kulturideal zu harmonisieren hat. Das letztere hat sich praktisch auch als die für die religiöse Ethik bedeutsamste Theorie herausgestellt. Aber damit fangen nun die eigentlichen Probleme erst recht an. Denn hier wirken nun die verschiedenen praktischen Mächte des Lebens und die verschiedenen Kulturgüter, je nachdem sie als sittlich verpflichtende Mächte angesehen werden, in sehr verschiedener Richtung. Aber jedenfalls das Eine ist auch hier klar: es verschwindet die Alleinbedeutung des religiösen Zweckes der himmlischen Seligkeit und der Ehre Gottes. Sie verwandeln sich in das Ideal der Unsterblichkeit und jenseitigen Ausgleichung, die als Vernunftwahrheiten betrachtet und mit tiefer Rührung gepflegt werden, oder in das Ideal der Verwirklichung der gottgegebenen Vernunft, worin Gottes Ehre allein bestehen kann, da Gott selbst ja wesentlich Vernunft ist. In dieser selben Vernunft sind nun aber auch die übrigen objektiven Zwecke begründet, und sie variieren je nach den Mächten, die in den Horizont der Geschlechter treten. Zunächst sind es Staat und Wissenschaft; insbesondere der erste steigt vom souveränen Gut des menschlichen Machtwillens zur Organisation des natürlichen Rechtes und schließlich nach der französischen Revolution und der vollzogenen Demokratisierung der Völker zum Inbegriff nationaler Ehre und Selbstachtung. Neben dem Staat und der Gesellschaft rückt in einem wissenschaftlichen Zeitalter die Wissenschaft ein in den Rang eines höchsten, durch sich selbst wertvollen Gutes, das nur seinem eigenen Gesetz folgen darf; und als auf die wissenschaftliche Reflexionsdürre eine poetische Erhebung von wunderbarem Reichtum folgte, da wurde auch die Kunst zu einem höchsten Lebensprinzip, zum Schlüssel des Weltgeheimnisses und Inbegriff des sittlichen Adels der Persönlichkeit. Die Stellungnahmen zwischen diesen verschiedenen Gütern sind verschieden. Der religionslose Utilitarismus hält sich an Staat und Gesellschaft und an den Begriff des allgemeinen Wohls. Die das Recht der Idee behauptenden Denker betonen bald mehr die Rechtsidee, bald mehr Kunst oder Wissenschaft, oder auch die Religion. Auch hier hat Schleiermacher und neben ihm in etwas anderer Weise Hegel den letzten Schritt getan, indem er die inhaltliche Ethik entwickelte als ein System von Gütern, in denen Staat, Familie, Gesellschaft, Wissenschaft, Kunst und Religion integrierende, sich gegenseitig fördernde Momente sind und nur alle zusammen in ihrem lebendigen Ineinander die Verwirklichung der sittlichen Vernunft bilden. Damit ist nun aber auch der Gegensatz

gegen das altprotestantische Kultursystem und seine Ethik aufs schärfste ausgesprochen. Auch wo das religiöse Gut als zentrales anerkannt ist, ist es nicht das einzige, sondern verlangt es organische Verbindung mit anderen Gütern, und, wenn es selbst aus der Tiefe der Vernunft quillt, so gehören auch die anderen Güter zu dem Wesen der Vernunft, die keine Sünde und kein Irrtum sich selbst entfremden konnte. Zwar hat auch die alt-protestantische Ethik stets die Antike zur Ergänzung herangezogen und außerdem vom konkreten Leben des Staates und der Gesellschaft allerhand mitbedingende und ergänzende Einflüsse erfahren, aber jene Ergänzung war dabei doch stets in strengster Unterordnung unter den religiösen Zweckgedanken gehalten. Jetzt werden ihm Humanitätsethik und Kulturgüter angegliedert, und das Verhältnis wird ein völlig neues Problem.

Aufnahme der modernen Ethik in das protestantische System.

Der Protestantismus der gebildeten Klassen Europas ist diesem Gedankenzuge im ganzen beigetreten, zunächst mit allerhand Anpassungen: die Offenbarung vollendet, antezipiert, bestätigt oder befestigt das natürliche sittliche Bewußtsein, und die Gnade als eine von Jesus ausgehende Stimmungserhöhung oder Anspornung verleiht erhöhte sittliche Kräfte. Nicht mehr die Prädestination oder das Rechtfertigungswunder mit ihrem Organ in der inspirierten Bibel sind die wesentliche Quelle, sondern das allgemeine sittliche Bewußtsein überhaupt, das nur durch seine religiöse Beziehung auf Gott als den Gesetzgeber, auf die Bibel als Zusammenfassung des natürlichen sittlichen Gesetzes, auf Jesus als Urbild oder ermutigende Bürgschaft und auf den heiligen Geist als innere Gefühlsbelebung den besonderen christlichen Charakter empfängt. Nicht mehr die Verherrlichung des souveränen, erwählenden Gotteswillens oder der in Nächstenliebe und Berufstreue erstattete Dank für die Rechtfertigungsgnade sind die Ziele des sittlichen Handelns, sondern Selbstvervollkommnung und Kulturförderung oder die ethische Würde der Einzel- und Gesamtpersönlichkeit, wobei die besondere religiöse Zweckbeziehung in die jenseitige Vollendung oder in die Realisation der göttlichen Vernunft fällt. Das bedeutet dann zugleich die Unabhängigkeitserklärung der Ethik gegenüber dem eigentlich dogmatischen Glauben; der Glaube wird einfach zum Vertrauen und zur Hingabe an den gnädigen und heiligen Willen Gottes, wie er in der gegenwärtigen Entscheidung des von der Gemeinschaft erzogenen Gewissens sich äußert, und die Erlösung besteht nur in der Überwindung der ererbten und persönlichen Hemmungen durch die volle Hingabe an den göttlichen Geist, der in der Erkenntnis Gottes erfaßt wird. Das Dogma tritt weit hinter die Ethik zurück. Zugleich ermäßigt sich die Spannung zwischen christlicher und nichtchristlicher Ethik, zwischen Weltleben und christlichem Leben, geht die Bekehrungsidee in die der Läuterung über. Wie sehr die Sünde auch den Menschen hemmen und binden mag, so sehr es immer der Überwindung der Sünde und der Unkraft bedarf, die Welt der Schöpfung ist von

keiner Erbsünde in ihrem Wesen verändert worden, und die aus der menschlichen Geistesanlage sich ergebenden Güter sind Selbstzwecke neben dem höchsten religiösen Zweck, der sie alle verbindet zu einer Offenbarung der göttlichen Vernunft. Soweit dabei aus der ganzen Idee des Christentums doch ein innerer Gegensatz der religiösen und der innerweltlichen Güter bleibt und bleiben muß, entstehen allerdings Spannungen und Schwierigkeiten. Ein Teil der protestantischen Ethik — und zwar bei Altgläubigen sowohl als Neugläubigen — ist in reine Kulturseligkeit und Verherrlichung des Gegebenen versunken, ein anderer aber schöpft aus dieser Spannung immer wieder den Antrieb, das Gegebene auf eine höhere Stufe zu heben und agressiv gestaltend das Kultursystem mit dem religiösen Geiste der Gotteskindschaft und der Liebe tiefer zu durchdringen. Daneben fehlt dann aber auch der radikale Gegensatz gegen diese Umformung und die schroffe Rückkehr zu den dualistischen und supranaturalistischen Prinzipien der Ethik nicht. Die kirchlich gläubige Ethik behauptet von neuem die Notwendigkeit göttlicher Sanktion und göttlicher Kräftemitteilung, und das heißt des allem natürlichen Leben entgegengesetzten ethischen Wunders, und vermittelt dieses Wunder mit dem natürlichen Leben durch die alte Berufsidee, zugleich freilich beklagend, daß die neue Welt sich diesen Ideen nicht fügen will, und mit ihrem Einfluß auf die kirchlichen Kreise beschränkt. Weniger gleichmütig ergeben sich die pietistischen Kreise in diese Wirkungslosigkeit der Wunderethik und rein theoretische Behauptung der alten Positionen. Sie machen vollen praktischen Ernst mit dem Gegensatz des Wunders gegen die Welt und betrachten die moderne Welt als eine Zeit des Abfalls und ein Gebiet der Bekehrung und Mission; oder sie verzichten auf die Christianisierung der Welt und pflegen unter den Frommen die Maßstäbe der alten Offenbarungs- und Erlösungsethik mit strenger Abschließung gegen die Weltkinder. Dabei entwickeln sie dann alle Eigentümlichkeiten des Sektentums, das, auf die kirchliche Universalität und die damit notwendig verbundenen Kompromisse verzichtend, die volle Strenge christlicher Moralität in seinen Kreisen verwirklicht in möglichst buchstäblichem Anschluß an die Bibel.

Eines aber ist als Ergebnis dieser Umbildungen des ethischen Denkens bei allen Gruppen klar. Das alte Ideal einer das Gesamtleben beherrschenden christlichen Ethik, die von Obrigkeit und Kirche gemeinsam verwirklicht und gesichert wird, ist erloschen. Die Ethik ist nicht mehr eine Angelegenheit des christlichen Gemeinwesens, sondern des freien Denkens, der kirchlichen Lehre, der persönlichen Überzeugung, des praktischen Kompromisses. Nur die Christlich-Sozialen nehmen das alte Ideal in neuen Formen und Zusammenhängen wieder auf. Sie dringen aber gegen die Zersplitterung und Subjektivierung der modernen protestantischen Ethik mit ihren Forderungen nur im einzelnen und gelegentlich durch. Die große Masse protestantischer Ethik schließt theoretisch

ihren unendlich mannigfaltigen Kompromiß mit den neuen ethischen Theorien und praktisch mit den veränderten Verhältnissen. Sie feiert den Protestantismus als die Religion der Autonomie und der Wiederentdeckung des Rechtes der weltlichen Güter, hält die weitestgehende Verschmelzung mit dem modernen praktischen Leben für ein gutes protestantisches Recht und denkt nicht mehr an den altprotestantischen Weltgegensatz und die altprotestantliche Einheitlichkeit eines christlichen Kulturlebens. Sie fühlt sich damit im wesentlichen in Übereinstimmung mit der modernen Entwickelung zu individuell-autonomen Überzeugungen und zur Schätzung der menschlichen Kultur. Die großen darin liegenden Probleme eines Neubaues der christlichen Ethik sind kaum empfunden und begriffen. Die pietistischen Gruppen aber erscheinen als Absonderlichkeit und Schwärmerei und verzichten nun ihrerseits erst recht auf das altprotestantische Ideal einer von christlichen Ideen geleiteten Gesamtheit. Das aber zeigt deutlicher als alles andere den Wandel der Zeiten.

III. Die moderne Religionswissenschaft und ihre Wirkung auf den Protestantismus. In der praktischen und theoretischen Ethik kommt die Umwälzung am allermeisten und umfassendsten zum Ausdruck. Aber die Umbildung der Ethik folgt in ihrer ganzen Bedeutung erst aus der Veränderung der religiösen Idee selbst.

Wandelungen im Kern des religiösen Denkens.

Diese Veränderung ist hier in erster Linie bewirkt durch die moderne Metaphysik und das moderne Weltbild. Die Amalgamierungen der christlichen Idee mit den Grundzügen dieser modernen Begriffe, wie sie von Locke, Leibniz und Wolff unternommen und von einer unendlichen popularphilosophischen und populartheologischen Literatur verbreitet worden sind, bilden hier den eigentlichen Grundstock der Veränderungen. Ein neuer Gottesbegriff rückt in die biblische und kirchliche Terminologie ein. Allein es ist das keineswegs das Einzige und auf die Dauer nicht das Wichtigste. Seit Kant hat sich der idealistisch und religiös gesinnte Teil der modernen Kultur daran gewöhnt, den Gottesbegriff für etwas wissenschaftlich nicht Erfaßbares zu halten, das moderne Weltbild zu behaupten und in ihm doch den Hintergrund der lebendigen Gottheit zu fühlen, in dieser Gottheit das Personhafte wenigstens insofern zu bewahren, als alle Werte der Freiheit und der Personbildung, die in der Hingabe an die Ideen der Freiheit erfolgt, praktisch verankert bleiben im göttlichen Wesen. Von hier aus strebt das religiöse Denken sich das moderne Naturbild anzueignen, zufrieden, wenn ihr innerhalb und über dem Naturzusammenhang die Freiheit des religiösen Aufschwungs und der sittlichen Selbstgesetzgebung sowie die Herrschaft eines vernünftigen Weltzwecks bleibt. Dem gegenüber sind bis auf weiteres alle die tieferen Probleme des Gottesglaubens selbst zurückgetreten, die eine Zeit leidenschaftlich verhandelte, die nicht um ihn selber erst zu ringen brauchte. An Stelle der Methoden und Probleme der altprotestantischen religiösen Metaphysik

Die religiöse Wirkung der neuen Metaphysik.

sind derart völlig neue getreten, in deren Durcharbeitung die heutige Welt unverkennbar ermüdet ist.

Entstehung einer allgemeinen Religionswissenschaft.

Je mehr aber die Metaphysik zurücktritt, um so bedeutsamer wird die allgemeine Religionswissenschaft, welche die historische Erscheinung des Christentums mit denen der anderen großen Religionen bis herab zu den primitiven Religionen der Wilden zu einem allgemeinen Begriff der Religion, zu einem gemeinsamen und gleichartigen Lebensgebiet und zur Auswirkung gleichartiger allgemeiner Grundanlagen des menschlichen Geistes zusammenfaßt. Psychologisch, erkenntnistheoretisch, entwickelungsgeschichtlich wird das „religiöse Bewußtsein" der Gesamtmenschheit untersucht, soweit die täglich sich erweiternde Kenntnis der vergangenen und der gegenwärtigen Bildungen sich erstreckt. Das ist nun aber wiederum etwas radikal Neues, wozu die Antike in dem epikureisch-euhemeristischen Illusionismus, dem stoischen Allegorismus und Synkretismus und der neuplatonischen Analyse des religiösen Aufstieges nur schwache Anfänge geschaffen hat und was dem ganzen Geist der mittelalterlichen Religionsidee absolut widerspricht. Das Mittelalter und der Alt-Protestantismus kannten den Allgemeinbegriff der Religion überhaupt nicht und konnten ihn nicht kennen. Denn für sie gab es nur das Offenbarungswunder der wahren Kirche als die alleinige wirkliche Religion, das aus der erbsündigen Verfinsterung stammende Heidentum als strafwürdigen und zur Hölle verdammenden Irrtum und die natürliche Gotteserkenntnis der antiken Philosophie, die als ein Rest der Urstandsvollkommenheit in der aristotelisch-stoischen Teleologie des Weltalls und in der Lex naturae dem Christentum entgegenkam und im Grunde mit ihm identisch war, da die Heilsoffenbarung ja nur den vollkommenen Urzustand wieder erneuerte. Hierauf beruhte ja gerade die Selbstverständlichkeit, mit der die Lex naturae als mit der Offenbarung identisch empfunden wurde, und die eigentümliche Ergänzungsstellung dieses für das ganze System wesentlichen Begriffs. Es gab kein allgemeines religiöses Bewußtsein, sondern nur Heilsoffenbarung und subjektive Aneignung; es gab keine geschichtliche Entwickelung, sondern nur Urstand, Sündenfall und Wiederherstellung des Urstandes. Der Versuch zur Bildung des allgemeinen Begriffs der Religion und der Ableitung der einzelnen Religionsbildungen aus ihm würde als der Gipfel der Wahrheitsverleugnung und der Gottesfeindschaft erschienen sein. Wo derartiges wie bei Pico von Mirandola oder Erasmus versucht wurde, begegnete es allgemeiner Ablehnung; und die Reste eines solchen Universalismus, die Zwingli konserviert hatte, blieben eine Absonderlichkeit Zwinglis.

Der Deismus als Ausgangspunkt einer vergleichenden Religionswissenschaft.

Nun wurde dieser Versuch gemacht, den das Mittelalter durch den Kampf von Christentum, Islam und Judentum bisweilen flüchtig nahe gelegt hatte und den jetzt der vor Augen liegende Kampf der drei konfessionellen Übernatürlichkeiten, der drei allein wahren Mittelalter, mit seinen unheilvollen Folgen unausweichlich machte. Und zwar waren es auch hier — neben dem einsam bleibenden Spinoza — die Engländer, die Kinder

der großen Revolution, die diesen Versuch machten. Hier bildete sich unter dem Eindruck der Religionskämpfe und der drückenden Stuartschen Reaktion der Deismus, der seinen Namen davon hat, daß er einen allgemeinen natürlichen Gottesglauben als den psychologischen gemeinsamen Kern aller Religionsbildungen ansah und diesen Kern gegen die streitenden Zufälligkeiten der positiven Religionen geltend machen wollte. Dieser Deismus hat zunächst seine Träger an Literaten zweiten Ranges, die sich nicht als gelehrte Philosophen mit dem Problem der Verschmelzung christlicher und moderner Metaphysik abgaben wie die im Vordergrund stehenden Gelehrten, sondern mit der Herausschälung des Gemeinsamen aus den verschiedenen positiven Religionen und mit der Zerreibung ihrer verschiedenen Offenbarungs- und Wunderansprüche aneinander. Seit aber der große John Locke diese Gedanken aufgenommen und im Zusammenhang seines Systems ausgebildet hatte, kamen sie in den Bereich der vornehmen Literatur und eroberten hier die Welt. Auch hier diente zunächst der überlieferte kirchliche Begriff der Lex naturae als Ausgangspunkt. Das natürliche sittliche Bewußtsein und seine metaphysischen Korrelate schienen der natürliche psychologische Kern der Religion zu sein. Die Religionen der Wilden wurden durchsucht auf diesen Kern, und das nichtchristliche Heidentum legte ebenfalls sein Zeugnis für ihn ab. Es fehlte noch an jeder Kunst selbständigerer psychologischer Analyse der Religion. So geriet die Religionsanalyse unter den Bann der ethischen Analyse und wurde die Moralpsychologie entscheidend für die Religionspsychologie. Sie schied den natürlichen Kern der Religion im sittlich-religiösen Bewußtsein von seinen phantastischen und priesterlichen Entstellungen, die durch Herrschsucht, Verbindung mit dem Staat, mystische Emporhebung eines geheimnisvollen Priestertums und Unkenntnis der Natur — die Vorbilder lagen in der täglichen Erfahrung nahe genug — den ganzen Wunder- und Offenbarungsglauben der positiven Religionen hervorgebracht haben. Man gestand, wie das Locke tat, dem Christentum den Vorzug einer göttlichen Antezipation, Zusammenfassung, Beglaubigung und Kräftigung der natürlichen Religion zu, aber die Konsequenz des Gedankens und die neu eröffnete Bibelkritik und Religionsvergleichung beseitigten doch auch diese Attribute des Christentums immer mehr und ließen das Christentum nur so weit und in dem Sinne übrig, als es mit der allgemeinen, natürlichen, d. h. aus dem sittlichen Bewußtsein psychologisch ableitbaren und bestimmbaren Religion übereinstimmte. So entstanden die Grundzüge der modernen allgemeinen Religionswissenschaft. Das erste war auch hier die Psychologie, die die Religion als Bestandteil des natürlichen Systems aus den allgemeinen Gesetzen des Seelenlebens ableitete. Nicht mehr von der Bibel oder den Kirchendogmen, sondern von den Tatsachen des Seelenlebens ging die Wissenschaft von der Religion aus. Sie faßte die Religion als Religiosität, den Glauben als eine seelische Tätigkeit und hielt sich von den objektiven Lehren als von dem Frag-

lichen und Problematischen zurück. Damit aber erweiterte sich das Bild der Religion zu einem Bilde der Religionsgeschichte. Neben der Relativität der Konfessionen wirkte jetzt endlich das Kolonialzeitalter; Buddhismus und Konfuzianismus wurden bekannt. Tahitier und Südseeinsulaner zeigten die Einfachheit einer von Kultur und Kirche noch nicht erdrückten Moral und Religion. Die Größe der Erde und die Kleinheit der Christenheit traten in das Bewußtsein; die Erwählung so weniger zum Heil schien unbegreiflich. Zugleich wirkte herüber aus der Renaissance-Philologie der erste Anfang einer vergleichenden wissenschaftlichen Erforschung der alten Mythen, indem der hellenische Mythus mit dem des Ostens und Judentum und Christentum bald mit persischen, bald mit ägyptischen Ideen und Einflüssen in Verbindung gebracht wurden; der Leydener Humanismus hatte sich in dieser Hinsicht schon sehr weit vorgewagt. Das alles zusammengenommen führte zur Erkenntnis der prinzipiellen Gleichartigkeit aller menschlichen Religion, zur Religionsvergleichung, zur Kritik ihrer Urkunden und Mythen, zu dem Begriff einer allgemeinen Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewußtseins.

Gabelung in positivistische und idealistische Religionstheorien.

Von da aus trennen sich freilich auch hier die großen Wege des modernen Denkens. Mit der Ablehnung des metaphysischen Gottesbegriffes und der idealistischen Moral macht Hume die Religion zur unselbständigen psychologischen Begleiterscheinung des phantastischen urmenschlichen Denkens, zu einem Angst- und Hoffnungsprodukt von überaus unsicherem Wahrheitsgehalt, und hieran schließt sich die heute so mächtige positivistische Lehre von der Religion als der phantasiereichen personifizierenden Form des urmenschlichen Denkens, die dann im metaphysischen Zeitalter zu abstrakten Theorien verflüchtigt und im positiv-wissenschaftlichen als Mythus erkannt und verabschiedet wird. Auf der anderen Seite aber gestaltet der moderne Idealismus die Religionswissenschaft zur Lehre von der stufenweise erfolgenden Entwickelung des religiösen Bewußtseins als des eigentlichen Zentrums und Organisationspunktes des menschlichen Seelenlebens. Das Christentum wird hierbei meist als prinzipielle und absolute Vollendung der religiösen Idee angesehen; erst in neuerer Zeit hat die Konsequenz des historischen Denkens und daneben der starke Eindruck des Buddhismus mannigfach zur Relativierung auch dieses Gedankens beigetragen.

Umbildung der protestantischen theologischen Grundideen in der Religionsphilosophie der Aufklärung.

Diese von einer Wissenschaft ohne konfessionelle oder auch christliche Vorurteile unternommene Bearbeitung der Religion wirkte nun aufs tiefste auf die Grundidee des Protestantismus ein. Zunächst ging er freudig auf diese Betrachtung ein. Der Übergang schien ja leicht und einfach. Man brauchte nur die bisherige natürliche Theologie und die Lex naturae in den Vordergrund zu rücken, das Positiv-Christliche zu besonderen Kräftigungen, Zusammenfassungen und Introduktionen der allgemeinen religiös-sittlichen Idee zu machen und der Protestantismus schien auf der Höhe der Wissenschaft. Davon ist die Lockesche, die Leibnizsche, die

Wolffisch-rationalistische, die eklektische Gefühls-Verstandes- und Offenbarungstheologie der Sack und Spalding und dann die Kantisch-rationalistische Theologie, jede auf ihre Weise, überzeugt. Aber schon bei diesem Stande bedurfte es der Ausbildung einer radikalen neuen Lehre. Wollte man nämlich unter diesen Umständen im Christentum die zusammengefaßte natürliche Religion erkennen, so war das nur möglich, wenn man das Christentum von seiner kirchlichen Gestalt grundlegend unterschied, wenn man die eigentliche Meinung Jesu und des Urchristentums von der späteren kirchlichen Lehre trennte. Man mußte schließlich bei dem engen Zusammenhang der Kirchenlehre mit dem Paulinismus auch Jesus und Paulus unterscheiden und die Lehre Jesu allein zur Norm machen, indem allein sie der allgemeinen natürlichen Religion den reinen Ausdruck gibt. So kam es zu einer weiteren wichtigen Grunderkenntnis, zur Entdeckung des Unterschiedes zwischen dem „Christentum Christi“ und dem Christentum der Kirche. Hier mündete nun die humanistische, arminianische und sozinianische Kritik ein; man berief sich auf Luthers freies Verhalten zur Bibel, auf das Recht der historischen Kritik als ein Grundrecht des Protestantismus. Unter diesen Angriffen zerbrach die Grundsäule des alten Protestantismus, die Inspiration der Bibel, und damit der Widerhalt, von dem aus allein es ihm möglich gewesen war, das katholische System zu stürzen. Mit dem Fall der Inspirationslehre aber ist die biblische Kritik und religionsgeschichtliche Forschung an beiden Testamenten eröffnet, die beim Alten Testament immer unausweichlicher zu einer völligen Auflösung und Kritik seiner Überlieferung und beim Neuen zu der Trennung Jesu und des Paulinismus führte. Als letztes Zentrum blieb nur Person und Lehre Jesu übrig. Das Gewebe der ganzen Dogmengeschichte wurde von hier aus wieder aufgetrennt, die aus dem Paulinismus und der Spätantike entstandene kirchliche Gedankenwelt als vergängliches geschichtliches Gebilde betrachtet und eine neue Anknüpfung an die Lehre Jesu gesucht. Das kirchliche Dogma der Trinität und der Christologie ist damit zu Ende und eine neue Anknüpfung an die menschliche Persönlichkeit Jesu proklamiert.

Vereinigung der idealistischen Religionsphilosophie mit christlichen Positionen.

An die Stelle des alten Bibeldogmas trat damit das Dogma von der alleinigen Autorität Jesu. Indem aber Jesu Geschichte und Predigt nun Gegenstand doppelt intensiver historischer Untersuchung wurden, wurde die zeitgeschichtliche Bedingtheit, die geschichtliche Relativität auch dieses Zentralpunktes erkannt, und es mußte die Lehre Jesu als ein entwickelungskräftiges Prinzip betrachtet werden, das seinen vollen Sinn und seine Konsequenzen erst in seiner geschichtlichen Entfaltung hervorbringt. Damit aber trat im Protestantismus neben dem Bibeldogma wieder das so schroff verworfene Traditionsprinzip hervor. Nur aus ihm ließ sich Recht und Geltung eines modernen Christentums erweisen. Die Dogmen- und Kirchengeschichte erschien dann nicht mehr bloß in dem Lichte eines Abfalls, hinter den es zurückzugehen gilt; aber auch nicht mehr als kirchliche Autorität;

sondern als eine mit freier Kritik verfahrende Aufsuchung der leitenden Ideen aus dem Ganzen der Entwickelung des Christentums, woran dann in lebendiger Fortbildung die Gegenwart anknüpft. In diesem Sinne wurde von Schleiermacher und Hegel der Kampf gegen einen bei der angeblichen Vernunftgemäßheit der Lehre Jesu sich beruhigenden Rationalismus geführt und wurde das Christentum hineingestellt in den Aufstieg der Entwickelung des religiösen Bewußtseins. Im Christentum enthüllte es sich in seiner vollen Tiefe, und in der Entwickelung des Christentums schien es immer voller sich in seiner inneren Notwendigkeit und seinem individuellen Reichtum zu offenbaren, freilich auch immer breiter mit anderen Elementen der menschlichen Gesittung sich zu verschmelzen.

Auflösungen der Religionsphilosophie im modernen Relativismus.

Schleiermacher und Hegel, die Väter der wissenschaftlichen Theologie im modernen Sinne entwickelten so das christliche Bewußtsein als Vollendung der religiösen Idee überhaupt. Aber auch dieser Ruhepunkt wurde hineingerissen in den Strudel geschichtlichen Werdens, indem die Fortentwickelung der allgemeinen Religionswissenschaft und der praktische Kampf der großen Religionssysteme in der heutigen Mission und Weltpolitik das Christentum überhaupt in den Fluß des religiösen Gedankens hineinstellen und auch den Hegelschen Formeln von der vorstellungsmäßigen Verkörperung der absoluten religiösen Idee im Christentum ihre beruhigende Wirkung nehmen mußte. Es ist nicht mehr bloß die Frage des Ausgleichs des Christentums mit den Ergebnissen der modernen Entwickelung, sondern die radikale Frage nach Stellung und Bedeutung des Christentums innerhalb der großen geschichtlichen Entwickelung von Jahrhunderttausenden. Gegenüber ihren unlösbaren Schwierigkeiten vollzieht sich dann der Rückgang auf subjektive persönliche Überzeugungen, innere an der Überlieferung gebildete, aber selbständige Erlebnisse und Erfahrungen, und so tritt neben dem Traditionsprinzip auch der andere ursprünglich verworfene Gegner wieder in sein Recht, der religiöse Subjektivismus und die innere Erleuchtung. Die den ganzen Bau der protestantischen Dogmatik tragenden Grundlegungen im Autoritäts- und Offenbarungsbegriff haben sich aufgelöst, und überall bedarf es neuer Begründung und Klarheit in den prinzipiellsten Grundfragen.

Wirkungen auf die protestantische Gläubigkeit.

Freilich sind dieser Gedankenentwickelung nur die großen führenden Geister in Philosophie und Geschichte gefolgt und in ihrer Nachfolge ein großer Teil der gelehrten Theologen und gebildeten Laien. Aber es sind doch eben die führenden Geister der modernen Kultur, und die gebildete Welt ist klarer oder unklarer völlig im Banne ihrer Ideen. Die überwiegende Masse der kirchlich Gesinnten hat daher seit dem Hervortreten solcher Konsequenzen vom Rationalismus und von der wissenschaftlichen Arbeit an der Religion sich abgewandt. Man hat durch Berufung auf kritisch gesicherte Wunder oder noch mehr durch Berufung auf das innere, die Übernatürlichkeit der Bibel beglaubigende Bekehrungswunder den Wundercharakter des Christentums im allgemeinen festgehalten und führt

im übrigen ein Doppelleben, in den religiös nicht direkt bedeutsamen Dingen die moderne Welt akzeptierend, in religiösen Dingen eine antiquarische Dogmatik rettend. Aber im einzelnen zerbricht dann doch immer wieder diese Schutzwehr. Die strenge Inspiration ist, außer bei einigen besonderen, freilich sehr großen Kirchengruppen namentlich Englands und Amerikas, nicht wieder aufgenommen worden, und der moderne historische Geist sitzt in den Seelen seiner Leugner selbst.

Es ist ein Kampf um die Grundpositionen, um die Behauptung des Gottesbegriffs gegen den modernen Naturbegriff und um die Behauptung des Offenbarungs- und Erlösungsbegriffs gegen die moderne entwickelungsgeschichtliche Historie. Die einen wenden sich gegen beides mit Leidenschaft und behaupten das alte Bild der Dinge vom Gegensatz des Wunders und der Natur, vom Abfall und der Wiederherstellung. Die andern erkennen in beidem einen Wahrheitskern und verstehen das Christentum unter der Voraussetzung der Immanenz Gottes in der Welt und des Aufstieges der menschlichen Entwickelung. Und über diesem Kampfe ist nicht bloß die alte Dogmatik in Trümmer gegangen, sondern ist der Mut zur Dogmatik überhaupt gelähmt worden. Es handelt sich um die Wiedergewinnung der Fundamente.

Die Folge von alledem ist die Entfesselung eines heftigen theologischen Kampfes auf dem ganzen Gebiete des Protestantismus. Während der Katholizismus diesen Kampf im wesentlichen von sich fern zu halten gewußt und seit der französischen Revolution die mittelalterliche Theologie wieder durchgesetzt hat, ist der Protestantismus von Beginn der Neuzeit bis ins innerste aufgewühlt vom Kampf der religiösen Lehren und Meinungen. Sein Dogma ist von da ab tatsächlich aufgelöst trotz des Fortbestandes der alten dogmatischen Autoritäten und Verpflichtungen, die freilich auch vielfach gemildert und vereinfacht werden mußten. Im Katholizismus ist der Modernismus eine immer wieder neu einsetzende und immer wieder abgeschlagene Seitenströmung, im Protestantismus durchdringen seine Fluten alles und reißen den ganzen religiösen Gedanken feindlich oder freundlich in den Strom hinein. Das Einzelne gehört in die Geschichte der Theologie. Hier ist nur die Gesamtwirkung hervorzuheben. Sie besteht in der Unsicherheit und Gespaltenheit des dogmatischen Gedankens überhaupt, in der Unruhe der Gruppierungen und Richtungen, in der Unsicherheit der Resultate und dem Wechsel der Theorien, in der Aufzehrung so vieler Arbeitskraft und Liebe in theoretischen Problemen, in der Unklarheit der Zukunft. Ein religiöses Leben und religiöse Gemeinschaften, die so unsicher sind in ihren dogmatischen Grundlagen, spüren die Folgen dieser Unsicherheit an allen Punkten. Bei aller Größe des geistigen Ringens ist es eine Einbuße an Kraft und gesammelter praktischer Wirkung, die sich in der ganzen Stellung des Protestantismus innerhalb der modernen Gesellschaft fühlbar macht, und die den Sekten die Einbruchsstellen öffnet. Alle religiöse Überzeugungs- und Gesinnungsbildung erhält einen stark per-

sönlichen und subjektiven Charakter; die Unterscheidung von Religion und Theologie, durch die alle Theologie und alles Dogma zu etwas Subjektivem und Provisorischem wird, ist bis tief in die altdogmatischen Positionen selbst hinein eingedrungen. Der dogmatische Unterschied der beiden Hauptkonfessionen ist nahezu verschwunden und gegenüber den gemeinsamen Gegensätzen die Union faktisch oder rechtlich eingetreten. Die Kontroverspunkte gegenüber dem Katholizismus sind völlig verschoben; in der allgemeinen dogmatisch-ethischen Fragestellung und in der Lehre von den Quellen des religiösen Bewußtseins ist der Gegensatz gemildert, in der besonderen Position des früher gemeinsamen Supranaturalismus und Dogmatismus außerordentlich verschärft. Nach innen und außen haben sich alle Stellungen verschoben, und eine einheitliche Gesamtstellung scheint überhaupt nicht mehr im Bereiche des Möglichen zu liegen.

Wandelungen in der praktisch-rechtlichen Lage.

IV. Der moderne Staats- und Kirchenbegriff. Alle diese Veränderungen haben sich in der luftigen Region des Gedankens vollzogen und haben nur durch den Gedanken praktische Wirkung. Aber neben ihnen hat sich eine Veränderung auch auf dem harten Boden der Tatsachen und Institutionen vollzogen, die von allen die wichtigste, weil handgreiflichste und praktisch wirksamste, ist. An ihr kann auch der heftigste Protest altgläubiger Dogmatik und Ethik nichts ändern, denn sie ist Tatsache und von ihr selber anerkannt. Auf dieser Tatsache beruhte auch zumeist erst die Möglichkeit für jene Gedanken, sich auszubilden und zu wirken. Diese Tatsache läßt sich sehr einfach bezeichnen und bedeutet doch eine geradezu grundlegende, ungeheure Veränderung: der Staat ist kirchlich neutral geworden, und die Kirche hat einen neuen Begriff von sich selbst bilden müssen, auf dem ihre heutigen Institutionen und ihr ganzes heutiges Dasein beruhen.

Mittelalterlicher und moderner Staatsbegriff.

Die Grundidee der mittelalterlichen Kultur hatte Staat und Kirche zu den zwei einträchtig wirkenden Organen der christlichen Gesellschaft oder des Corpus Christianum verschmolzen. Der Protestantismus beruhte auf dieser Idee um kein Haar weniger als der Katholizismus; ja der Protestantismus hatte bei seinem Verzicht auf Hierarchie und rechtliche Überordnung trotz aller Scheidungstheorie sich tatsächlich mit seinem ganzen System vom Staate noch viel abhängiger gemacht als der Katholizismus, indem er die Aufrechterhaltung des christlichen Kultursystems der christlich gesinnten Obrigkeit übergab und an der in alle Ewigkeit dauernden Christlichkeit dieser Obrigkeit und an ihrem Willen, die Konformität zu behaupten, nicht zweifelte. Die Säkularisation des Staates ist die wichtigste Tatsache der modernen Welt; denn sie hat diesem System ein Ende gemacht. Der Katholizismus konnte dagegen protestieren und sein päpstliches Weltreich in allerhand Kompromissen und Kämpfen behaupten; denn er braucht zwar den Staat zur Behauptung und Durchführung der christlichen Kultur, aber er kann existieren ohne ihn und kann ihn durch

seine geschlossene Weltmacht oder durch seine Massenorganisationen nötigenfalls zwingen. Der Protestantismus in seiner alten Idee aber konnte überhaupt gar nicht existieren ohne ihn; der Calvinismus konnte ihn schwer, das Luthertum gar nicht entbehren. Die Säkularisation des Staates veränderte nicht bloß die Basis, sondern Wesen und Form des protestantischen Kirchentums, und durch das letztere wirkte sie schließlich auch auf seinen religiösen Gedanken selbst bedeutsam zurück.

Säkularisation des Staates und Souveränetätsidee.

Die Säkularisation des Staates hat weit verzweigte Ursachen. Sie geht zurück auf die Entstehung nationaler Staaten innerhalb des mittelalterlichen Imperiums, auf die städtische Kultur und ihre Ausbildung politischer Zwecke und Kräfte, auf die Rezeption des römischen Rechtes und seine Idee von der Einheitlichkeit und Absolutheit der staatlichen Gewalt, auf humanistische Erneuerung antiker Staatsgefühle, auf die Renaissancepolitik eines Macchiavelli und Bodin, auf die Vereinigung der landesherrlichen Befugnisse und die Unterjochung der ständischen Gewalten, schließlich auch auf die den Staat verstärkende protestantische Glorifizierung des Staates selbst. Ihr Ergebnis ist der Begriff der Souveränetät, der Satz, daß der Staat die höchste und letzte irdische Autorität und die sich selbst völlig genügende Quelle aller Macht ist. Das ist aber der schroffste Widerspruch gegen die protestantisch-kirchliche Staatsidee, nach der der Staat immer der Selbstbeurteilung durch das von den Theologen ausgelegte Wort Gottes unterliegt. Souveränetät und Autarkie des Staates sind der völlige Gegensatz gegen die Liebespflicht des Staates, der sein Mandat nur zum Zweck der Pflege der weltlichen Ordnung und Wohlfahrt sowie zum Liebesdienst für die Kirche von Gott empfangen hat.

Hand in Hand mit dem Begriff der Souveränetät geht die Ausbildung des neuen Begriffes von Zweck und Aufgabe des Staates. Der Staat hat rein weltliche Wohlfahrtszwecke, die salus publica oder die Staatsräson Friede nach außen, Sicherheit nach innen, Rechtsschutz und Förderung des Wohlstandes, Polizei und Militär, Handels- und Finanzpolitik, Populationspolitik, Vergrößerung und Intensivierung seiner Macht: das sind seine Aufgaben. Ähnlich hatte ihn ja auch die konfessionelle Lehre betrachtet. Aber sie hatte diese Zwecke immer nur als Mittelzwecke dem Zweck des Gehorsams gegen das göttliche Wort und der Behauptung der Kirche untergeordnet. Nun werden das alles Selbstzwecke, deren Verwirklichung durch nichts mehr gestört wird, als durch geistliche Maßstäbe und konfessionelle Politik. Der Staat dient nicht mehr der Ehre Gottes, sondern seiner eigenen; die Souveränetät Gottes wird zur Souveränetät des Staates. Das Religiöse muß auf seine eigene Sphäre beschränkt werden, und der Staat muß frei sein in der Verfolgung der ihm eigenen Zwecke. Deren Umkreis aber erweitert er mehr und mehr. Er entkirchlicht vor allem das Schulwesen und die Wissenschaft und verbindet beide mit seinen Interessen statt mit denen der Kirche. Er wird, wie Hobbes geweissagt hatte, zum Leviathan, der alles verschlingt.

Die neue Staatstheorie.

Für diesen tatsächlichen Zustand fand dann auch die Theorie die nötige Begründung. Das neue natürliche System der Geisteswissenschaften konstruierte auch den Staat als einen wesentlichen Bestandteil des menschlichen Daseins aus psychologischen Gesetzen. Auch hier brauchte man nur die kirchliche Lehre von der Lex naturae selbst zu säkularisieren. Sie hatte stets über den Ursprung des Staates gelehrt wie das Naturrecht der Antike und des Mittelalters, sei es, daß sie mit dem Naturrecht der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen vom Staatsvertrage, sei es, daß sie mit dem Naturrecht des Gewaltursprungs aller Staaten von der grundlegenden Gewalterlangung ausging. Die erstere Lehre hatten die gegen die Staatsallmacht sich auflehnenden Neu-Thomisten und die Reformierten in den hugenottischen Kämpfen, die letztere die Lutheraner bevorzugt; immer, so oder so, war die causa remota der Staatsbildung Gott und die causa proxima ein weltlicher, psychologisch verständlicher Vorgang. Von diesen beiden Möglichkeiten der Deutung der Lex naturae hielt sich die mit Hobbes und Locke entstehende neue Staatsdoktrin an die erste, teils weil sie überhaupt auf reformiertem Boden entsprang, teils weil der Ausgang von der ursprünglichen Gleichheit der Menschen den herrschend gewordenen independenten religiösen Gefühlen und dem rationalistischen atomistischen Charakter der Philosophie entsprach. Sah man doch auch in der Entstehung der Niederlande, in den neuenglischen Kolonialstaaten, in dem schottischen und Cromwellschen Covenant den Staat tatsächlich aus dem Vertrag entstehen. Man brauchte nur die Konsequenzen dieser Psychologie der Staatsbildung streng zu ziehen und jeden Nebengedanken an geistliche Zwecke des Staates auszuscheiden, und die neue Staatslehre war fertig. Die causa proxima verschlang die causa remota. So entstand die naturrechtliche Lehre vom Staatsvertrag, vom Vereinigungs- und Unterwerfungsvertrag und von der Bildung des gemeinsamen Staatswillens durch Aufrichtung eines ihn ausübenden Organs, das man nach Bedürfnis absolutistisch oder parlamentarisch denken konnte, dem man alles unterwerfen oder auch einige Vorbehalte machen konnte. Damit war dann auch der Gedanke der Souveränetät des so gebildeten Staates und seine Abzweckung auf rein innerweltliche Zwecke sichergestellt. Der moderne Staat stellte sich auf eigene Füße, und, wenn er auch diese Lehren über seine Entstehung wieder abgeschüttelt hat, die damit verknüpften Lehren über sein Wesen und seine Aufgabe sind stets im Sinne zunehmender Verselbständigung und Verherrlichung entwickelt worden. Er ist ein Selbstzweck, einer der objektiven Werte der menschlichen Gesittung, ein an sich selbständiges ethisches Gut, wie die nun neubelebte antike Staatslehre ihn empfunden hatte. Vollends in seiner modernen Verschmelzung mit dem Nationalismus und allen militärischen Ehrgefühlen wird er der große irdische Gott der Menschen.

Neues Verhältnis des Staates zu den Kirchen.

Das bedeutet nun aber sofort eine totale Änderung seines Verhaltens zu den auf seinem Boden befindlichen Kirchen. Der Staat hat seinen

Zweck nicht mehr in der Kirche, und damit fällt sein Regiment über das innere Leben der Kirche, aber auch sein Interesse an der Erhaltung der Konformität des Glaubens weg. Er wird kirchlich neutral und tolerant; duldet Heiden und Juden und christliche Sekten und Konfessionen. Ja es liegt geradezu in seinem Interesse, durch Duldung die Bevölkerungszahl und den Wohlstand zu heben. Andererseits unterwirft er die Kirchen seiner Aufsicht, aber nur im staatlichen, nicht im kirchlichen Interesse, insofern er nichts Staatsfeindliches in den Kirchen dulden darf. Im übrigen aber überläßt er die Kirchen sich selbst, höchstens mit dem allgemeinen Wunsch und Interesse, daß die ethischen Kräfte der Kirche auch seinem Bestande zugute kommen mögen. Der moderne Staat hat diese Stellung nur in Amerika und neuerdings in Frankreich völlig konsequent eingenommen; aber auch da, wo er die Reste alten Staatskirchentums fortführt, ist seine Stellung im Prinzip überall dieselbe; ja die konstitutionelle Staatsform mit ihrer aus allen Konfessionen gemischten Vertretung hat diesem Charakter erst recht Ausdruck gegeben. In ihnen sind die Reste des Staatskirchentums gegenüber der allgemeinen offiziellen Idee des Staates Anomalieen, ein letzter Nachklang alter Zeiten, was freilich einen starken Einfluß hier und dort nicht auszuschließen braucht.

Neuer Kirchenbegriff.

Für die protestantischen Kirchen hätte diese Änderung die größten Schwierigkeiten bedeutet, hätten nicht die Staaten den Übergang sehr allmählich vollzogen und mit dem neuen Prinzip weitgehende Schonung der alten tatsächlichen Verhältnisse verbunden. Es entstand in Wahrheit doch überall nur größere oder geringere konfessionelle Gemischtheit des Staates und relative Überlassung der Kirchen an sich selbst, nirgends aber dachte man an eine feindselige Bekämpfung und Zurückdrängung des Kirchentums. Immerhin hätte dieses auch so den Wechsel schwer ertragen, hätte es sich nicht der neuen Situation durch einen neuen Kirchenbegriff angepaßt, der nun auch seinerseits seine Selbständigkeit gegenüber dem Staate zum Programm macht. Es reagiert gegen die Verselbständigung des Staates mit einer Verselbständigung der Kirche, die aber bei dem Verzicht auf die nur mit Hilfe des Staates herzustellende Einheitskirche zugleich eine gegenseitige Anerkennung verschiedener Kirchen nebeneinander ist. Der Rückzug der Kirchen auf sich selbst ist zugleich die Freigebung der Kirchenbildung auch von seiten der Kirche und damit überhaupt ein neuer Begriff der Kirche. Dieser neue Kirchenbegriff ist nun aber auch seinerseits mit den allgemeinen Mitteln der Sozialphilosophie des natürlichen Systems aufgebaut und steht in voller Analogie zu der Lehre vom Staatsvertrage. An Stelle des alten Anstalts- und Stiftungsbegriffes tritt der Korporationsbegriff. Nicht Gott und das Wunder von oben machen die Kirche, sondern der Zusammentritt der Gläubigen zu gemeinsamer Gottesverehrung und zur Betätigung ihrer Überzeugung. Aus der Kirche wird eine Religionsgemeinschaft, eine Glaubensgenossenschaft, die zunächst in der Einzelgemeinde zusammentritt und die Einzelgemeinden zusammensetzt zur

Gesamtkirche. Ihr Zweck ist der rein religiöse der Lehre und des Kultus. Darin ist sie durchaus selbständig und ordnet sie ihre Angelegenheiten von sich aus. Der Staat hat nur das jus circa sacra, hat die äußere Überwachung und etwa auch rechtliche und finanzielle Unterstützung zu leisten; die Kirche allein hat das jus in sacra, die Hoheit über die die Religion selbst betreffenden Fragen. Im Staatsvertrage kann — nur Hobbes verschloß sich noch dieser Einsicht — die unveräußerliche religiöse Gewissensfreiheit nicht aufgegeben werden; aus ihr kann daher nur eine eigene kirchliche Gemeinschaft gebildet werden, die in rebus externis dem Staat untersteht, in rebus internis dagegen selbständig ist. Es ist eine Konstruktion, die nicht bloß den allgemeinen Begriffen der Sozialphilosophie entspricht, sondern auch den tatsächlichen Verhältnissen selbst. Im konfessionslosen Staat ist gläubig nur derjenige, der selber will. Es besteht kein Zwang der Zugehörigkeit, und gerade ernste Religion ist eine Sache persönlicher freiwilliger Überzeugung. So scheint an diesem Punkt die moderne Bewegung einmal nicht zu zerstören, sondern aufzubauen, indem sie die Kirche der Idee gemäß wenigstens nur aus gläubigen und willigen Mitgliedern bestehen läßt. Dabei war an der Gläubigkeit und Willigkeit der gesamten Bevölkerung zunächst kein Zweifel. Ihr Anschluß an eine der Kirchen oder an die herrschende Landeskirche verstand sich von selbst. Von den auflösenden Wirkungen der Freiwilligkeitskirche war nicht die Rede, solange die Bevölkerungen in irgendeinem Sinne als selbstverständlich christlich gesinnt gelten konnten. Die schweren Probleme des neuen Kirchenbegriffs beginnen erst mit der Entchristlichung großer Volksgruppen und treten darum erst heute, und vorerst nur auf dem Kontinent, voll zutage.

Der neue Kirchenbegriff auf calvinistischen und lutherischen Boden verschieden gewendet.

Der Calvinismus hat zuerst diesen neuen Kirchenbegriff ausgebildet. Auf Grund des Independentismus konstruierte ihn der große Staatstheoretiker und gläubige Christ John Locke. In der Tat war es auch für den Calvinismus sehr viel leichter, auf ihn einzugehen. Er besaß genügende verfassungsmäßige Selbständigkeit, um sich auch ohne Identität mit dem Staat zu behaupten, und seine Ideenwelt war inzwischen hinreichend religiös mit dem independenten Individualismus verbunden, um gerade diesen Rückzug auf die Freiwilligkeit als etwas spezifisch Religiöses zu empfinden. Die amerikanischen Kirchen konnten den theokratischen Satz der Westminster-confession „As nursing fathers, it is the duty of civil magistrates to protect the church of our common Lord“ ergänzen durch den modernen Zusatz „without giving the preference to any denomination of Christians above the rest“. Viel schwieriger war die Lage des Luthertums und des Zwinglianismus. Hier konnten nur die von calvinistischen Mustern beeinflußten und sich vor der Welt zurückziehenden pietistischen Konventikel die neue Lehre freudig annehmen. Aber die großen breiten Kirchen, die landesherrlichen Predigtanstalten, waren nichts ohne den Staat, der sie erhielt und ihre Prediger anstellte. Hier half die Theorie

mit dem nie versagenden Prinzip der stillschweigenden Zustimmung und ließ die Genossenschaftsrechte der Kirchen stillschweigend zur Ausübung an den Landesherrn und seine Konsistorien übertragen sein. In der Praxis behielt daher hier der Staat die alten Rechte und Tätigkeiten in der Hand als ein Ressort neben anderen, erhielt das äußere Kirchenwesen, säkularisierte das Schulwesen und überließ nach innen die Kirche — und das waren hier meist die Prediger — sich selbst. So hat Pufendorf auf lutherischem Boden den Toleranzbegriff und den naturrechtlichen Kirchenbegriff gewendet. Die Folge hiervon war freilich zunächst die Vernachlässigung der Kirche und eine übersichtslose Anarchie. Das wurde bald unerträglich, und so schritt man auch in diesen Ländern im 19. Jahrhundert zur Aufrichtung selbständiger Kirchen, die teils von dem durch besondere Organe ausgeübten landesherrlichen Kirchenregiment, teils von einer korporativ-synodalen Auffassung der Kirche im calvinistischen Sinne bestimmt wurden; es wurden Mischgebilde aus Staatskirche und Freikirche, aus Anstalt und Korporation, deren rechtliche Natur nur dem geschichtskundigen Juristen verständlich ist, eine im innersten Wesen undurchsichtige und unpopuläre Institution, die mit der modernen Freiwilligkeit der Kirchenzugehörigkeit erhebliche Reste des alten staatskirchlichen Zwanges zu verbinden strebt.

Die Entwurzelung der Volkskirche.

Damit sind die Prinzipien des modernen Individualismus auf die Kirche selbst mehr oder minder streng allseits übertragen worden. Die religiöse Überzeugung ist Gewissenssache, und niemand kann zu ihr gezwungen werden; das Recht der Konfessions- und Religionslosigkeit ist schließlich zugestanden. Die Kirchen beruhen auf der Korporation der in ihrer Gewissensüberzeugung Übereinstimmenden und können in beliebiger Zahl nebeneinander existieren. Der Gegensatz nicht bloß gegen den altprotestantischen Begriff der geschlossenen staatskirchlichen Kultur, sondern auch gegen den eigentlichsten Kern seines Kirchenbegriffes ist unverkennbar. Der Altprotestantismus sah mit dem Katholizismus in der Kirche ein absolutes Wunder, die Anstalt der Erlösung durch das ihr eingestiftete Heilsmittel des Wortes, die Stiftung Gottes inmitten der erbsündigen verlorenen Welt, außer der kein Heil war. Eben weil er die Kirche so ansah, mußte er auch die Konsequenz der Einheitskirche und der geschlossenen staatskirchlichen Kultur aus ihr ziehen. Dem absoluten Wunder der Sakramentsgnade und der Wahrheitsoffenbarung entsprach allein eine absolut einheitliche und alles Natürliche beherrschende Anstalt und Gemeinschaft. Indem nun diese Konsequenz aufgegeben wurde, wurde mit ihr auch die Voraussetzung selbst preisgegeben und durch eine neue ersetzt. Der Altprotestantismus hatte eine „allgemeine Kirche“ gekannt, die die supranaturale Stiftung Christi war und durch alle Partikularkirchen sich erstreckte, sofern in diesen Wort und Sakrament, der Inbegriff und Kern der kirchlichen Anstalt, enthalten waren. Er selbst empfand seine Kirche nur als reinere Darstellung dieser allgemeinen

Kirche, deren Universalität der Antichrist in Gestalt des Papstes unter Gottes Zulassung äußerlich zerstört hatte. Nun bildet sich ein ganz neuer Begriff der allgemeinen Kirche, die keine Kirche mehr ist, sondern ein christlicher Gemeingeist, und der Partikularkirche, die nicht mehr der reine Anwendungsfall der allgemeinen Kirche ist, sondern eine aus dem christlichen Gemeingeist hervorgehende besondere menschlich-rechtliche Bildung, in allen Konfessionen nach Zeit und Umständen bedingt und ihnen entsprechend ein Element der relativen Wahrheit enthaltend und auch in der eigenen Konfession der kritischen Reinigung bedürfend. Was die Offenbarung gestiftet hat, ist, so lehrt man jetzt, nicht eine Kirche, eine objektive Lehre und das Wunder der Gnadenmittel, sondern eine von Jesus aus wirkende Macht persönlichen Lebens. Wer dieses Leben ergreift oder von ihm ergriffen wird, der sammelt sich mit den Gleichgesinnten zur Gemeinde, und erst diese Gemeinde bringt durch ihre Bestimmungen die Geltung von Dogma und Lehre, von Bibel und Sakrament hervor. Die aus flüssigen geistigen Anregungen entstehende Gemeinde erzeugt die Kirche, nicht die Kirche die Gemeinde. Dann ist auch eine Mehrzahl von Kirchen nicht verwunderlich. Die verschiedenen Formungen des christlich religiösen Geistes bringen verschiedene Kirchen hervor mit verschiedenen Dogmen, Kulten, Verfassungen und verschiedenen Deutungen der Bibel. Wo nicht ein großes Kirchen-Stiftungswunder alles beherrscht, wo vielmehr alles psychologisch verständlich und natürlich hergeht, da sind verschiedene Kirchen so wenig ein Problem wie verschiedene Staaten. Wo das Wunder nicht in der Kirchenstiftung und Wahrheitsmitteilung selbst besteht, sondern in eine allgemeine Erregung religiösen und sittlichen Personlebens zurücktritt, da werden die Kirchen ohne Wunder sein und wie nützliche menschliche Einrichtungen durch Konstituanten und Synoden gemacht werden. Damit verwischt sich der von Katholizismus und Altprotestantismus so scharf betonte Unterschied von Kirche und Sekte. Vom Kirchenbegriff bleibt der Anstaltsgedanke, insofern die Kirche doch aus einem objektiven von Christus herwirkenden Besitz hervorgeht und nur in ihrer rechtlichen Form ein menschliches Gebilde ist; es bleibt damit der Zug zur Universalität und zum Anschluß an ein zu heiligendes Gesamtleben, zu einem freilich nun sehr unklaren Ganzen der Kultur; es bleibt eben damit die Rezeption der Welt und der weltlichen Lebensformen. Aber andererseits ist doch die Zugehörigkeit eine freiwillige oder als freiwillig vorausgesetzte, kann an eine universale Herrschaft der Kirchen nicht gedacht werden und muß in diesen Verhältnissen die Subjektivität der Gläubigen stark angespannt werden. So bewegen sich die modernen Kirchen zwischen einem Quietismus, der tut, als ob alles beim alten wäre und sie wenigstens geistig und moralisch mit dem bestehenden System zusammenfielen, und einer sektenhaften Aktivität hin und her, die den schroffen Gegensatz gegen das übrige Gemeinleben empfindet, die Maßstäbe der persönlichen Leistung steigert und gegen die entchristlichte Welt die innere Mission organisiert. So entstehen

neben ihnen auch die eigentlichen Sekten und breiten sich ungeahnt aus; niemand empfindet mehr ganz den inneren Unterschied. Die Volkskirche, die in vielen Ländern mit starkem sozialem und politischem Einfluß fortbesteht, sieht immer mehr andere Gebilde neben sich und deckt sich immer weniger mit dem Volk. Ihre gedanklichen Grundlagen sind unsicher geworden.

Praktische Folgen dieser ideellen Veränderungen.

Die totale Revolution ist handgreiflich trotz aller heute noch bestehenden Mischbildungen von Freikirche und Landeskirche, und die praktische Wirkung liegt vor Augen. Die Kirchen haben sich zunehmend verselbständigt und damit zunehmend an institutionellem und gesetzlichem Einfluß auf den Staat verloren. Sie kämpfen jetzt mit dem Staat vor allem nur mehr um den Einfluß auf die Schule. Sie haben sich andererseits nach der Entwickelung des Aufklärungszeitalters dadurch innerlich wieder gekräftigt und an geistig-moralischem Einfluß gewonnen. Das eigentliche logische Ergebnis dieser Entwickelungen wäre somit die Verwandelung des Protestantismus in eine Fülle von Freikirchen, die dann nach Belieben sich mehr anstaltlichen oder mehr sektenhaften Charakter geben können. Es ist ein Ergebnis, das auch dadurch gefordert zu sein scheint, daß ein großer Teil der modernen Gesellschaft der kirchlichen Ideenwelt fremd geworden ist. Aber das würde dann auch eine völlig neue Stellung des religiösen Lebens in der Gesellschaft, einen Verzicht auf den Universalismus und auf die Volkskirche bedeuten, die Gefahr einer geistigen Verengung der Kirchen, die von dem Interesse des Staats an der Ausgleichung der Gegensätze nicht mehr zu Weitherzigkeit und wissenschaftlicher Bildung genötigt werden, den Konkurrenzkampf der Kirchen untereinander, eine an sich unnatürliche, nur durch besondere Verhältnisse erzwungene Scheidung des religiösen und politischen Menschen. Daher widerstrebt ein großer Teil des Protestantismus dieser Entwickelung. Namentlich auf dem Kontinent, wo das alte Staatskirchentum keine englische Revolution erlebt hat und wo die Bedingungen amerikanischer Kolonisationsstaaten nicht obwalten, versucht man das alte und das neue System zu kombinieren. Paritätische Landeskirchen mit starker Privilegierung von seiten des Staates neben den neu aufkommenden Sekten und neben der Möglichkeit voller Konfessionslosigkeit suchen hier das alte Ideal der Volkskirche aufrecht zu erhalten, soweit es die neuen Verhältnisse möglich machen. Aber auch diese privilegierten Staats- und Volkskirchen sind weit entfernt von der alten Einheitskirche und können unter diesen Umständen erst recht in ihrem eigenen Innern die Differenzierung des religiösen Denkens nicht aufhalten. So kommen sie nun zu dem Begriff einer Kirche, die in sich selbst verschiedene Gruppen dulden und ihre dogmatische Bindung auf ein Minimum beschränken soll, um in sich das Maß religiöser Einheit aufrecht zu erhalten, das im modernen Leben überhaupt noch möglich ist. Es ist dann der Begriff einer Kirche ohne bestimmtes Dogma, die nur durch ihre gemeinsame Erinnerung und Herkunft, durch ihre Stellung zum Staate und durch ihr praktisches Interesse an einer religiösen Pflege des Volkslebens zu-

sammengehalten wird und im übrigen der Einheit ihres praktischen Geistes und der Grundgesinnungen sich anvertrauen muß. Es ist nicht mehr etwas in sich Notwendiges, sondern etwas durch die Verhältnisse Geschaffenes und durch das Gewicht der Sitte wie durch Zweckmäßigkeiten Aufrechterhaltenes.

Dies sind nach allen Seiten neue Verhältnisse und neue Grundbegriffe, in denen das protestantische Kirchentum sich total gewandelt hat. Die Kirchengeschichte des Neuprotestantismus hat andere Voraussetzungen und andere Probleme als die des Mittelalters und des Altprotestantismus. Fällt die der beiden letzteren nahezu zusammen mit der politischen Geschichte, so scheidet jetzt die Kirchengeschichte aus der politischen Geschichte fast vollständig aus. Auch für die innere Politik ist sie fast einflußlos außer in den Fällen, wo die Kirchen bestimmten Parteien ihre Hilfe leisten, wie das in den Ländern mit konservativen Staatskirchen der Fall ist, oder, wenn sie die öffentliche Meinung in freier Agitation bearbeiten, wie das in den Ländern der Freikirchen geschieht. Aber eine bestimmende Bedeutung haben weder sie für die innere Politik noch die innere Politik für sie. So ist die Kirche sich selbst und vor allem den Kämpfen um den religiösen Gedanken und der karitativen Tätigkeit zurückgegeben, wie seinerzeit die alte Kirche; und soweit sie lebendig ist, lebt sie in der Tat diesen beiden Aufgaben.

Damit verbundene Wandelung des religiösen Gedankens selbst.

Allein diese Veränderungen beschränken sich nicht auf das rein Institutionelle und Rechtliche, auf Machtverhältnisse und Kräfteverschiebungen. Sie bedeuten damit zugleich eine Wandelung im religiösen Gedanken selbst, und von hier aus erscheint dieses protestantische Kirchentum doch wieder ganz anders als das vorkonstantinische. Hatte dieses den supranaturalen Kirchenbegriff mit der Einheitstendenz und der geoffenbarten Wahrheitserkenntnis, so hat das protestantische Kirchentum in seiner Zerspaltung auf beides verzichtet oder doch durch Unterscheidung der wahren Kirche als der geistigen Macht des Evangeliums von den empirischen Kirchen als den organisierten Gemeinschaften und durch die Unterscheidung von Religion und Theologie beides unwirksam gemacht. Daraus aber entsteht eine Rückwirkung auf den religiösen Gedanken, in der dieser Gedanke selbst überhaupt im Grunde entkirchlicht und entdogmatisiert wird. Das Kirchentum kann in verschiedenen Formen und Organisationen nebeneinander bestehen, ist also eine Zweckmäßigkeitssache. Die Hauptsache ist die vom Evangelium ausgehende rein geistige und durch die natürliche geschichtliche Kontinuität vermittelte Gemeinschaft. Sie ist an sich ohne jede Kirche denkbar, ja sie wird durch die mit allem Kirchenwesen verbundene traditionalistische und autoritative Objektivierung nur belastet und beengt. Die Religion an sich ist etwas rein Subjektives und Anarchistisches und bedarf nur des Haltes an einer großen historischen Lebenssubstanz, die aber gerade nicht mit irgendeiner der einzelnen Kirchen zusammenfällt und die jeder selbständig sich deutet und aneignet. Damit werden dann aber nicht

mehr bloß die einzelnen Kirchen, sondern überhaupt das Verhältnis der objektiven und subjektiven Elemente, der Gemeinschaft und des Einzelwesens in der Religion, zu einem großen schweren Probleme. Es ist eins der schwersten Grundprobleme des religiösen Lebens und Denkens der Gegenwart überhaupt, und bei der Ängstlichkeit und bloßen Defensive der Kirchen ist die moderne Welt geneigt es im Sinne des Anarchismus zu lösen. Der moderne Mensch der protestantischen Länder ist nicht unreligiös und nicht unchristlich; aber unkirchlich; und es ist schwer vorstellbar, wie er wieder zu der dem religiösen Leben doch unentbehrlichen Schätzung der Gemeinschaft und der Kontinuität kommen soll. Und nicht minder wichtig ist das andere. Mit der Kirche relativiert sich zugleich auch das Dogma, und die Relativierung des einen wie des anderen bedeutet die Auflösung. Können und dürfen verschiedene Kirchen nebeneinander bestehen, so sind nicht bloß die Verfassungen und Kultformen menschliche, variable und an sich entbehrliche Einrichtungen, sondern auch die sich widersprechenden Dogmen der Kirchen. Zwar geht man wie hinter die Vielheit der empirischen Kirchen auf die aus dem Evangelium quellende Geistesgemeinschaft der „allgemeinen Kirche“, so hinter die Dogmen und die Theologieen auf die Gemeinsamkeit der von ihnen nur verschieden gedeuteten Religiosität zurück. Aber wenn die „allgemeine Kirche“ keine Kirche mehr ist, so ist auch die allgemeine christliche Religiosität kein irgend faßbares und einheitliches Dogma mehr. Wenn gerade die protestantische Glaubensreligion in der religiösen Erkenntnis und im erlösenden Gedanken besteht, so bedeutet für sie bei ihrer Zurückstellung des Kultus die Unterscheidung von Religion und Theologie, die Kompossibilität verschiedener Theologieen und Dogmen, erst recht die Erschütterung des gedanklichen Grundelementes der Religion überhaupt. Daher herrscht hier überall ein Rückzug auf das Einfachste und Innerlichste, eine Unbestimmtheit und Gefühligkeit, eine rationalistische Reduktion auf Grundlehren oder eine gefühlige Beschränkung auf Stimmungen, die dem modernen Christentum den Charakter des Suchens und Sehnens, der völligen gedanklichen Unfertigkeit verleiht. Ein undogmatisches Christentum, das aber doch der Gedanken und der Klarheit nicht entbehrt, ist von daher das große Problem des modernen religiösen Denkens auf protestantischem Boden geworden; und das ist ein Problem, das wiederum mehr der allgemeinen Bewegung des religiösen Denkens als gerade den hier doch immer gebundenen Kirchen angehört.

Schwierige Lage der Gegenwart.

So ist das religiöse Endergebnis dieser Umbildungen des Staatskirchenwesens und des Kirchenbegriffes die Eröffnung einer überhaupt über die Kirchen hinausgreifenden, aus der Lebenssubstanz und Gesamtgeschichte des Christentums schöpfenden allgemeinen Bewegung des religiösen Denkens, das die Kirche voraussetzt und doch beiseite setzt, das sich jedenfalls über sein Verhältnis zu den Kirchen gänzlich unklar ist. Die Kirchen scheinen damit in ihrer Bedeutung bedenklich herabgedrückt. Und doch ist das wohl mehr nur eine momentane Wirkung der Lage. Denn einmal können

die allgemeinen geistig-religiösen Bewegungen die Unterlage in wirksamen Gemeinschaftsorganisationen nicht entbehren und müssen sie in praktisch brauchbare Gemeinschaftsbildungen doch wieder ausmünden; andererseits sind gerade gegenüber der ungeheuren, alles verschlingenden Entwickelung des Leviathans, des modernen Staates, schließlich die Kirchen die einzige Macht, die aus eigener Kraft mit der Freiheit des Geistes ihm widerstehen können, sobald sie den Mut zu wirklicher Freiheit fassen und nicht den Staat brauchen zu gewaltsamer Fernhaltung der modernen Ideenwelt aus ihrem eigenen Inneren. So ist auch hier alles unfertig und die Zukunft voller Probleme.

Weitergreifende Veränderungen im Verhältnis des Protestantismus zur Gesellschaft überhaupt.

V. Soziale Tatsachen und Theorien der modernen Welt. Die neue Stellung dem Staate gegenüber, die Zerbrechung der Einheitskirche und die Vielheit der Kirchen, schließlich der neue Kirchenbegriff: das bedeutet eine Veränderung der Stellung der Kirche zum Ideal der Gesellschaft überhaupt, den Verzicht auf das Ideal der kirchlich-staatlichen Einheitskultur und damit auf das Ideal einer von kirchlichen Kräften oder auch nur von kirchlichen Ideen geleiteten Kultur. Dazu kommt der Einfluß der neuen Lebens- und Weltanschauungen auf die Massen, über die eine Kirche der freiwilligen Zugehörigkeit und der rein geistigen Wirkungsmittel ihre Herrschaft auszubreiten nicht mehr imstande ist. Das letztere bedeutet die Wiederaufnahme eines nun rein geistigen Kampfes um das christliche Gesellschaftsideal, das erstere eine veränderte Machtstellung der religiösen Gemeinschaft in diesem Kampfe und in den Aussichten und Möglichkeiten eines solchen Kampfes.

Aber darauf beschränkt sich die Veränderung des Neuprotestantismus gegenüber den sozialen Problemen nicht. Sie greift noch viel weiter und bedeutet nicht bloß eine Veränderung in einem einzelnen Punkte, in der Frage nach der Möglichkeit und der Ausdehnung des kirchlichen Einflusses auf die Gesellschaft. Die Art, wie der Altprotestantismus das soziale Problem in Gestalt einer kirchlich geleiteten und darum die christlichen Sozialgrundsätze auch für das profane Leben voraussetzenden Einheitskultur gelöst hatte, hatte eine bestimmte, diesem Ideal sich geistig und materiell fügende Kulturgestaltung in Staat, Familie und Wirtschaft vorausgesetzt. Indem nunmehr in all diesen Beziehungen das Gesamtleben sich veränderte, trat der kirchlichen Idee eine mit dieser Veränderung zusammenhängende Umformung des prinzipiellen und allgemeinen Sozialideals entgegen und formten sich die realen Lebensbedingungen nach und nach in einer Weise, die auch rein praktisch die Anwendung der bisherigen kirchlichen Sozialgrundsätze unmöglich machte oder erschwerte. Der Protestantismus kommt allmählich in ein neues Verhältnis zum Ganzen der Gesellschaft überhaupt, zu den prinzipiellen Idealen und Problemen der soziologischen Grundempfindungen an sich und zu den realen Lebensformen und Lebensbedingungen einer Gesellschaft, die nun-

mehr im Machtstaat, im Rechtsgefühl, in der liberal-demokratischen Individualisierung, in der kapitalistischen Wirtschaft völlig neue Grundzüge gegenüber der mittelalterlichen und altprotestantischen Welt aufzuweisen hat.

Das soziologische Grundschema im Katholizismus und Altprotestantismus.

Das Ideal einer christlichen Einheitskultur war der Natur der Sache nach verbunden mit der Herrschaft eines einheitlichen soziologischen Grundschemas, in dem Individuum und Gemeinschaft in einem bestimmten allgemeinen idealen Verhältnis empfunden wurden; dies Verhältnis ging durch die kirchlichen und weltlichen Gemeinschaften hindurch, gab Staat, Familie, Wirtschaft und allen Sondergruppen einen bestimmten gemeinsamen Zug und bezog das Ganze dieser in einem gemeinsamen Ideal verbundenen sozialen Wirklichkeit auf einen höchsten religiösen, von der Kirche repräsentierten Zweck. Der mittelalterliche Katholizismus hatte im Unterschied von der hier nie zur Klarheit und Einheit kommenden, mit der antiken Gesellschaft nie ausgeglichenen alten Kirche ein solches Einheitsideal erreicht; die einfacheren Lebensverhältnisse des Mittelalters, die Unfertigkeit des Staates, die feste soziale Gliederung, die wirtschaftliche Einfachheit naturalwirtschaftlicher Verhältnisse und dann die Friedensorganisation der auf freier gewerblicher Arbeit mit reguliertem Kundenkreis begründeten Stadt hatten ihm das ermöglicht. Er überzog diese ganze soziale Welt mit einem soziologischen Grundschema, das dem Ideal des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft, wie es die Kirche in ihrer organisch-patriarchalischen Gliederung in sich selber trug, entnommen war und sich in der Anwendung auf die einzelnen sozialen Gebilde in Familie, Stand, Staat, Wirtschaft nur dem besonderen Zweck entsprechend modifizierte. Alle die in diesem Grundschema sich empfindenden Gruppen hatten zunächst ihren von dem Naturgesetz ihnen bestimmten Zweck, aber in dem Stufenbau der von der Natur zur Gnade aufsteigenden Lebenseinheit ordneten sie sich dem höchsten, von der kirchlichen Autorität getragenen und verwirklichten religiösen Lebenszwecke unter. Dieser Gedanke einer homogenen, in einem gleichartigen soziologischen Grundschema geeinigten und auf den religiösen Lebenszweck bezogenen Gesellschaft hat sich nun im Altprotestantismus lediglich fortgesetzt, wenn auch inhaltlich natürlich stark verändert. Der spezifisch religiöse Individualismus war von ihm ganz außerordentlich gesteigert und von der Leitung durch eine priesterlich-hierarchische Sakramentalanstalt befreit; aber in der Selbstbelehrung durch das in alle Wahrheit und sittliche Kraft führende göttliche Wort sollte doch eine Konkordanz des weltlichen sozialen Lebens und der kirchlichen Gemeinschaft, eine soziologische Grundempfindung in allen Lebensverhältnissen und eine gemeinsame Beziehung des Ganzen auf den religiösen Lebenszweck entstehen, und ist tatsächlich — freilich mit starker Nachhilfe der Gewalt — entstanden. Die Sozialethik des Luthertums ging zwar zunächst rein von der Rettung des in Gott seligen und seiner Sündenvergebung sicher gemachten Individuums aus und verband die gläubigen Seelen im gemeinsamen Dank gegen Gott und in gegenseitiger Tröstung und Be-

lehrung durch die ihnen zuteil gewordene Gnade, trug also schon in ihrem religiös-kirchlichen Kern den passiv-quietistischen Zug. Auf dem Umweg über die Erfordernisse des Leibes, der zu seiner Existenz und Gesundheit die gottgegebenen Ordnungen in Staat, Familie, Gesellschaft, Beruf, Stand und Arbeit bedarf, kam es dann weiter zu einer Fügung in all diese Ordnungen um der Liebe willen, indem nur so die natürliche Gesellschaft aufrecht erhalten wird, deren geordneter Bestand auch das Wachstum eines geistlichen Lebens erst sichert. Dabei war dieser Bestand ein festes dauerndes System gegebener Lebensordnungen, die teils in Gottes Stiftung direkt, teils im Naturgesetz indirekt begründet sind, und war daher in Demut hinzunehmen und zum Mittel der Bewährung der Liebesgesinnung zu machen. Daher der passiv-quietistische, reform- und revolutionsfeindliche, aber arbeitsfreudige und getroste, patriarchalisch sich unterordnende und doch überall das Individuum in die Burgfreiheit der religiösen Seligkeit rettende Geist des Luthertums. Ihm entsprach die reale Unterlage einer in ihrer Entwickelung gehemmten und allmählich verknöchernden, in die Naturalwirtschaft zurücksinkenden und bureaukratisch regierten Gesellschaft. Stark kontrastierte dagegen das reformierte Sozialideal. Auch hier war der Individualismus das Grundlegende; aber es war nicht ein lediglich der Sündenvergebung sich getröstender, immer wieder in die Buße zurückfallender, sondern es war ein durch die Prädestination zu zusammenhängender Aktivität getriebener, der daher auch die Gemeinschaft der Prädestinierten zu einem handelnden Ganzen zusammenschloß und für dieses Ganze die Verherrlichung der Ehre Gottes in einer sein Gesetz erfüllenden und jedes Individuum auf das Ganze tätig beziehenden Gemeinde zum Zwecke machte. Indem diesem Zwecke auch die weltlichen Lebensformen unterstellt und als Mittel seiner Verwirklichung betrachtet wurden, ergoß sich auch über sie die soziologische Grundgesinnung der Verantwortung jedes Individuums für das Ganze und des Ganzen für jedes Individuum. Den natürlichen Gütern wurde dabei jeder Selbstzweck genommen, sie dienten als Ordnung, als Erwerb materiellen Besitzes, als wissenschaftliche Ausrüstung lediglich zur Fundamentierung der Sittenstrenge und Liebestätigkeit des Ganzen. Dabei hat der Calvinismus die modernen politischen und wirtschaftlichen Entwickelungen seines Kulturbodens akzeptiert und durch die rein sachliche Hingebung an sie als Mittel für das Ganze sie geradezu enorm gesteigert, bis sie ihm über den Kopf wuchsen und sein religiös-soziales System zerstörten.

Das moderne soziologische Grundschema und seine Abwandelungen.

Diesen beiden Sozialidealen tritt nun aber jetzt eine völlig neue und andersartige Entwickelung sozialer Ideale im engen Zusammenhang mit der realen Entwickelung der Gesellschaft gegenüber und setzt sich von Westen nach Osten vordringend in immer weiterem Umfange durch. Es ist ein neues soziologisches Grundschema, in dem das prinzipielle Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft anders empfunden, die Geltung des Individualismus anders begründet und die Zweckbeziehung der sozialen Einheit

anders orientiert ist. Es hält sich für ebenso allgemeingültig, wie die Kirchen das ihrige angesehen hatten, und sucht sich das Ganze der Gesellschaft ebenso zu unterwerfen, wie sie das getan hatten. Es ist ein Individualismus, der seinen Grund nicht in dem religiösen Wert der Seele und in der Wandlung durch die Bekehrung, sondern in der natürlichen vernünftigen Wesenausstattung des Menschen hat; der sein Ziel nicht in der Gotteinigkeit und Seligkeit, sondern in der Vollentfaltung der mit ihm gesetzten diesseitigen Lebensansprüche sucht; der nicht aus der vorgeordneten Gemeinschaft der religiösen Lebenseinheit herausgeboren wird, sondern die Gemeinschaften seinen Zwecken entsprechend erst jedesmal rationell aus sich hervorbringt. Bei der Schwierigkeit, die diese Gedanken in sich enthalten, geht freilich auch dieses moderne soziologische Grundschema seinerseits in große Gruppen auseinander. Sie haben alle einen gemeinsamen Grundzug, aber der Festigkeit entbehrend, die die kirchliche Metaphysik und praktische Lebensgemeinschaft ihren Formen gegeben hatte, zeigen sie den raschen Umschwung und die wechselnde Komplikation des modernen Lebens. Es sind die großen modernen Typen sozialen Denkens, die untereinander in einer engen dialektischen Verbindung stehen: der Liberalismus, die Demokratie, der Sozialismus und der Anarchismus.

Der Liberalismus.

Die Entstehungsgeschichte des Liberalismus ist noch ungeschrieben. Es ist jedenfalls ein Zusammenströmen verschiedener Motive. Einerseits ist in ihm enthalten die Fortbildung und Entchristlichung eines Grundbestandteils des bisherigen kirchlichen Systems, des sittlichen Naturgesetzes und Naturrechtes, das seinerseits nichts anderes war als der humanitäre Individualismus und Kosmopolitismus, die rationalistische Lösung des Sozialproblems in der untergehenden antiken Gesellschaft. Von seinen christlichen Einschränkungen befreit, dem alten stoischen, rein rationalistischen Sinne zurückgegeben, mit der atomistischen Naturphilosophie und mit dem Aufklärungsoptimismus verbunden wird er die Grundlage einer Sozialidee, die Wesen und Anspruch des Individuums auf seinen Vernunftbesitz und seine Vernunftanlage und die Gemeinschaft auf die Identität dieser Vernunft in allen begründet. Dazu kommt als weitere Wurzel der religiöse Individualismus des Protestantismus selbst, namentlich in seiner spätreformierten, täuferischen und independistischen Gestalt, der zunächst um der rein individuellen Wahrhaftigkeit willen jedem Individuum die religiöse Betätigung freistellt und bei seiner Säkularisierung zu dem Prinzip der Freigebung individueller Entwickelung und Betätigung überhaupt wird. Weiterhin kommt der ästhetische Individualismus der Renaissance in Betracht, der zwar an sich sehr aristokratisch ist, aber in seiner Gesamtwirkung doch auch seinerseits eine Verselbständigung des Individuums bedeutet und damit seinen Ertrag an die liberale Weiterentwickelung abgibt. Auch an positiv-rechtliche Grundlagen, an alte germanische Rechtsgewohnheiten wird man denken dürfen. Schließlich ist es die nivellierende Wirkung des Absolutismus selbst, der die ständische Gesell-

schaft zerbricht und pulverisiert und damit die Gemeinsamkeit und Gleichheit des Bürgertums erzeugt, nicht minder der Gegenschlag einer nach individueller Freiheit und natürlicher Erwerbs- und Tauschmöglichkeit verlangenden wirtschaftlichen Betätigung gegen die merkantilistische Wirtschaftspolitik des Absolutismus. All das zusammen ergibt den Liberalismus, der durch starke Fäden noch verbunden ist mit der ihm vorangehenden religiösen Sozialidee, auch wo ihm selbst diese Verbindung nicht zu Bewußtsein kommt. Er ist nicht die Theorie der Gleichheit und der Bildung der Gesellschaft aus gleichen Bestandteilen, sondern die Theorie der Freigebung des Individuums in seinen jedesmaligen Besonderheiten der Lage und Anlage. Diese Freigebung wird zur Harmonie führen, weil eine göttliche Weltordnung die Welt auf Harmonie ihrer Teile gestimmt hat, weil hierfür nur die ungehinderte Betätigung der natürlichen Kräfte erfordert ist und darum gerade aus den sich ergänzenden Ungleichheiten die Harmonie sich ergeben wird. So wird sich die Herrschaft der Besten, die gegenseitige Ergänzung der Arbeitsleistungen, die gegenseitige Steigerung und Verfeinerung von selbst herausstellen und sind nur künstliche und plumpe Eingriffe der Gewalt in geistige und materielle Dinge von diesem Kosmos der natürlichen Kräfte und Entwickelungen fern zu halten. Die Abwesenheit des Zwanges, die Entfesselung der individuellen Eigenkraft, die natürliche Harmonie der Gesellschaft sind seine Grundgedanken, in denen man unschwer die älteren religiösen Überzeugungen von der Freiheit des Glaubens, der gottgewollten Ungleichheit, der göttlichen Weltregierung nachwirken sieht.

Die Demokratie.

Aber aus diesem Individualismus der freien Betätigung und Ergänzung ungleicher Kräfte wird gerade mit der Entwickelung seiner Konsequenzen der Individualismus der Gleichheit, wenigstens auf dem Gebiete, wo eine Organisation unmittelbar möglich und die Sicherstellung des Individuums rechtlich zu begründen ist, auf dem Gebiet des Staates. Aus dem Liberalismus wird mit Rousseau die abstrakte Demokratie. Der Liberalismus entfesselt die Individuen zu freier Betätigung, aber er schafft keine Garantien dafür, daß jeder mit gleichem Recht und gleicher Freiheit eintreten kann in diesen harmonisch sich ergänzenden Wettbewerb. Diese Garantien schafft nur eine Staatsgestaltung, die den Gemeinwillen aus den von Natur gleichberechtigten und darum auch rechtlich gleichzustellenden Individuen selbst erzeugt. Eine solche Erzeugung ist freilich nicht möglich unmittelbar durch den Zusammenschluß der Individuen selbst, sondern nur indirekt durch Schaffung von Vertretungen und durch die Herrschaft der Majorität in den Vertretungen, wobei jede Minorität durch überzeugende Geltendmachung ihrer Gründe es jederzeit in der Hand hat, selbst Majorität zu werden. So ist der Individualismus organisiert und sichergestellt durch die politische Gestaltung aus reiner Vernunft. Diese reine Vernunft hat freilich auch hier noch unverkennbar religiöse Hintergründe, die nur noch stärker verblaßt sind als im Liberalismus. Die Natur, in welcher sie begründet ist,

hat auch hier noch die stoische Bedeutung der göttlichen Weltharmonie und äußert sich in der an sich überall bestehenden Vernünftigkeit der natürlichen Individuen, die bei freier Bewegung und Betätigung immerdar durchbrechen wird, in der Zweckmäßigkeit der Weltordnung, in der der Sieg der Vernunft in den Majoritäten begründet ist. Aber ausgetilgt sind hier alle Reste aristokratischer und patriarchalischer Elemente, die im älteren Liberalismus wohl als Nachwirkung der calvinistischen Ungleichheitsidee angesehen werden dürfen.

Der Sozialismus.

War nun aber einmal der Staat auf dieser Grundlage erbaut, so erwies sich bald, daß die rein formelle Rechtsgleichheit und Beteiligung an der Bildung des Staatswillens völlig wirkungslos war für die Unterschiede auf dem außerpolitischen Gebiete, für die sozialen Differenzen von Bildung und Besitz, ja daß vielmehr der Wegfall der alten patriarchalischen Fürsorgebezirke und Verantwortlichkeitskreise die Schwachen zur Beute in dem ungeregelten Konkurrenzkampfe des Lebens machte, daß die außerpolitische Schwäche auch die politischen Rechte neutralisierte und nur den schon so wie so Starken an Bildung und Besitz zu den Majoritäten verhalf, die sie wiederum in ihrem eigenen Interesse ausnutzten. Zu der formellen Rechtsgleichheit und Regierungsbeteiligung mußte eine über das rein Politische hinausgreifende Organisation auch des sozialen, vor allem des wirtschaftlichen, Lebens hinzukommen, die die eigentliche Gleichheit in der Ermöglichung einer gerechten Anteilnahme an den Lebensgütern erst sicher stellt, wobei freilich die Gleichheit selbst recht verschieden verstanden wird teils als Sicherung eines vernünftigen Existenzminimums, teils als Sicherung eines der Leistung wirklich entsprechenden Lohnes, teils als wirkliche Besitz- und Bildungsgleichheit. So entstand aus der Demokratie der Sozialismus, einerseits als Staatssozialismus, der im Interesse des Ganzen die einzelnen durch soziale und wirtschaftliche Organisation sicher stellen muß, andererseits und vor allem als proletarischer Kommunismus, der um der Emporhebung und Beteiligung der einzelnen willen das Ganze der Gesellschaft durch Zentralleitung vereinigen, es durch Verstaatlichung der Gütererzeugung und -verteilung und der geistigen Bildung auf völlig neue Grundlagen stellen will. Von der kapitalistischen und politischen Entwickelung Frankreichs ging der erste aus, anfangs mit religiösen und utopistischen Ideen vermischt, dann zu einer eigenen exakten Gesellschaftswissenschaft werdend, die den Sieg des proletarischen Kommunismus und durch seine Diktatur die Umgestaltung der ganzen Gesellschaft als notwendiges Ergebnis der sozialen Naturgesetze darstellt. Andererseits hat der Staatssozialismus das Leben der Staaten zunehmend umgestaltet und den Wert des Individuums als stets mit der Solidarität des Ganzen verbunden zu betrachten gelehrt, wovon die Konsequenz die Aufsaugung aller Kultur und alles geistigen Lebens durch den Staat wäre. Dabei gehen die ideellen Hintergründe des Sozialismus ebenso auseinander wie seine Hauptformen selbst. Der Staatssozialismus setzt den Glauben an

die Herrschaft der Idee vor den Teilen und damit platonisch-idealistische Gedanken oder christliche Gemeinschaftsideale voraus. Der proletarische Sozialismus legt sich nach Abschüttelung seiner romantischen, utopischen und christlichen Jugendtorheiten eine rein naturalistische Theorie zugrunde, nach der eine notwendige Entwickelung der Dialektik der Produktion gerade in der Gegenwart dem Proletariat das Erbe der zugrunde gehenden individualistisch-kapitalistischen und bürgerlich-liberalen Periode in den Schoß wirft. Von beiden Seiten her ist aber damit die soziologische Grundempfindung verändert, ist der ursprünglich zugrunde liegende Individualismus gefährdet.

Der Anarchismus.

Um sich zu behaupten, muß das Individuum sich einer es schützenden und regelnden, aber auch alles umfassenden Gemeinschaftsautorität unterwerfen, verliert es seine Freiheit. Auf seinen Gipfel gekommen überschlägt sich der moderne Individualismus in sein Gegenteil, in die Aufsaugung des Individuums durch seine Organisation in einer alles beherrschenden gesellschaftlichen Totalität. Die Gleichheit tötet die Freiheit. Und so ist es zu verstehen, daß nun der Individualismus von neuem mit doppelter Energie sich befreit, jetzt mit völligem Verzicht auf die Harmonie des Zusammenwirkens und auf die Einheit der Gesellschaft, nur der individuellen Besonderheit und Ungleichheit sich hingebend, völlig antirational und völlig verzichtend auf jede religiöse oder metaphysische Teleologie. Aus dem Gegenschlag gegen den Sozialismus entspringt der Anarchismus, der Individualismus auf eigene Rechnung und Gefahr, die Apotheose der Ungleichheit und Eigenheit. Bald ist es ein ethischer Subjektivismus und Wahrheitsdrang, bald eine romantisch-ästhetische Erhöhung des sich poetisierenden Ich, bald die revolutionäre Selbstbehauptung an sich, bald ein egoistischer Zynismus. An die Stelle der alten rationalistischen und religiösen Hintergründe tritt die Lehre vom Kampf ums Dasein und von der Auslese, der prinzipielle Atheismus und Antirationalismus; aber auch religiöser Wendung ist dieser Antirationalismus fähig, indem er das persönliche Element der Religion zur bloßen Selbstbefriedigung und subjektiven Wahrhaftigkeit macht. Damit aber beginnt das Problem der Sozialethik von neuem, und die moderne Welt ist in dieser Hinsicht von den schärfsten Gegensätzen durchtobt.

Wechselverhältnis dieser Theorien mit den praktischen Verhältnissen.

Alle diese Grundrichtungen sind jedesmal soziologische Grundschemata des ganzen Lebens, Reformideale des Gesamtdaseins, und verbinden sich daher überall aufs engste mit den praktischen Gestaltungen und Institutionen der Gesellschaft, die teils ihnen entgegenkommen und sie hervorrufen, teils von ihnen in ein wechselreiches Spiel der Veränderungen hineingezogen werden. Neue Theorien des Sexuallebens und der Familie, des Privateigentums und Erbrechtes, der Stellung der Frau in der Gesellschaft und des Rechtes der Kinder gegen die Eltern erfüllen die Luft, modifizieren das Recht, beeinflussen die Sitte. Das militärische Machtwesen des Staates schließt seine Kompromisse mit ihnen und festigt sich bald

als liberaler, bald als demokratischer, bald als sozialer Staat. Vollends verflicht in der außerordentlichsten Weise sich das wirtschaftliche Leben mit diesen Theorien. Im Zusammenhang mit einer ungeheuren Entwickelung der Technik, die, von den modernen Naturwissenschaften genährt, nun in einem Jahrhundert größere Fortschritte macht als bisher in zwei Jahrtausenden, bemächtigt sich die kapitalistische Produktionsweise der individualistischen Theorien in Staat und Gesellschaft, zerschlägt die alte patriarchalisch-agrarische und zünftig-handwerkerliche Gliederung und schafft den Großbetrieb mit der Folge eines sich immer stärker zusammenballenden Großbesitzes und eines immer stärker anwachsenden, lediglich auf industriellen Arbeitsverdienst angewiesenen Proletariats. Damit werden überhaupt völlig neue Gesellschaftszustände herbeigeführt, die organisatorische Reaktionen nötig machen und nun die sozialistischen Ideen in sich aufnehmen.

Wissenschaftliche Einsicht in die realen Bedingtheiten des sozialen Lebens.

Angesichts dieses engen Zusammenhanges von sozialen Tatsachen und Ideenbildungen wendet sich nun aber schließlich die Wissenschaft vom sozialen Leben neuen Problemen und Fragestellungen und damit neuen, höchst folgenreichen Erkenntnissen zu. Sie fragt nicht mehr in erster Linie nach Normen und Idealen, sondern nach dem tatsächlichen Zusammenhang der sozialen Erscheinungen, begreift die sozialen Theorien nicht mehr bloß als freie ideale Normierungen, sondern als psychologische Folgen und Spiegelungen tatsächlicher Zustände, sucht nicht mehr sofort die ideale Lösung des sozialen Problems, sondern die in der Natur des Menschen und seiner irdischen Lebensbedingungen liegenden Naturgesetze des sozialen Geschehens. Das aber ist gegenüber Altertum, Mittelalter und Altprotestantismus eine äußerst folgenreiche Neuerung. Jene hatten diese Probleme immer nur als Bestandteile der Ethik und der Rechtslehre behandelt, hatten sie stets nur unter dem normativen und ideologischen Gesichtspunkte und nie unter dem kausalen gesehen; sie hatten das gekonnt, weil bei der Einfachheit der Verhältnisse eine derartig einfache Stellung ihnen gegenüber noch möglich war. Nun aber zwingt die ungeheure Ausdehnung und Komplikation der Verhältnisse die Wissenschaft zu einer zunächst rein historisch-kausalen Betrachtung der Gesellschaft und Wirtschaft und weiterhin zur Aufsuchung von allgemeinen gesetzlichen Grundlagen, auf denen sich jene historischen Bildungen erheben und durch die sie bedingt sind. Mit dieser durch die Kompliziertheit erzwungenen Forschung tritt nun aber diese Kompliziertheit selber mit all ihren Gründen und Bedingungen, mit den in den sozialen Bildungen selber liegenden und von keiner Idee einfach zu brechenden Gesetzmäßigkeiten, in das volle Licht des Bewußtseins. Die Abhängigkeit des menschlichen Daseins von der Naturbasis, von allgemeinen Eigentümlichkeiten des menschlichen Wesens, von den harten Notwendigkeiten der Statistik, von den psychologisch erkennbaren Bewegungsgesetzen der sich aufkämpfenden Entwickelung und des Kampfes ums Dasein: all das kommt in seiner ganzen Schwere zur Erkenntnis. Es sind

nicht Folgen der Sünde und Bosheit, sondern in den Grundzügen Gesetze der Natur und der Seele. Es sind nicht beliebig bildbare Stoffe für das Ideal, sondern ein zahllose Kompromisse fordernder naturgegebener Boden. So sehr die idealen Normierungen ihr eigenes Recht und ihre Notwendigkeit haben mögen, so gewiß diese Beurteilungen und Wertungen außerhalb der lediglich erklärenden Wissenschaft liegen und noch an andere Instanzen gebunden sind, sie bleiben eben doch an das Tatsächlich-Mögliche, an das immer wieder Naturgegebene, gekettet. Es ist eine Würdigung der sozialen Tatsachen und Gesetze, die weder die platonische, stoische oder aristotelische Ethik, noch Jesus, noch die Kirche und die kirchliche Ethik so gekannt hatten. Es ist ein Widerspruch nicht nur gegen die sorglose Ideologie und den Utopismus der Sekten, die das radikale christliche Ideal und das absolute Naturrecht in der Welt des Kampfes ums Dasein, der harten Notwendigkeiten von Recht, Krieg und Besitzstreben in immer neuem Anlauf hatten verwirklichen wollen und damit alle Kleinen und Gedrückten, alle Schwärmer und Primitiven, alle des historischen Sinnes und der Erfahrung Entbehrenden je und je an sich gelockt hatten. Es ist ein Widerspruch auch gegen die ganze Sozialphilosophie der Kirchen, die ihren Kompromiß mit den Bedingungen des realen Lebens zu schließen, die Welt in ihren idealwidrigen, von der Sünde bewirkten Tatsächlichkeiten zu akzeptieren und im Bunde mit den Mächtigen und Weltkundigen zu beherrschen und zu organisieren gelernt hatten. Aber das Mittel, mit Hilfe dessen sie diesen Kompromiß zu vollziehen vermocht hatten, die stoisch-patristische Lehre von einem seit dem Sündenfall sich durchsetzenden relativen Naturrecht, das auf das reine Ideal verzichtet, aber in den gegebenen Ordnungen von Staat, Recht, Gesellschaft und Wirtschaft als Strafe wie als Zügel und Heilung der Sünde heilsam wirkt, war doch auch seinerseits ein ganz abstrakter und phantastischer Gedanke, bei dem man nur unter ganz einfachen Lebensverhältnissen sich beruhigen konnte. Nur unter den wirtschaftlichen, politischen und sozialen Zuständen des Mittelalters und des Altprotestantismus war es möglich gewesen, in den vom Naturgesetz bewirkten, immer gleichen und ihre ewige Regel in sich tragenden allgemeinen Verhältnissen eine selbstverständliche Basis zu sehen, die nur bei ihrem naturgesetzlichen Sinn bewahrt zu werden brauchte und auf die dann die Kirchen ihre eigentlich christliche Moral und Gemeinschaftsidee wie ein veredelndes Pfropfreis aufpflanzen konnten, jede Kirche in der ihren allgemeinen religiösen Ideen entsprechenden Form. Der Calvinismus, der den stärkst entwickelten Teilen Europas angehörte und auf die neuen Lagen am meisten eingegangen war, spürte auch am ersten die Rückwirkung; er zog sich im Konflikt auf die Freikirche zurück. Aber nun zerbrach überall und prinzipiell die alte Grundlage der kirchlichen Sozialphilosophie, praktisch unter dem Anprall der totalen Veränderungen, die der mächtig sich entfaltende Kapitalismus und im Zusammenhange damit die Bevölkerungs-

steigerung und die Politik der großen Militärmonarchien brachte, theoretisch unter dem Einfluß der neuen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Theorien, die ein unendlich verwickeltes Spiel der Kräfte aufdeckten und die Unmöglichkeit zeigten, dieses Getriebe so einfach unter ethische und religiöse Ideale zu beugen. Die alten Sozialideale des Christentums traten unter sehr veränderte Bedingungen, und aus diesen selben Bedingungen erhoben sich anderweitige konkurrierende Sozialideale, neue Grundschemata soziologischen Empfindens, ein von den religiösen Voraussetzungen und Eingrenzungen gelöster Individualismus und mit ihm alle Probleme einer neuen Begründung der Gemeinschaft.

Wirkungen auf den Protestantismus.

Die protestantischen Kirchen haben diese Veränderung aufs nachdrücklichste empfunden. Der Katholizismus freilich hat diese ganze Sozialwissenschaft abgelehnt. Er kehrte nach starken Schwankungen in der Aufklärungszeit zu seinem Stufenbau der Gesellschaft von der Natur zur Gnade zurück und blieb überzeugt, daß das der Gnade entgegenkommende Wachstum der Natur sich der kirchlichen Theokratie einfüge, daß die Naturordnung nur im Sinne der alten Lehre von der Lex naturae verstanden und nur von sündigen egoistischen Mißdeutungen sowie von veralteten Theorien der Kirchenlehre befreit zu werden brauche, um in alter Weise die Einheit der Gesellschaft zu bewirken. Er kämpft für dieses Ideal als für ein wieder aufzurichtendes und macht bis dahin seine Konzessionen an die Wirklichkeit als an eine nur von der Sünde und der Autoritätslosigkeit so verdorbene, die wieder aufzuheben er vorerst nicht die Macht hat. Aber er begeistert und organisiert große Massen mit diesem Vergangenheits- und Zukunftsideal und bringt ihnen den Glauben an dessen Verwirklichung bei. Ganz anders aber ist die Lage der protestantischen Kirchen. Sie haben auf das landeskirchliche theokratische Einheitsideal überhaupt verzichtet und können bei diesem Verzicht auf keine Wiederkehr der altprotestantischen Zustände hoffen. Sie haben bei der Trennung der religiösen Innerlichkeit von den politisch-rechtlichen Gebilden diese sich selbst überlassen müssen, ihre Eigenbewegung und ihre Sondergesetze anerkannt, die sie durch keine Lex naturae mehr bei einem unveränderlichen System ständischer Berufsgliederung festhalten zu können erkannt haben. Der Protestantismus hatte Staat und Gesellschaft zu sehr begrifflich und wesentlich verselbständigt gegenüber Kirche und Glaube, als daß er, nachdem die wirkliche Entwickelung die erst angenommene naturgemäße Konkordanz beider zerstört hatte, beide theoretisch in dieser ihrer Entwickelung bestreiten und praktisch hätte hemmen können. Er hat sein altes Sozialideal nicht behaupten können und mußte nun versuchen, ein neues zu formulieren und es zur Wirkung zu bringen, von ihm aus eine Stellung zu den großen sozialen Umgestaltungen der Neuzeit sich zu geben.

Anfängliche Befreundung mit dem Liberalismus und zunehmende Schwierigkeiten.

Zunächst zwar schien für den religiös ermatteten, mit intellektuellen Problemen beschäftigten und daher der Denkfreiheit bedürfenden Protestantismus die Lage einfach. Er schien bei aufgeklärter Fassung mit dem

Liberalismus identisch, der ja auch seinerseits noch mit religiösen Positionen eng zusammenhing und vor der französischen Revolution die tatsächlichen Verhältnisse der Gesellschaft nur sehr langsam veränderte. Aber je mehr aus dem Liberalismus seine großen Probleme heraustraten, je mehr er die religiösen Beziehungen löste und alle Sozialgestaltung zu einem Werk rein menschlicher Selbstsucht oder der Freiheitsbegeisterung machte, je mehr das Gleichheitsproblem und die Orientierung an innerweltlichen Zwecken und schließlich an dem materiellen und wirtschaftlichen Leben hervortrat, um so deutlicher fühlte er den anderen Geist des Liberalismus; um so äußerlicher und konventioneller wurde auch die Freundschaft des Liberalismus für ihn, wenn sie nicht geradezu in Geringschätzung und Verachtung gegen diese letzten Reste einer dualistischen und asketischen Religion und ihren Mythos übergingen. Dabei zeigte sich freilich ein außerordentlicher Unterschied zwischen den angelsächsischen und den kontinentalen Nationen. Dort, wo der Liberalismus zum guten Teil gerade aus dem religiösen Individualismus entsprungen war, blieb das Bündnis der religiösen Parteien und des Liberalismus; in England sind die strengen Dissenter noch heute das Rückgrat des Liberalismus, und in Amerika versteht sich die Demokratie für alle religiösen Parteien von selbst. Auf dem Kontinent aber, wo er in seiner Umformung durch den französischen Rationalismus zur Herrschaft kam, da haben sich beide nur vorübergehend befreundet, im ganzen aber immer stärker abgestoßen. Je mehr nämlich aus dem Liberalismus die Theorien der demokratischen und dann die der sozialistischen Revolution und der Erneuerung der Gesellschaft durch Schaffung einer neuen materiellen Basis sich herausbildeten, je mehr sich seine Kehrseite in einem ungeheuren Massenelend der entwurzelten und auf den Verkauf ihrer Arbeit angewiesenen Proletarier darstellte, in demselben Maße wurde der Protestantismus mit der großen Hauptentwickelung entzweit und theoretisch und praktisch zu neuen Stellungnahmen genötigt. Dabei rollten sich ihm nun aber Stück für Stück die Probleme einer christlichen Sozialethik überhaupt von neuem auf. Er mußte das Jahrtausende alte Gewebe der kirchlichen Sozialphilosophie, die Kombination von naturgesetzlicher Ethik und christlicher Moral, auftrennen und entweder neu zusammenflicken oder durch ganz neue Gedanken ersetzen, entweder im Bunde mit der politischen und sozialen Reaktion die freilich sehr ermäßigten altprotestantischen Ideale einer patriarchalischen staatskirchlichen Lebenseinheit wieder aufnehmen oder ein neues christliches Sozialideal im Zusammenhang mit den neu gewordenen Verhältnissen entwerfen oder sich rein auf die Pflege religiöser Innerlichkeit, intensiver Liebestätigkeit und ernster Privatmoral zurückziehen.

Unterschied von Calvinismus und Luthertum.

Alles das ist geschehen. Dabei unterscheiden sich die beiden Konfessionen, deren dogmatische Unterschiede verblassen, charakteristisch in ihrem Verhalten nach dieser Seite. Der Calvinismus hat seine Kirchen mit Leichtigkeit in Freikirchen verwandelt und auch die Staatskirchen

stark verselbständigt, pflegt in ihnen seine sozialen Ideale und greift von ihnen aus mit seiner Agitation und Vereinsbildung in die Erzeugung der öffentlichen Meinung ein; er akzeptiert die Demokratie als das Mittel, seine Gedanken in der politischen Vertretung geltend zu machen, und in der Hoffnung, seiner besonderen, nicht eigentlich demokratischen Art dadurch Einfluß auf den öffentlichen Geist und durch diesen Geist auf das praktische Leben zu erkämpfen. Das landeskirchliche und staatsgebundene Luthertum dagegen pflegt teils seinen alten Quietismus, teils pflanzt es gegen die individualistische Revolution das Ideal des christlich-ständischen Staates auf mit der Forderung des Untertanengehorsams und der Bescheidung, der Herrschaft der gottberufenen führenden Stände und Erhaltung des Ganzen im rechten einigen Glauben, daher mit dem Katholizismus als der doch relativ verwandtesten Gesellschaftstheorie sich verbindend. Zu einem andern Teil hat es sich calvinisiert und folgt den calvinistischen Methoden kirchlicher Verselbständigung und freier sozialer Agitation und Vereinsbildung, wobei es nur die Vorteile der alten Staatsverbindung und Zwangsgeltung gern festhalten möchte; oder es hat alle Orientierung verloren und sucht aus der Bibel die vom alten Luthertum vernachlässigte Sozialethik ganz neu zu erheben, womit es einem juristisch-ökonomisch unklaren, aber begeisterten Sozialismus verfällt; oder es sucht nach englischem Vorbild außer und neben der Kirche eine freie Verständigung über die politisch-sozialen Probleme vom evangelischen Standpunkt aus, die dann rein geistig und ethisch weiter wirken soll auf die öffentliche Meinung. In England ist es dem christlichen Sozialismus in der Tat gelungen, die drohende Revolution bannen zu helfen und durch Beeinflussung der öffentlichen Meinung zu der Schaffung jenes Systems hinzuwirken, das in der Verständigung zwischen organisierten Arbeitern und Unternehmern England den sozialen Frieden erhalten hat. Diesem Vorbild folgt in Deutschland der Evangelisch-soziale Kongreß mit freilich sehr viel geringerer Wirkung. In Amerika werfen die Kirchen ihren Einfluß in die Bildung der öffentlichen Meinung und lösen die Schwierigkeiten an ihrem Teil durch eine außerordentliche Vereinstätigkeit bei sorgfältiger Anerkennung der geltenden politischen Demokratie.

Das verbleibende prinzipielle Problem.

All das aber sind nur Stellungnahmen im einzelnen. Die Hauptsache bleibt die Gewinnung einer prinzipiellen Klarheit über das Verhältnis des Protestantismus und des Christentums zu den modernen sozialen Entwickelungen und über sein eigenes Ideal. Da hat auch der Calvinismus, der sich praktisch mit den Verhältnissen sehr viel leichter abgefunden hat, theoretisch seine unerledigten, aus seiner alten Theorie nicht zu lösenden Probleme. Hier ist alles noch in Fluß und Widerspruch, und es lassen sich nur die Hauptlinien herausarbeiten. Es sind drei Punkte, auf die es hierbei ankommt.

1. Das Grundschema.

Das erste ist die Auseinandersetzung mit den modernen sozialen Idealen, mit denen allen der Protestantismus Berührungspunkte hat und mit deren keinem er doch zusammenfällt. Er mußte sich vor allem klar werden

über seinen Begriff des Individualismus, über dessen rein ethische und religiöse Begründung, welche Wert und Bedeutung des Individuums in seiner Erfülltheit mit religiösen und ethischen Werten, in seiner Verknüpfung mit der übersinnlichen Welt und in seiner Erziehbarkeit für diese Werte, nicht in dem naturhaften individuellen Sondersein und Lebensanspruch an sich sieht. Damit ist für ihn aber auch sein Gemeinschaftsideal gegeben, das die eigentlichste und tiefste Bindung der Menschen in dem religiösen und ethischen Lebenszweck und in der gegenseitigen Förderung in diesen Zwecken erkennt, nicht im Kulturfortschritt und vor allem nicht in der Sicherstellung der materiellen Lebensbasis. Damit fällt aber für ihn auch wieder der Gedanke der Gleichheit weg und kommen die alten patriarchalischen Züge in neuer Weise zur Geltung. Die Ungleichheiten der Lebenslage und Anlage sind von Gott gesetzt und gewollt mit der ganzen Beschaffenheit der Welt und sind Ausgangspunkte eigentümlicher ethischer Werte in der Arbeit der Großen für die Kleinen und in dem Vertrauen der Kleinen zu den Großen, wobei es immer darauf ankommt, daß lediglich die wahrhaft Guten und Großen zur Herrschaft gelangen und daß die Vertrauenden und Geführten in Freiheit und Selbständigkeit folgen lernen. Indem aber diese Individual- und Sozialgestaltung dem natürlichen Selbst immer erst abgezwungen werden muß durch sittliche Arbeit, kommt damit schließlich der Gegensatz gegen die moderne Fortschrittsstimmung und gegen die optimistische Erwartung einer Wandlung der Menschen bloß durch Veränderung der äußeren Verhältnisse zum Ausdruck. Es ist die Bedeutung des Sündenbegriffes, daß als das eigentlichste und letzte Hemmnis aller höchsten Lebenswerte die allgemeine Sündhaftigkeit, die Trägheit und der Egoismus, zu betrachten sind und daß alle Arbeit bei der Läuterung und Vertiefung des eigenen Selbst einzusetzen hat. Dieses in seinen einzelnen Gedanken in sich zusammenstimmende Sozialideal gilt es in die vom Fluß der Dinge und dem Kampf der Leidenschaften, von eigenen inneren Notwendigkeiten und Naturgesetzen emporgetragenen übrigen Sozialbildungen als Grundgesinnung hineinzutragen, soweit es irgend möglich ist. Hierüber herrscht im allgemeinen steigende Übereinstimmung bei den verschiedenen Konfessionen, wenn auch radikale Sekten und ein schwärmerischer christlicher Sozialismus gelegentlich der Gleichheitsdoktrin und umgekehrt kirchlicher Amts- und Ordnungsgeist der Glorifizierung gegebener Machtverhältnisse verfallen.

2. Die soziale Reformtätigkeit.

Das zweite ist die Frage, wie diese Sozialidee für das gesellschaftliche Ganze wirksam gemacht werden könne. Bei der Vielheit der Kirchen, dem Verzicht auf jede Zwangsgeltung der religiösen Ideen, bei der dogmatischen Gespaltenheit und Unsicherheit hat hier der Protestantismus die größten Schwierigkeiten. Aber die Lage ist insofern klar, als er auf das alte Ideal einer staatlich-kirchlichen Zwangskultur rundweg verzichten muß und sich lediglich dem freien geistigen Einfluß der Idee, der Einzelarbeit in Vereinen und kirchlichen Gruppen anvertrauen kann. Seine Wirkung kann von

nun ab nur mehr eine indirekte, durch Bearbeitung der öffentlichen Meinung, Erzeugung eines Gemeingeistes und Zugreifen in einzelnen Problemen und Aufgaben sein. Das aber setzt eine im allgemeinen demokratische Gestaltung der Gesellschaft voraus, die dem protestantischen Geiste wie allem anderen einen freien Wettbewerb um die öffentliche Meinung und dadurch auch einen Einfluß auf Regierung und Institutionen eröffnet. Nur auf dieser Basis kann er wirken, wenn er durch Geist und Freiheit wirken will, und nur so kann er einer formell demokratischen Gesellschaft inhaltlich seinen nicht einfach demokratischen Geist aufprägen. Dadurch wird er zum Bündnis mit einer politischen Auffassung getrieben, die der öffentlichen Meinung den entscheidenden Einfluß auf die Regierung gestattet, und wird er genötigt, auch in seinem eigenen Gefüge der Laienwelt und der öffentlichen Meinung einen entscheidenden Einfluß einzuräumen. Mit dieser politischen Voraussetzung kann er dann der Gesellschaft einen Geist aufprägen, der trotz aller Demokratie seine rein ethisch-aristokratischen Elemente sozial in sich aufnimmt. So verfährt er in der Tat in den calvinistischen und angelsächsischen Ländern, in denen ebendeshalb die Kirchen auch genötigt sind, ihre dogmatischen Unterschiede zurücktreten zu lassen, um einen christlichen Gemeingeist erzeugen zu können. In den lutherischen Ländern, besonders in Preußen-Deutschland, geht er freilich bis jetzt noch lieber den Weg eines Bündnisses mit den politisch und sozial reaktionären Parteien, um auf diesem Wege eine gewisse Zwangsgeltung zu retten, die in Schule, Sitte und gesellschaftlicher Konvention eine Christlichkeit aufrechterhält, welche zu den sonstigen Mächten des öffentlichen Lebens in einem starken Gegensatze steht. Dadurch nötigt er sich zugleich, selber sich auf eine möglichst autoritäre Auffassung von Staat und Gesellschaft festzulegen und in seiner eigenen Verfassung einen möglichst autoritären Geist aufrecht zu erhalten. Damit hat er sich dann aber zugleich in einen scharfen Gegensatz gegen die aufstrebenden Bewegungen des modernen sozialen Lebens gestellt, aus dem herauszukommen dann andererseits wieder die radikale Indifferenz oder Kirchenfeindschaft der Demokratie hindert. Hier herrscht der unglückseligste Zirkel.

3. Das Kompromiß mit den realen Lebensbedingungen.

Der dritte und schwierigste Punkt ist die Würdigung der von der modernen Sozialwissenschaft erschlossenen engen Zusammenhänge zwischen der Naturbasis und dem ethisch-ideellen Überbau, die Stellung zu den in staatlichen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen liegenden Naturgesetzen, die diesen eine eigene Bewegungsnotwendigkeit geben und mit den religiös-ethischen Idealen vielfach nicht in Harmonie zu bringen sind. Die Machtnatur des Staates, die Unentbehrlichkeit legalen Rechtes, die Selbstsucht des wirtschaftlichen Kampfes, die Unvermeidlichkeit des Krieges als Mittel der Völkerentwickelung, die ganze Tatsächlichkeit des Kampfes ums Dasein, in dessen Bändigung und zugleich Fruchtbarmachung die wichtigste soziale Aufgabe besteht, all das sind für ihn schwere Probleme geworden, seit diese Dinge nicht mehr bloß aus der

Sünde, sondern aus der gottgeschaffenen Natur des Menschen klar hervorgehen. Hier steht er vor der Notwendigkeit eines Umbaues nicht nur seiner Ethik, sondern der christlichen Ethik überhaupt. Es gilt einmal den praktischen Zusammenhang der Naturbasis und der Naturgesetze der Gesellschaft mit den aus ihr sich emporentwickelnden und gegen sie sich verselbständigenden Werten und Kräften des geistigen und ethisch-religiösen Lebens enger zu fassen und trotz aller Anerkennung der entscheidenden Bedeutung der inneren Vorgänge doch das materielle Leben auf diese geistigen Entwickelungen hin praktisch zu ordnen und zu reformieren, wo es nottut. Was in einfacheren Verhältnissen übersehen oder für selbstverständlich gehalten werden konnte, wird in den unendlich verwickelten und schwierigen modernen Verhältnissen eine klare Hauptaufgabe aller praktischen Ethik und muß der christlichen Ethik den Zug zu einer Emporentwickelung der Massen in allen Lebensbeziehungen geben. Aus der bloßen, in ihren Grenzen unentbehrlichen Cavität muß eine planmäßige Sozialreform werden. Hier ist die protestantische Ethik überall, wo sie die Lage verstanden hat, in voller Arbeit, wie ja auch der Katholizismus in diese Arbeit eingetreten ist; und auch von dieser Seite her ist eine relative Annäherung an demokratisch-soziale Gedanken ihr unumgänglich gemacht, nachdem der alte Patriarchalismus praktisch nicht mehr möglich ist. Es gilt aber zweitens auch eine theoretische Stellung zu gewinnen zu den in Staat, Kirche und Wirtschaft waltenden, dem christlichen Geiste ganz entgegengesetzten Eigenbewegungen und Eigengesetzen, die in der Selbständigkeit und Unbegrenztheit ihrer Bewegung anerkannt werden müssen und durch keine ethische Theorie von der mit dem Christentum identischen Lex naturae mehr festgelegt werden können. Aber müssen diese Bewegungen in ihrer Eigengesetzlichkeit anerkannt werden, so kann doch ihnen gegenüber nicht ein reiner Gegensatz Platz greifen, sondern es müssen Anknüpfungspunkte gesucht werden. Es kann nicht genügen in die bloßen Formen einer gegebenen Berufsgliederung sich zu fügen, sondern sie muß den ethischen Zwecken entsprechend erst geschaffen werden und aus ihnen müssen die Anknüpfungspunkte für das höhere Leben nach Möglichkeit heraus entwickelt werden. Es muß in der Naturbasis der Gesellschaft eine Möglichkeit stecken, von wo aus sie mit ihren höchsten eigenen Erzeugnissen hinübergeleitet und hinübergebogen werden kann in die höchsten religiös-ethischen Sozialideale, die dann rückwirkend wieder sie nach Möglichkeit ethisieren und humanisieren. So greift von neuem der Entwickelungs- und Stufengedanke in der Ethik um sich, den schon der Thomismus für die Bewältigung des Problems eingesetzt und den die altprotestantische Ethik wieder ausgeschieden hatte. Nur ist dieser Entwickelungsgedanke jetzt nicht mehr als ein Stufenbau vom einfachen Naturgesetz zur Wundersittlichkeit verstanden, sondern als ein immer neues und mannigfaltiges Hervorgehen der höchsten Lebenswerte aus den elementaren naturhaften Bewegungen, die eben damit dann sich diesen entgegenstellen und, alle Kräfte um ihr Ideal sammelnd, mit allen

praktischen Mitteln ernster sozialer Arbeit dem naturalistischen Untergrunde entgegenwirken. Indem aber drittens dieses Entgegenwirken sich nur das Ziel möglichster Ethisierung und Humanisierung stellen kann, ist der ganzen Arbeit ein gewisser Geist des Relativismus, der Einschränkung auf das jedesmal bei gegebenen Verhältnissen Mögliche und Erreichbare aufgeprägt, und es müssen die Hoffnungen auf eine absolute Verwirklichung des Ideals, auf eine volle Einheitlichkeit des Lebens, der Zukunft oder dem Jenseits anheimgestellt werden. Die Kampfnatur, die Bedeutung des Praktisch-Möglichen, die Resignation auf volle Einheit und Absolutheit, die praktische Konzentration auf Annäherungswerte zeigen sich immer deutlicher als Charakter dieser Arbeit. Das aber muß dann zuletzt zurückwirken auch auf die allgemeine Anschauung von Gott und Welt. Es gibt nicht ein einfaches Aufsteigen von der Natur zur Gnade, sondern nur eine in der Emporentwickelung sich entzweiende und von da ab im Kampf um das Mögliche und Erreichbare sich bewegende Arbeit der Gattung. Die letzten Ziele selber aber, die Einheit und Absolutheit des menschlichen Lebenswertes, liegen im Dunkeln, sind nur Gegenstände des Glaubens und Hoffens. Im ganzen bewegt sich praktisch das soziale Denken und Handeln des Protestantismus auf dieser Linie. Im einzelnen aber schreckt er oft vor diesen Konsequenzen zurück. Dann ballt er sich in Sekten der Heiligkeit zusammen, die überhaupt auf die große Masse der Verlorenen verzichten, oder er zieht sich rein auf die Innerlichkeit des Sündentrostes und Gottvertrauens zurück und erklärt sich alle Schwierigkeiten aus der Sünde, oder er hofft, das Absolute und Einheitliche durchzusetzen durch Anschluß an die sozialistische Bewegung, die mit ihrer radikalen Veränderung der Lebensbedingungen dem christlichen Ideal auch die Möglichkeit seiner Verwirklichung schaffen werde, oder er bewegt sich in unklaren Phrasen über die Rettung der Welt durch den sozialen Geist des Evangeliums, ohne sagen zu können, wie das geschehen könne.

Problematischer Charakter der Lage.

Alles in allem ist es also auch hier das Bild einer gründlichen Umbildung und Neubildung, das der Protestantismus zeigt, neben der unmeßbaren Fortdauer seiner Sitte und sozialen Gewöhnung in den unter seiner Herrschaft lebenden und fühlenden Massen. Die Befreiung der christlichen Idee von der mittelalterlichen Theokratie und von den antiken Ergänzungen hat sie auch hier verinnerlicht und vertieft, aber zugleich die praktische Wirkungsmöglichkeit erschwert durch den Rückzug auf die Freiheit und Innerlichkeit der Gesinnung und durch die damit notwendig verbundene Spaltung des religiösen Gedankens. Der Protestantismus ist eine Geistesmacht neben anderen geworden, in der Hauptsache auf freien geistigen Kampf und seine inneren Kräfte angewiesen, von den Hauptbestrebungen der Zeit nichts weniger als unterstützt, aber der Stunde wartend, wo diese sich aufgerieben und wieder auf den religiösen Untergrund des Lebens hingeführt haben werden, wo der Kampf aller gegen alle, der Gruppen gegen die Gruppen, der Organisationen gegen die Organisationen, der Staatensysteme gegen die Staatensysteme wieder des Evangeliums der Liebe bedürfen wird.

Zentralstellung des Begriffs der Askese im alten System.

VI. Die Auflösung der protestantischen Askese. Der Protestantismus zieht sich auf seine alte Grundposition, die persönliche Überzeugungsreligion, zurück und sucht in ihr seinen Halt. Aber gerade hier zeigt sich nun die allerwichtigste Veränderung. Der Altprotestantismus war mit den Gedanken der Erbsünde und der Erlösung durch Christi Werk auf einen starken Gegensatz gegen die Natur, und, will man diesen Askese nennen, auf die Askese gestellt, die auch als innerweltliche doch immer Askese blieb. Nun aber ereignet sich das Wichtigste, daß diese ethische Gesinnungsreligion im Zentrum ihrer Gesinnung selbst einen gewaltigen Wandel erlebt, daß die altprotestantische Askese oder mindestens ihre erste Gestalt sich auflöst und eine neue Gefühlsstellung zur Welt und zum Natürlich-Sinnlichen eintritt.

Emanzipation der weltlichen Kulturzwecke vom asketischen System.

Das ist teilweise die naturgemäße Folge aller geschilderten Vorgänge. Es vollzog sich in ihnen ein eigentümliches Schicksal des Protestantismus. In der „Heiligung der Welt" wurde die Welt bald stärker als die Heiligung. Teils wandten sich die modernen Kräfte, die von dem Restaurationskatholizismus aus der Heimat der Renaissance ausgestoßen waren und dann eine Zuflucht bei den Protestanten, vor allem den Reformierten, gefunden hatten, nach Erstarkung unter seinem Schutze gegen ihn; teils hat er sich gerade durch seine Askese selbst die Mächte groß gezogen, die dann undankbar den Vater verließen und gegen seine asketische Lehre sich kehrten. Das erste ist der Fall mit der modernen Wissenschaft; ihr hatte sein eigener kritischer Geist und sein religiöser Freiheitssinn ein Pförtchen geöffnet, durch das erst der humanistische Rationalismus und dann die neue Naturwissenschaft, Geschichtsforschung und Gesellschaftslehre eindringen konnten. Sie wandten sich, wie bisher dargestellt, in steigendem Maße gegen ihn. Das letztere ist der Fall mit den politischen und wirtschaftlichen Entwickelungen auf seinem Boden. Die Verherrlichung und Verselbständigung des Staates verlieh dem Staate einen religiösen Glanz, der ihm blieb, auch als er die Liebespflicht gegen die Kirche vergessen hatte und die Kirchen nur mehr als Mittel seiner weltlichen Herrschaft behandelte. Der aufgeklärte Absolutismus und der alles bevormundende Polizeistaat sind entartete Kinder des Luthertums. Auf reformierten Gebieten hatten die Lehren von dem Recht des frommen Volkes zur Revolution gegen gottlose Obrigkeiten, mit ihr die politisch-demokratische Lehre vom Staatsvertrage des seine Religion sicher stellenden Volkes, von den unantastbaren Menschenrechten der religiösen Überzeugung und der Freiheit des Gewissens das gleiche Schicksal. All das emanzipierte sich von seinen religiösen Voraussetzungen. Der von Gott angeordnete und geheiligte Volksvertrag wurde zu freier menschlicher Nützlichkeitsüberlegung oder zur abstrakten Folge eines rein abstrakten Naturrechts, das auch gilt ohne Gott; die Gottesrechte des erwählten Individuums, das seinen Anteil am Gottesreich hat, wurden zu den Menschenrechten jedes Erwachsenen, der seinen gerechten Anteil fordern darf an den Lebensgütern; die Gewissensfreiheit

des seinem Gott nach fester Überzeugung dienenden Gemütes wurde zum Rechte der Indifferenz gegen alle religiösen Institutionen und Gedanken überhaupt. Nicht anders steht es mit der Anbahnung des Kapitalismus durch die bürgerlich-puritanischen Kreise. Die hier anerzogene Arbeits- und Geschäftsgesinnung, die planmäßige Einstellung eines systematisch rastlosen Fleißes auf nützlichen Erwerb wurde aus einem Mittel der Fleischesabtötung und der Gottesverherrlichung durch den allgemeinen großen Aufschwung der kolonialen und technischen Entwickelung und durch die Erkaltung des religiösen Gedankens zu der profithungrigen, unternehmungslustigen Seelenverfassung des modernen Kapitalismus, dem der Erwerb zum Selbstzweck und systematische Ausnutzung aller Konjunkturen zur Pflicht wird, der die Arbeit zur eigenen Ehre und zum Erweis des eigenen Könnens und Vermögens betreibt. Klassisch für diese Säkularisation altreformierten Geschäftsgeistes ist Benjamin Franklins Tagebuch mit seiner rein utilitaristischen Motivierung einer entsagungsvoll systematischen Arbeitsamkeit: aus Bunyans Himmelspilger, der in allem für die himmlische Rettung und für die Ehre Gottes besorgt ist, wird Daniel Defoes Robinson, der irdisches Gedeihen und Selbstgenuß der eigenen Erfindungskraft zur Angelegenheit der einsamen Seele macht und mit einem großen Kolonialreich belohnt wird. Es ist eben das Wesen der innerweltlichen Askese im Gegensatze zu der weltflüchtig-katholischen, daß sie die weltlichen Angelegenheiten zu unmittelbaren Willenszielen und gottgesetzten Aufgaben macht und so ihnen eine gewaltige Energie zuführt, daß sie aber innerlich doch die Seelen von diesen Willenszielen völlig fernhält und so die jeder inneren religiösen Bedeutung ermangelnden Welttätigkeiten der Religion in dem Momente über den Kopf wachsen läßt, wo sie selbst matter wird und jene durch allgemeine Verhältnisse eine neue selbständige Grundlegung erfahren. Die moderne Politik des weltlichen Staates ging aus der religiösen Ideenwelt hervor, aber gegen ihren Willen; in gewisser Hinsicht gilt das ja auch von dem Katholizismus der Gegenreformation, der mit dem gleichen Begriffskapital arbeitend, auch seinerseits sowohl den Absolutismus als die Entstehung der Gewalten aus einer nie sich selbst ganz vernichtenden Volkssouveränität gelehrt hat, ein deutliches Zeichen dafür, daß diese Entwickelung nicht rein dem Protestantismus verdankt wird. Wer aber den Protestantismus preist wegen seiner besonders starken, politisch und wirtschaftlich befreienden oder entwickelnden Wirkung, muß wissen, daß der Protestantismus diese Wirkungen gegen seine eigene innerste Absicht hervorgebracht hat, daß sein ethisches Wesen die innerweltliche Askese ist und daß die Schöpfungen dieser die Welt durchdringenden Askese sich gegen die Askese selbst schließlich gewandt haben.

Wandelungen im Naturbegriff.

Das Eindringen der modernen Wissenschaft und die Emanzipation der politisch-wirtschaftlichen Mächte ist von ihm als seine eigene Konsequenz schließlich anerkannt und ertragen worden. Das aber bedeutete dann

einen neuen Begriff des Natürlichen und der Vernunft, die gut und göttlich bleiben, auch wo sie nur sich selbst folgen und nicht auf den Dienst für die Kirche mehr bezogen werden können. Damit ist die stärkste Bresche in seinen alten Naturbegriff geschlagen. Bei dieser Bresche aber blieb es nicht. Das hätte nur Verluste an ursprünglich beherrschten Gebieten bedeutet und wäre nicht allzutief in das Innere des religiösen Gedankens selbst hineingedrungen. Wenn das dann doch geschah, so ist es das Werk der metaphysischen und geschichtsphilosophischen Ideen, die den bisherigen religiösen Naturbegriff selbst in seinem inneren Kern verwandelten, um in ihm überhaupt die Voraussetzungen des alten asketischen Gefühls zu brechen. Hier wirken die Ideen der Allgesetzlichkeit und der Optimismus des Fortschritts- und Entwickelungsgedankens.

Moderner Monismus als Zerstörer der Askese.

Die neue Naturwissenschaft machte den Gedanken immer unausweichlicher, daß die ganze Welt in Natur und Geschichte nur ein großes, einheitliches System gesetzlicher Entfaltung und Gestaltung des Universums ist. Die göttliche Zwecktätigkeit und Vorsehung wurde nicht mehr auf das Einzelgeschehen, sondern auf die Kalkulation des Ganzen durch den großen Weltmechaniker bezogen; oder, wo die Gesetzmäßigkeit mehr in der Weise des dynamischen, stoischen Naturbegriffes empfunden wurde, da erschienen die Gesetze als die Wirkungsformen der breiten, großen Gott-Natur, die nur als Ganzes ihr eigener Selbstzweck ist. Es war die unausbleibliche Folge des modernen Kausalitätsbegriffes und des kopernikanischen Weltbildes, daß die Welt eine unermeßliche Größe annahm und zugleich in all dieser Größe als eine überall in sich einheitlich verbundene Lebenseinheit erschien. Unermeßlichkeit der Welt und Vielzahl der Geisterreiche, Gesetz und Einheit durch das ganze Universum, gegenseitige Bedingtheit und kontinuierlicher Zusammenhang alles Einzelgeschehens in einem großen Gesamtgeschehen, das waren die Eindrücke, die sich von hier aus für Denken und Phantasie ergaben und die ganz unabhängig von den besonderen naturwissenschaftlichen und philosophischen Theorien der wissenschaftlichen Arbeit bestanden. Mögen die letzteren noch so schwierig und dunkel sein, jener Gesamteindruck wurde ein davon unabhängiger selbstverständlicher Koeffizient aller Stellungnahme des Gefühls und der Phantasie zu den Dingen. Es ist der volle Gegensatz zu der bisherigen Metaphysik der Kirchen, der katholischen wie der altprotestantischen, die in dem Aristotelismus ein teleologisch gedachtes, aber vom modernen Kausalitätsbegriff noch völlig freies System und in der ptolemäischen Lehre ein die Weisheit des Schöpfers wie die anthropozentrische Enge der Welt anschaulich machendes Bild der Dinge vorausgesetzt hatten. Das war ein ebenso selbstverständlicher Koeffizient aller Phantasie und alles Denkens gewesen, dem die Zweckstufen der Welt, die immer neuen Eingriffe zur Erzeugung dieser Zweckstufen, ihre Aufgipfelung zum Menschen als dem Ziel der Schöpfung und die Aufgipfelung des Menschen zu den Wundereingriffen der besonderen Vorsehung etwas völlig Zweifelfreies und Natürliches waren.

Mit einem solchen System hatte die Weltdurchbrechung durch den Sündenfall, das Wunder der Wiederherstellung und die starke Naturverwerfung im gegenwärtigen Sündenstande leicht vereinigt werden können. Aber all das trat in ein ganz anderes Licht, wenn statt Bruch und Wiederherstellung, Entzweiung und Versöhnung vielmehr die im unermeßlichen Kausalprinzip sichtbare unverbrüchliche Einheit, Kontinuierlichkeit und Korrelation des ungeheuren Weltlebens anschaulich vor dem Gedanken stand. Davon war das religiöse Ergebnis dann unvermeidlich ein Zug zum Pantheismus, zum Empfinden Gottes als der alles in sich einheitlich tragenden und entfaltenden Lebenseinheit der Welt, die um dessen willen überhaupt nicht mehr von der Welt klar geschieden, am wenigsten mit anthropomorphen Person- und Eigenschaftsbegriffen bezeichnet werden konnte, sondern vor allem in der Einheits- und Harmonieempfindung zum Ausdruck kam. Erst wirkte zwar noch der alte Anthropomorphismus nach, indem man Gott als den mathematischen Kalkulator des Weltzusammenhangs beschrieb und ihm Wundereingriffe in dieses mechanische Ganze mehr oder minder zuversichtlich zutraute. Aber die dahinterliegende pantheistische Konsequenz befreite sich ganz naturgemäß. Spinoza, Shaftesbury, Lessing, Herder und vor allem Goethe zogen diese Folgerung. Damit ergab sich ein Wandel nicht bloß in der Wissenschaft, sondern vor allem in der eigentlichsten praktischen Lebensstimmung. Gott und Welt fallen nicht auseinander, sondern die Welt lebt und webt in Gott, und alles Große und Gute ist nicht ein göttliches Offenbarungsgesetz von außen, sondern ein Wirken des göttlichen Lebens von innen her, ein Wirken Gottes im Menschen; alle supranaturalistischen Theorien sind nur veräußerlichende Deutungen dieser inneren Lebensvorgänge. Ist aber das ganze Weltleben eine innere Einheit, so muß alle Offenbarung des Geistes in kontinuierlichem inneren Zusammenhang mit dem Leben der Natur stehen; auch sie ist eine Äußerung und Selbstoffenbarung des göttlichen Lebens, ja geradezu die Unterlage und Voraussetzung des geistig-ethischen Lebens, das aus ihr herauswächst und in ihr zunächst nur verborgen und verdeckt ist. Die materielle, sinnliche Natur wie die seelische Natur muß in jener Lebenseinheit einbegriffen sein, kann in der Freiheit nur überhöht und fortgeführt, organisiert und vergeistigt werden. Wird aber so die Natur mit hineingenommen in die Einheit des Lebensprozesses bei Gott und beim Menschen, so entsteht eine größere, reichere Lebensfülle, die, alles im Zusammenhange fühlend, auch das Ganze in seiner Einheit durchdringen und gestalten will, die verschiedenen Lebenskreise in ihren relativen Werten achtet und sie harmonisch und umfassend in der Einheit der durchgebildeten Persönlichkeit verbindet. Das religiöse Leben insbesondere kann dann nicht mehr eine der Natur und Sünde völlig entgegenstehende, alles Natürliche bestenfalls nur zu Form und Stoff herabsetzende fremde Welt sein, sondern die Religion muß das Ganze in seinem Reichtum und seiner Verschiedenheit in sich aufnehmen und es zur inneren Lebensharmonie durchdringen. Die religiöse Ethik wird zur

Humanitätsethik, der nichts Menschliches fremd ist und welche die aus der Natur emporstrebenden Kräfte des Idealen mit der Naturanlage des Menschen harmonisch verbindet, die innere Lebenseinheit des Kosmos in der reichen Fülle harmonischer Menschenbildung spiegelt und wiederholt.

Das sind typische religiöse Stimmungen des modernen Menschen, die auch da, wo, wie bei Kant, die Freiheit und das Böse eine größere Rolle spielen, im wesentlichen doch nicht verändert werden. Welche Stellung immer man der Freiheit und den geistigen Werten innerhalb des großen Ganzen des gegebenen und gesetzlich-einheitlichen Weltzusammenhanges einräumt, wie sehr man beide gegenüber den ersten Anläufen zu ihrer Identifikation wieder trennen möge, die Tatsache eines unermeßlichen gesetzlichen Zusammenhangs alles Naturgegebenen durch das ganze Universum hindurch bleibt von höchster Bedeutung. Ihr Eindruck verbindet sich mit dem religiösen Gefühl der Einheit Gottes, und die Allgesetzlichkeit der Natur wird zur Anschauung von dem Ausströmen dieser Einheit aus dem innersten Wesen Gottes. Die Welt der Geschichte mag sich zur Natur verhalten, wie sie will, die Natur ist jedenfalls auch ein Ausdruck und Ausfluß unmittelbaren, göttlichen Lebens, so wie sie ist und immer war, und keinesfalls nur ein willkürlich gesetzter Schauplatz für die menschliche Geschichte und noch weniger ein Reich des Todes und der Strafe infolge des Sündenfalls. Das aber bedeutet die Aufhebung des Dualismus zwischen der erbsündig-verdammten und der erlösten Welt, des absoluten Gegensatzes der Bekehrtheit und der Unbekehrtheit, damit der asketischen Stellung zur Welt, wo der Christ nach Gottes Willen in der verlorenen Welt geduldig arbeitet, aber nur selten ein Strahl ihrer Göttlichkeit in das dem Jenseits zugewendete Herz eindringt. Das ist Weltbejahung nicht im Sinne des Duldens und Gehorsams, sondern im Sinne einer vollen Anerkennung der durch keinen Sündenfall verringerten Göttlichkeit der Welt.

Fortschrittsidee als Zerstörer der Askese.

Parallel damit gingen die Wirkungen des geschichtsphilosophischen Denkens. Es breitete sich aus über eine ungeahnte Fülle des Geschehens in der Länge der Zeit und der Breite des Raumes, und bewältigte diese Mannigfaltigkeit durch Aufsuchung einer darin enthaltenen einheitlichen, „natürlichen“ Fortschrittstendenz, die die Normen des Wahren und Guten schrittweise offenbart und für die mit dem Tage der Erkenntnis auch der Tag des Sieges jetzt eingetreten schien. Daher ist es vor allem ein universal begründeter Optimismus, der jene Zeit zunächst charakterisiert. Er ist bereits nahe gelegt durch die harmonisch-gesetzliche Betrachtung der Welt, die den Weltzweck nur behaupten kann, wenn sie die Welt als Ganzes in gesetzmäßiger Bewegung auf den Weltzweck hin denkt. Aber er hat überdies in der Zeit noch seine eigenen Wurzeln. Eine Jahrtausende alte Kultur war abgelaufen und hatte zuletzt in furchtbaren Religionskriegen grauenvoll geendet. Eine neue Welt erhob sich, deren Grundbegriffe und Ideale noch unerprobt und unwiderlegt sind. Alles, was der alten Periode nicht gelang, wird der neuen gelingen. Noch sieht man nur die erlösende und

befreiende Kraft der neuen Gedanken, nur den Gegensatz gegen das Alte und die unbegrenzte Zukunft. Auf eigenen freien Kräften der Menschheit, auf ewigen Gesetzen der Vernunft, auf Begeisterung und Teilnahme jedes Individuums beruht die Zukunftsarbeit. Sie wird leisten, was bloßer Zwang und positive Autorität nicht vermochten. Die inneren Springquellen aller Kultur sind frei geworden, sie werden den reinen, neuen Strom hervorbringen. Dazu hat der Mensch der neuen Zeit ein Mittel in der Hand, das unendlicher Entwickelung fähig ist und durch seine eigene innere Rationalität sich unendlich neu erzeugt; er hat die neuen Naturwissenschaften und mit ihrer Methode das Prinzip der Wissenschaften überhaupt, ebenso exakt und sicher als unerschöpflich und vorwärtsdringend. Es ist, in Turgots Formulierung, das neue Zeitalter der positiven Wissenschaft nach dem der Phantasie und Zufallsroutine, oder, in Kants Formulierung, das Zeitalter der Mündigkeit, wo jeder selbständig und doch ohne Willkür die Regel des Fortschrittes finden kann. Technik und Wirtschaft, Staat und Gesellschaft, alles wird auf die neue Basis gestellt und wird auf ihr eine unbegrenzte Entfaltung finden, alles nur geleitet von der Idee des Gesetzes. Frei durch Vernunft, stark durch Gesetze ist der jetzige Mensch der reife Sohn der Zeit. Diese Stimmung hat sich naturgemäß auch dem religiösen Gefühl mitgeteilt, ja gerade mit ihm sich zu einer freudigen Gewißheit verschmolzen. Der Niedergang des Altprotestantismus schien nicht ein Verlust, sondern der Fortschritt der neuen Zeit, und die neue Religiosität stellte sich dar als die höhere, reinere, freiere, fester begründet auf innere Notwendigkeit und Einsicht, freudiger und tätiger, menschenfreundlicher und praktisch förderlicher. Die Liebestätigkeit nahm einen neuen Aufschwung, das leibliche Wohl und die natürliche Empfindung bedenkend. Tugend und Menschenliebe traten erst jetzt nach dem Verstummen des dogmatischen Zankes lebendig hervor. In dieser Stimmung ist aber natürlich geschichtsphilosophisch der Bruch der Schöpfung durch die Sünde und der Bruch der Sündenwelt durch die Erlösungstat unmöglich. Das religiöse Leben erscheint als eine aufsteigende Entwickelung, durch Sünde getrübt, aber nie abgebrochen. Die Erlösung ist die Eröffnung eines höheren, reineren Lebens und Denkens, von Gott aus den Menschen emporhebend, aber keine Umkehrung des Weltlaufs; die Zukunft wird nicht das Reich des Antichrist, sondern das Reich des ewigen Friedens und der Menschenliebe oder die Unsterblichkeit bringen. Damit fällt der Sinn der Askese weg. Vervollkommnung wird statt dessen die Losung; die Überwindung des Bösen ist nur ein Mittel zu ihr, und die Vervollkommnung besteht in der Entfaltung der ganzen reichen, gottgegebenen Menschennatur. Der Beruf ist nicht mehr das Arbeiten und Dulden des einzelnen an dem bestimmten Ort des von Gott ihm gegebenen Gesellschaftssystemes, sondern die individuelle Besonderheit der persönlichen Geistesanlage, und der Gottesdienst im Beruf wird die Ausbildung der individuellen Gottesidee, die in jedem Individuum ver-

körpert ist. Das erste große praktische Experiment mit diesen Fortschrittsideen, die französische Revolution, hat dann freilich viel Wasser in diesen Wein gegossen; ihr Glaube und ihre Bekenntnisformeln sind alt geworden; auf ihnen liegt vielfach der Staub der Phrase oder der Rost der Enttäuschung. Aber die steigende Skepsis gegen den Gedanken eines einfachen und unbegrenzten Fortschrittes hob den Gedanken der Entwickelung selbst nicht auf, sondern zwang ihn erst recht, seinen Sinn und seine Probleme zu entfalten. Alles geistige Leben geht hervor aus dem natürlichen, alle Freiheit reißt sich los erst vom Gegebenen und Tatsächlichen und steigt nur in langsamen Entwickelungen auf zur Herrschaft über die Natur. Der Gegensatz beider muß als Triebkraft schon in den elementaren Entwickelungen enthalten gewesen sein, aber er bricht erst auf gewissen Höhen der Entwickelung hervor aus der Naturbasis; die Freiheit und Vernunft gestalten nur auf ihrer Grundlage in wechselndem Kampf ihr Reich, dessen letzte Ziele bei der Größe der Zeiträume unerkennbar sind und das vielleicht nur ein Ausschnitt aus viel größeren kosmischen Entwickelungen ist. Immer bleibt der Gedanke einer werdenden Einheit des Kosmos, der alle Gegensätze als Entwickelungsbedingungen und als Durchgangsstufen untergeordnet sind, in der die Natur die Vorstufe der Freiheit bildet und alles Böse nur ein Moment in der Entwickelung der Freiheit ist. Der Sündenfall bleibt ein Mythos, und die absoluten Gegensätze der Bekehrung werden zu einem Gegensatz der Lebensstufen, die Bekehrung selbst wird zur inneren Läuterung und Emporhebung. Die Natur ist nur das erste Gegebene, die Vorstufe und die Basis des geistigen Lebens, im Kampf der Freiheit zu überhöhen und zu überwinden, nur in ihrer Festhaltung gegen die Freiheit eine Quelle des Bösen, in ihrer Einigung mit der Freiheit ein Ausdrucksmittel des göttlichen Lebens.

Auflösung der Askese durch die moderne Kunst.

Am wichtigsten aber für die Umgestaltung des Naturbegriffes — diesen Begriff nicht im naturwissenschaftlichen, sondern im ethisch-religiösen Sinne verstanden — ist die moderne Kunst. Das Verhältnis des Altprotestantismus zur Kunst ist nicht ganz einfach zu bestimmen. Es war im allgemeinen zweifellos ein spröderes und schwierigeres als das des Katholizismus. Gehört zur Kunst die reflexionsfreie Naivetät, die sich dem Gestaltungs- und Verkörperungsdrange überläßt, und die sinnliche Sensibilität, die das Sinnliche als Verkörperung des Schönen unmittelbar empfindet, so hat der Katholizismus viel mehr Naivetät und unbefangene Sinnlichkeit besessen. Gerade seine weltflüchtige Askese besaß die Idee der Askese selbst naiv und vermochte sie künstlerisch auszusprechen, und seine Freilassung des Sinnlichen in gewissen Grenzen ließ der künstlerischen Verherrlichung Raum. So hat denn auch der Katholizismus in der Zeit seiner unreflektierten Selbstzuversicht eine großartige und eigentümliche Kunst hervorgebracht, die freilich wesentlich um religiöse Gedanken und um den Kultus sich sammelte. Der Protestantismus war hierzu von Hause aus weit weniger befähigt. Seine Religion der persönlichen

Überzeugung stimmte ihn zur Reflexion, und seine innerweltliche Askese war einerseits zu reflektiert, um sich von selbst in Poesie umzusetzen, und andererseits zu radikal in den Gesamtumfang des Lebens hineingetragen, um der Sinnlichkeit ein selbständiges Recht zu lassen. Gleichwohl hat auch er den natürlichen Drang zur künstlerischen Verkörperung seiner Idee empfunden und blieb auch er nicht ohne Gefühl für den das Leben veredelnden Schmuck der Künste. Er ist nicht wesentlich bilderstürmerisch; er hat die Bilder nur als Gnadenmittel verboten; im übrigen haben nicht bloß Luther, sondern auch Calvin und Zwingli „edle Künste" geliebt und gebilligt; Cromwell hat die Raffaelischen Kartons gerettet. Der Protestantismus hat in der Tat große künstlerische Leistungen hervorgebracht, am wenigsten freilich in den an die Sinnlichkeit vor allem appellierenden Künsten, in Architektur und Plastik; auch nicht in der Malerei, denn die niederländische Malerei darf nicht wesentlich auf seine Rechnung gesetzt werden, und der einzige Rembrandt stand jedenfalls dem offiziellen Protestantismus fern, hat außerdem charakteristisch genug die Malerei je länger je mehr entsinnlicht und in Symbolik des Lichtes verwandelt. Dagegen hat der Protestantismus im Kirchenliede innige Töne gefunden, in Bunyan seine Ideen mit wundervoller Naivetät in Poesie umgesetzt. Milton hat trotz starker Renaissanceneigungen, die auch in seiner völlig eigenartigen Theologie sich aussprechen, doch dem Protestantismus seine wunderbare Divina Comedia geschaffen, während Spencer und Shakespeare zwar unkatholisch, aber jedenfalls von protestantischen Ideen nicht zentral bewegt waren; hier überwiegt trotz alles sittlichen Ernstes die Weltbejahung der Renaissance, und von der protestantischen Askese ist die Elisabethanische Literatur nie voll anerkannt worden. Das Höchste hat daher der Protestantismus begreiflicherweise in der unsinnlichsten Kunst, in der Musik, geleistet, wo Bach immer sein gewaltigster künstlerischer Ausdruck bleiben wird. Aber auch er ist wohl nur auf dem Boden des Luthertums möglich gewesen, das die Askese nicht entfernt so systematisch behandelt hat als der Calvinismus. Also die protestantische Askese hat die Kunst nicht unmöglich gemacht, aber sie hat sie gern nur als Schmuck des Lebens oder des Kultus betrachtet oder ihr belehrende und moralisierende Zwecke zugeschrieben. Eines jedenfalls hat sie nicht getan und konnte sie nicht tun, nämlich die Kunst als ein selbständiges Prinzip des Lebens, als eine Offenbarung der Ethik und Metaphysik betrachten, die gerade in der künstlerischen Verklärung des Sinnlichen und der Versinnlichung des Geistigen auf ihre Weise den Sinn der Welt und des Lebens erblicken läßt. Gerade das aber ist das Werk der modernen Kunst.

Aufkommen der modernen Kunstempfindung und Ästhetik.

Der wachsende künstlerische Sinn des Mittelalters hat in der Renaissance den religiösen Individualismus zu einem ästhetischen gemacht und damit überhaupt die geistige Freiheit des modernen Menschen angebahnt; er hat die Rechte der Sinnlichkeit und der Leidenschaft, den Sinn für die Schönheit der Natur und des Leibes befreit und dadurch bei

aller Vereinigung himmlischer und irdischer Liebe, bei aller Zartheit und Spiritualität der Empfindung, die Askese gebrochen. Dabei fand er an der Antike eine Hilfe und an der platonischen Vereinigung von Sinnlichkeit und Übersinnlichkeit im Schönen ein Mittel des Übergangs. Er hat damit die Befreiung vorbereitet, die in Philosophie und Naturwissenschaft den neuen Weg selbständiger Arbeit und Entdeckung weiterging. All das ist freilich durch die Erneuerung der kirchlichen Kultur unterdrückt worden, aber mit deren Abschwächung kamen die alten Renaissancestimmungen und vor allem ihre Kunst wieder in die Höhe. Zunächst wirkte auf die protestantischen Länder die Renaissancepoesie — neben dem allgemeinen italienisierenden Lebensstil, der für jene Zeiten selbstverständlich war, — in der rhetorisch-lateinischen Gestalt, die die Renaissance in ihrer gewaltsamen Verbindung mit dem Restaurationskatholizismus so äußerlich und dekorativ machte. Aber einmal überhaupt in poetische und literarische Interessen hineingezogen, brachten die protestantischen Länder in steigendem Maße eine neue nordische Poesie und Literatur hervor, die zunächst religiöse und moralische Interessen noch pflegte, aber schon ein selbständiges Interesse am Spiel und Reichtum der Phantasie und am sinnlichen Wohllaut der Form, an der Kraft und Stärke der elementaren Leidenschaften verriet. Ästhetisch-künstlerische und weltmännische Bildung, Reisen in die Musterländer der Renaissancebildung, wie sie Miltons Erziehungsprogramm vorschreibt, erzogen den vornehmen Mann. Moralische Wochenschriften verbanden mit religiösen und moralischen Ideen das Programm ästhetischer und gesellschaftlicher Erziehung. Der psychologisierende Roman tat eine Welt von Leidenschaften und Erlebnissen auf, die das Interesse an die Stärke des naturwüchsigen Gefühls hefteten. Die Empfindsamkeit in Lyrik und Erzählung verband die transzendente Überschwenglichkeit der abgelaufenen religiösen Epoche mit natürlich-sinnlichen Gegenständen und Geschehnissen. Von England ging die neue Literatur über nach Deutschland und ward in der Seele Lessings zu dem Ideal der das volle Menschentum kraftvoll und harmonisch auslebenden Persönlichkeit. Lessings Kämpfe gegen die Theologen sind im Grunde der Kampf der künstlerischen Lebensauffassung gegen die mit ihren Dogmen eng verbundene protestantische Askese. Winckelmann führte die antike Plastik im Sinne des platonischen Symposions als Offenbarung des einheitlichen Weltprinzips vor, in dem stille Einfalt und Größe mit unbefangener Sinnlichkeit sich verbinden. Rousseau, der Bürger von Genf und Umbildner des calvinistischen Staatsvertrages zur Gleichheitslehre, warb aus Christen Menschen nicht bloß im Sinne der Niederwerfung des dogmatischen Dualismus zwischen Christen und Nichtchristen, sondern vor allem im Sinne der vollen Empfindung eines unverbildeten Gemüts für Leidenschaft, Gefühl und Naturverwandtschaft. Herder entdeckte Shakespeare, Homer und die Volkspoesie, verkündete die unreflektierte Leidenschaft und Stimmung mit dem Drang der Verkörperung in anschaulichem Bilde als die Quellen humaner

Bildung. Den Höhepunkt bildete dann die wandlungsreiche und doch so einheitliche Kunst Goethes, zu der Schiller mit stärkerer Betonung des Willens und des Moralischen emporstrebte, beide geradezu in ihrer Kunst Lehrer der Weltweisheit und Moral, die in der Gottheit die Natur und im Guten die schöne Einheit der Gesamtpersönlichkeit verkündeten. Nichts ist hier charakteristischer als das mit Rosen umwundene Kreuz in Goethes Geheimnissen, verglichen mit Luthers Petschaft. Wie anders als Luthers ist Goethes Erklärung: „Es schwillt der Kranz, um recht von allen Seiten Das schroffe Holz mit Weichheit zu bekleiden!“ Und wenn schließlich die Romantik in diese Kunst die religiöse Mystik und Überweltlichkeit wieder hereinzog, so hat sie doch gerade den Protestantismus abgelehnt wegen seiner Unsinnlichkeit und Abstraktheit und das Mittelalter verherrlicht, dessen Überweltlichkeit und Askese den Weg zur Vereinigung mit der sinnlich-poetischen Schönheit gekannt habe. Was seither dann weiter erfolgt ist, der Einbruch des positivistisch begründeten Realismus in die hellenisierende, neuhumanistische Literatur und die dem entgegengesetzte Reaktion einer um so zerflosseneren Neuromantik, das hat wohl indirekt asketischen Stimmungen zugute kommen können, hat aber direkt sie jedenfalls nur noch weiter aufgelöst. Erst allmählich kommt mit Kierkegaard und Tolstoi der Gegensatz gegen die ästhetisch-pantheistische Weltseligkeit wieder zum Worte, zeigen Schopenhauerscher und Wagnerscher Pessimismus das Weltbild auch künstlerisch von der anderen Seite.

Die Kunst als selbständiges Element der Kultur.

Alles das aber ist eine Tatsache von höchster Bedeutung. Der heutige Mensch empfängt seine moralische Welt- und Menschenkenntnis nicht mehr wesentlich aus der Bibel und etwa auch aus Plutarch und Seneca, sondern aus einer großartigen, die Phantasie überwältigenden Literatur, und hier herrscht überall eine den alten biblischen und stoischen Vorbildern entgegengesetzte Behandlung des Sinnlich-Natürlichen. Hier ist die Poesie nicht mehr bloß ein Schmuck des Lebens oder ein aus der gratia universalis ableitbarer Rest der natürlich-vernünftigen Anlage, der auch in der erbsündigen Welt bleibt und zur Ehre Gottes gebraucht werden mag, sondern ein selbständiges Zentrum des Lebens, in dem die Einheit und Göttlichkeit der Welt auf besondere Weise zur Empfindung kommt und die Moral ihre Vollendung zur Harmonie empfängt. Das sind Stimmungen, die bis tief in das Innerste der religiösen Empfindung selbst hineingedrungen sind und sie oft genug in einen ästhetischen Pantheismus verwandelt haben. Aber auch wo dieser Erfolg nicht eintrat oder sich nicht behauptete, wo die natürliche Tendenz aller Religion auf das Ewige und Übersinnliche sich wieder geltend machte, wo die reine Innerweltlichkeit in Pessimismus umschlug oder die Opposition des sittlichen Gestaltungswillens weckte, da ist doch das eigentümliche Wesen der altprotestantischen Askese, ihre leidende und duldende oder ihre rationell arbeitsame Berufssittlichkeit mit dem Blick auf das Jenseits als das eigentliche Ziel nicht wiederhergestellt worden, ebensowenig als ihre Voraussetzung,

die Lehren vom Fall und der Wiederherstellung, von der Erbsünde und dem absoluten Wunder der Bekehrung; diese Lehren sind praktisch wirksam nur in pietistischen Kreisen und theoretisch in theologischen Büchern, die aus dem inneren Wunder der Bekehrung die alte Theologie wieder heraus zu theoretisieren unternehmen. Mächte des allgemeinen Gefühlslebens sind sie nicht mehr; denn, auch wo sie angeblich herrschen, fehlt ihnen die notwendige praktische Folge, die Askese. Sie können nicht wiederhergestellt werden, solange die modernen Völker ihre Kunst und Literatur nicht wieder vergessen haben; und, wenn sie mit ihrer tiefen, inneren Notwendigkeit sich wieder geltend machen, so wird das in ganz anderen Formen geschehen, als die des Altprotestantismus gewesen sind.

Krisis des christlichen Naturbegriffes überhaupt.

Selbstverständlich ist das eine Veränderung nicht bloß gegenüber dem altprotestantischen, sondern auch gegenüber dem altchristlichen Naturbegriff überhaupt. Das Evangelium Jesu hatte sich nach der Zukunft gestreckt, für die Gegenwart die strengsten Forderungen der ethischen Selbstheiligung für Gott und der religiösen Bruderliebe erhoben, im übrigen aber die Natur mit derselben harmlosen Liebe und Ehrfurcht betrachtet wie die Psalmen. Die Erlösungslehre der Kirche, die das in Christo Empfangene als eine absolut göttliche Kraft und Wahrheit empfand und gegen die außerkirchliche Welt als eine verlorene und unselige kontrastierte, hat die Natur des Menschen und des Kosmos in die Nacht der Erbsünde und des Strafleidens getaucht, alle Erscheinungen des Bösen, des Leidens, des Zwecklosen erschütternd gedeutet in dem Sinn ihres großen hamartologischen Mythus, den sie mit dem Gnostizismus gemein hatte und nur seines prinzipiellen Dualismus entkleidete. Der Katholizismus, der die Kirche ausbaute als ein System der Kultur und Gesellschaft, hat diesen Naturbegriff aber wieder gemildert und ihm den stoischen Naturbegriff der Einheit von Natur und Vernunft untergeschoben, indem er die Natur durch die Sünde nur getrübt, aber gerade in den großen Kulturbildungen der Lex naturae ihrer vernünftigen, der Gnade entgegenkommenden, Kraft nicht beraubt sein ließ. Die Natur, als Inbegriff der Harmonie geistiger und materieller Ordnungen, wurde die Vorhalle der Gnade und brauchte von der Sündenvergebung nur entsühnt und gekräftigt zu werden. So baute der Katholizismus sein Kultursystem als ein System des Stufenbaus auf, in dem die Bildungen der stoisch verstandenen Natur der Gnade entgegenwuchsen und von ihr vollendet, entsühnt und überhöht wurden. Der Protestantismus hat diesen Stufenbau wieder zerschlagen und den paulinisch-augustinischen schroffen Naturbegriff der absoluten Sündhaftigkeit, der absoluten Naturverderbung, erneuert. Aber zugleich hat er den katholischen Gnadenbegriff als den Begriff einer sakramentalmystischen Überhöhung der Natur beseitigt. Damit hat er dann doch die Religion des reinen Gottvertrauens und der Bruderliebe an den Spielraum und Stoff der naturgegebenen Aufgaben und Berufe gewiesen, denen er nur freilich eine inhaltliche Beziehung auf die Gnade zu geben nicht vermochte und

die er lediglich als göttliche Satzungen und Lebensformen gehorsam hinnahm. Sofern er um deswillen dann auch seinerseits den stoischen Naturbegriff der Lex naturae sich aneignete, war es nun eine Natur, die, in ihrem positiven Inhalt völlig verdorben, nur mehr in den formellen politischen und sozialen Ordnungen, in den technischen Künsten und in den Spuren des Schönen von einem schwachen Schimmer der Vernunft erleuchtet wurde; in ihrer vollen Herrlichkeit hatte sie nur am Schöpfungsmorgen geleuchtet; seitdem ist sie verdorben und hat im relativen Naturrecht nur mehr Fünklein der alten Herrlichkeit übrig behalten. Ein inneres Band zwischen den Naturordnungen und dem Gnadenziel gibt es in der sündhaften Welt nicht mehr, beide sind nur durch den rein positiven Willen Gottes verbunden. Aber aus dieser Zurückschneidung ist der stoische Naturbegriff wieder mächtig emporgewachsen. Teils als reiner Rationalismus, teils als dynamisch-poetische Naturempfindung hat er, von den dogmatischen Hemmungen gelöst, bei allen modernen Denkern die göttliche Lebenseinheit, die Gottnatur, die Stimme der reinen Natur und Humanität wieder zur Geltung gebracht und in der Poesie seine künstlerische Verklärung erfahren. Nun muß der Protestantismus von neuem auf ihn sich einrichten und auch seinerseits den Gedanken eines Stufenbaus fassen, der durch die Natur hindurch zur Zerbrechung der bloßen Natur und zur Herausbildung der höchsten religiösen und ethischen Werte aus dieser Zerbrechung führt. Es ist wieder die Idee der Entwickelung und des Stufenbaus, nur nicht in dem katholischen Sinne einer Zusammenkuppelung von dogmatischer Metaphysik und dogmatischer Wunderlehre, sondern in dem Sinne einer inneren Bewegung des Lebens, das aus dem Ausleben und Durchkämpfen der Natur die in ihr und unter ihr verborgenen höchsten Strebungen der Gottesliebe und der Menschenliebe hervorbringt und ihnen im Christentum ein unvergängliches Zentrum gegeben hat.

Allgemeine historische Stellung des Pietismus.

VII. Neue religiöse Bewegungen innerhalb des Protestantismus. Unter all diesen verschiedenen Einflüssen steht der Protestantismus der Neuzeit. Aber seine Geschichte ist nicht bloß die von Beeinflussungen durch die neue Ideenwelt. Er hat zugleich seine eigene Geschichte, die aus seinen eigenen Lebenstrieben hervorgeht und mit der Umgebung in fortwährendem bald freundlichem bald feindlichem Austausch steht. Damit wendet sich die Darstellung zu der Eigengeschichte des Protestantismus, dessen mächtige Ideenwelt der Altprotestantismus durch eine seelsorgerliche Arbeit ohnegleichen, durch eine kolossale populäre Literatur und durch ungeheure Kämpfe und Leiden tief in die Seelen der Völker geprägt hatte.

Das erste ist hier die Reaktion, die noch vor einer erheblichen und durchgreifenden Beeinflussung durch den Geist der neuen Zeit aus seinem eigenen Geiste gegen die landeskirchliche Verhärtung und Veräußerlichung, die dogmatische Objektivierung und intellektuelle Lehrhaftigkeit, gegen die

Verrohungen in den großen Kriegen und gegen die dabei zutage tretenden Schäden des kirchlichen Wesens hervortrat. Es sind neue Triebe der individuellen Gesinnungs- und Überzeugungsreligion der Reformatoren, die dem modernen autonomen Individualismus unbewußt entgegenwachsen, andererseits aber eben mit dieser Freiwilligkeit auch die Strenge der subjektiven Leistung betonen und von hier aus in einen steigenden Gegensatz zur Weltförmigkeit der Landeskirchen geraten. Es ist eine neue Äußerung des neben dem kirchlichen Ideal immer hergehenden, aus der Bibel genährten Sektengeistes, die wieder hervorbricht, wie einst bei Täufern und Spiritualisten und die den Doppelcharakter der individuellen Innerlichkeit und Beweglichkeit und der asketischen Strenge und Weltabschließung trägt. Nur ist es jetzt nicht eine eigentliche Komplementärbewegung. Die neuen Bewegungen und Gruppierungen stellen sich nicht neben den kirchlichen Protestantismus, sondern brechen aus dessen Zentrum hervor und suchen reformierend auf ihn zurückzuwirken. Sie bleiben in der Hauptsache an sein kirchliches Ideal gebunden, wollen es nur beleben und ernster machen, ohne es aufzuheben. Sie gehen daher nur vereinzelt zur wirklichen Sektenbildung über; es blieb größtenteils bei unklaren Mischungen. Sie verflochten sich gleichzeitig mit den Wirkungen, welche die veränderte allgemeine Welt auf den Protestantismus ausübte, und empfingen von hier aus die Bedeutung, einerseits den Protestantismus innerlichst zu subjektivieren und ihm damit den Anschluß an die moderne Ideenwelt zu erleichtern — hier gingen sie in den Rationalismus und dann in die romantische Theologie über —, andererseits die Kirchen mit dem alten Dualismus und asketischen Geiste wieder zu durchdringen, so daß sie mit seiner Hilfe die Gegenstellung gegen die moderne Welt vollzogen — hier schufen sie die große Restauration des 19. Jahrhunderts. Doch gehört das erst den letzten Endwirkungen dieser Erscheinungen an. Zunächst waren sie nichts anderes als neue Regungen der religiösen Kraft des Protestantismus. Sie konnten bei der ganzen Lage der Dinge anfangs nur als Reformen der Landeskirchen auftreten, die sich von kleinen engeren Kreisen wirklicher Christen aus vollziehen sollten und die dann von da aus freilich oft in die Bahn der Separation und der selbständigen Gemeindebildungen gedrängt wurden. Wenn sie dabei den Zusammenhang mit dem Altprotestantismus stark betonten, so wußten sie andererseits doch sehr wohl, daß sie mit der Preisgabe des Staatskirchentums und seiner Kultureinheit neue Wege gingen; sie rechtfertigten sie aber mit der Hervorhebung der individualistischen Ideen, die sich bei den Reformatoren fanden; es wurde eine stehende Rede, daß das Staatskirchentum ein Rückfall der Epigonen in den Papismus gewesen sei. Man holte die täuferische und mystische Literatur wieder hervor und bekannte sich zu ihrer Persönlichkeits- und Erfahrungsreligion. Darum führen sie auch den Sammelnamen Pietismus.

Der Pietismus ein Glied internationaler Bewegungen.

In der Herausbildung des religiösen Individualismus ist der Pietismus verwandt mit dem englischen Independentismus. In der ängstlichen Zurück-

haltung gegen die Welt bekundet er sich als Kind der ganz andersartigen landeskirchlichen Verhältnisse des Kontinents, wo nicht an die Aufrichtung eines Reiches der Heiligen innerhalb einer allgemeinen Revolution des Staates, sondern nur an Konventikel innerhalb der landeskirchlichen Erstarrung und Zwangsherrschaft zu denken war. Aber die Analogien gehen noch weiter. Die ganze Bewegung zur Verinnerlichung ist interkonfessionell. Wie seinerzeit neben dem Abschluß des gregorianischen Papsttums die Sekten sich erhoben, wie sie dann später neben der Verkirchlichung der Reformation emporschossen, so geschieht das auch jetzt. Auch in der katholischen Kirche reagiert die religiöse Innerlichkeit gegen das zentralisierte und objektivierte Kirchentum. Hier treibt die katholische Mystik ihre neuen, teils feinen, teils wunderlichen Blüten, und ein Pascal schafft mitten aus dem schroffsten kirchlichen Dualismus heraus das zarte Wunder seiner ganz individuell persönlichen Religionsanalyse. Freilich wurden dort diese Bewegungen unterdrückt. Sie hatten die Möglichkeit tiefer Wurzelung nur auf protestantischem Boden, wo der ursprüngliche religiöse Individualismus und Biblizismus ihnen eine starke Nahrung gab. Bei den Reformierten war es im wesentlichen zunächst nur die Fortsetzung der Grundtendenzen Calvins auf eine heilige Gemeinde. Daraus entstanden die konventikelmäßigen Rückzüge auf die reine Abendmahlsgemeinschaft der wahrhaften Christen überall, wo das öffentliche Gesamtleben diesen Ansprüchen nicht entsprach; erst, nachdem so neue Bahnen betreten waren, strömten die mystischen und katholischen Devotionsmotive zur Verlebendigung der Frömmigkeit ein und regten sich die eigentlichen Separationsgedanken. Indem die Bewegung von hier zum Luthertum übersprang, gewann sie hier in den Jahren von ungefähr 1675 bis zum Regierungsantritt Friedrichs des Großen ihre wichtigste historische Gestalt, die dann durch Vermittelung der Herrnhuter auf die große methodistisch-pietistische Bewegung in England weiterwirkte und nach mehr als einem halben Jahrhundert in den Erweckungsperioden Frankreichs, der Schweiz und Deutschlands eine mächtige und höchst einflußreiche Wiederbelebung erfuhr.

Allgemeine Charakteristik des Pietismus.

Der Pietismus, als Ganzes betrachtet, wendet sich den religiösen Tiefen der überlieferten protestantischen Christlichkeit zu. Er ist wieder eine einseitig, ja fast ausschließlich religiöse Bewegung ohne alle intellektuellen und kulturellen Nebeninteressen, eine erneute Selbstkonzentration des Protestantismus. Er geht aus der Vertiefung und Sammlung auf den energisch herausgegriffenen Grundgedanken der bisherigen religiösen Gedankenwelt hervor, er entfaltet die Konsequenzen des Gedankens der Erbsünde und der Bekehrung durch die Gnade. Die lutherische Buß- und Bekehrungslehre, die mehr eine theoretische Veranschaulichung des Wesens des Glaubens war, in der Praxis aber auf die Taufe, die immer wiederholten Bekehrungsbußen und die Beichtabsolutionen sich verteilte, wird zum praktischen Zentrum, zum einmaligen

Gnaden- und Bekehrungsdurchbruch beim Erwachsenen oder doch zur Gestaltung des Lebens als zusammenhängende, wachsende und in einem fortschreitenden sittlichen Lebensstand offenbare Bekehrungstat. An diesen einen Punkt heftet sich alle Macht des Religiösen, alle Empfindung einer wirksamen Gottesgemeinschaft, und von da aus wächst diesem Punkte dann eine Kraft der unmittelbar lebendigen, den Menschen im Innersten ergreifenden Wirkung zu, die er bisher nicht auszuüben vermochte und die sich vor allem in der Vergleichgültigung aller damit nicht unmittelbar zusammenhängenden Lehren, d. h. aber der ganzen sogenannten Theologie, äußerte. Um so stärker zeigt sich dafür seine Wirkung auf das praktische Leben, das nun als der einzige Prüfstein wirklicher Religiosität gilt, und um so durchgreifender stellen sich von ihm aus die Beziehungen zu allen einzelnen Fragen des praktischen Lebens her. Die dogmatische Gleichgültigkeit, die das vornehmste Merkmal aller frisch aufstrebenden religiösen Bewegungen ist, eignet dem Pietismus in hohem Grade. Er kennt keinen Unterschied zwischen den Gläubigen und Theologen, er hebt das Laienchristentum auf den Schild und verlangt von den Theologen nichts als eine besonders starke religiöse Kraft, die sie zur Leitung der Seelen befähigt. Damit ist aber von selbst auch schon der Gegensatz gegen die kirchlichen Lebensformen der Frömmigkeit gegeben, die vor allem an der dogmatischen Übereinstimmung erkannt werden und in deren Wahrung durch die Macht des Klerus ihre Hauptkraft besitzen. Der Pietismus schont zwar in seinen Hauptführern die konfessionellen Besonderheiten und Symbole, aber er ist doch tatsächlich konfessionell indifferent, glaubt an die Seligkeit von Reformierten und Lutherischen, Katholiken und Arminianern und läßt sie unter Umständen sogar zu gemeinsamer Religionsübung zu. Er übt jene rein religiös begründete Toleranz, die alle Äußerungen der Frömmigkeit ohne umständliche dogmatische Kontrolle anerkennt, wenn man in ihnen den verwandten Zug lebendig erregter persönlicher Frömmigkeit empfindet und wenn sie auf den einen Hauptpunkt, die sündenüberwindende Gottesgemeinschaft, sich beziehen lassen. So läßt er die alten deutschen Mystiker wieder zur Wirkung kommen, fühlt sich von Weigel, Schwenkfeld und Böhme angezogen, eröffnet der französischen, niederländischen und englischen Erbauungsliteratur einen breiten Einfluß auf das steif und tot gewordene Luthertum. Insbesondere ist er indifferent gegen die kirchlichen Handlungen, in denen der Klerus eine nur ihm zukommende und nur an seinem Amt hängende Einwirkung auf die Kirchenglieder ausübt, gegen die Sakramente. Ihm bedeutet der bloß tatsächliche Vollzug der Kindertaufe nichts, er dringt auf die wirkliche Herzensbekehrung, die der heilige Geist dem Gefühl versiegelt und die in der Lebensänderung sich kund tut. Als Wirkung dieses Gedankens ist die Konfirmation übrig geblieben. Ihm ist die bloße Beichte und Absolution ohne Gewißheit wirklicher Reue und Erneuerung ein Gewissen beschwerendes Spiel mit Worten. Er hält das

Abendmahl nur mit denen, bei denen er wirklich die Liebe zum Heiland im Herzen brennen fühlt. Er hält den Geistlichen, der es nur ist durch Amt und Theologie, für die Fleisch gewordene Lüge. An Stelle der aufgehäuften Schlacken der bisherigen Religion, die er als abstruse Theologie, als kirchliches Gewohnheitswesen, als Amtswürde und bürgerliche Reputation vor sich liegen sah, setzt er wieder das Feuer frischer und lebendiger Empfindung des Göttlichen, die sich nicht an der Religion anderer genügen lassen, sondern selbst den Verkehr mit Gott fühlen und schmecken will. Er fordert, daß ein jeder selbst an seiner Person den Schrecken und die Angst vor dem Unerforschlichen, sowie die Gnade und Güte der Gottesoffenbarung erlebe. Er kämpft gegen die sichere Meinung, als besitze man die fertige Wahrheit, und will jeden in die Höhen und Tiefen des eigenen Ringens um den Gewinn des Heils hineinführen, das ein jeder selber erst für seine Person erwerben muß. An Stelle des „historischen Glaubens", der auf anderer Rechnung glaubt und darum so sicher ist, soll der lebendige „Heilsglaube" treten, der auf eigene Erfahrung baut und niemals völlig fertig ist. Gott ist ihm gegenwärtig und nicht beschlossen in einer längst vollendeten Offenbarung, die die Kirche verwaltet. Die ganze eigentliche Theologie, insbesondere die Dogmatik und die Kontroverstheologie, verschwinden ihm darum völlig. Er will nur die Bibel vor dem Angesicht Gottes lesen lehren mit beständiger Öffnung des Herzens für die in diesem Lesen fühlbar werdende göttliche Wirkung. Er lehrt das eigene Selbst beobachten und zergliedern und führt nicht zur Analyse theologischer Begriffe, sondern zu der des Innenlebens. Er hebt alles in die Sphäre unmittelbarer, fühlbarer Gegenwart und zeigt die Wirkungen dieser göttlichen Gegenwart auf Gemütszustand und Willen. Eben deshalb dringt er auch auf Scheidung aller Erweckten und Gläubigen von dem Treiben der Welt und von der Zerstreuung, in der nicht jener eine Gedanke alles beherrscht. Darum strebt er danach, die erweckten Persönlichkeiten, die gleichgestimmten Seelen zu sammeln, und zwar ohne alle die Rücksichten auf bürgerliche Scheidungen, die bisher durch die Vermischung der offiziellen Kirche mit dem Staat und dem Gesellschaftsaufbau so störend in das geistliche Leben eingegriffen hatten. Er schafft neue Gemeinschaften auf rein religiöser Grundlage und überwindet damit die schroffen Trennungen des bürgerlichen Lebens. Er pflegt einen Verkehr mündlichen und brieflichen Austausches, rührender Bruderliebe und christlicher Gastfreundschaft, wie ihn die älteste Christenheit und die beginnende reformatorische Bewegung gezeigt hatten. Er gibt der Frau in der religiösen Gemeinde Recht und Stellung des gleichberechtigten Individuums. Und indem er so alles auf die religiöse Erneuerung abstellt, überfliegt er, wie alle großen christlichen Bewegungen, die Trennungen des Weltlebens, die mit ihren tausend weltlichen Aufgaben die Seelen vom Ziel der Vollkommenheit scheiden, in der Vergegenwärtigung des Endes und des Sieges Gottes. Er vertieft sich in das Ende der Dinge und malt sich die kommende

Herrlichkeit, darin das Ende seiner eigenen unruhigen Herzenskämpfe wie die Überwindung der hemmenden Weltinteressen vorausnehmend. Mit alledem ist aber dann bei ihm, wie bei allen religiösen Bewegungen, auch die Schwärmerei gegeben, die bei phantasiereicheren und begehrlichen Naturen aus der beständigen Selbstkonzentration und Gefühlsspannung Visionen, Träume und Weissagungen hervorgehen läßt. Bald mit rührender Kindlichkeit und zaghaftem Ernst, bald mit raffinierter Genußsucht grübelt und schwelgt er in apokalyptischen Bildern, in Gesichten des Heilands und in persönlichen Erleuchtungen. Es sind Menschen von geringer Weltkenntnis und engem Horizont, aber von starker Phantasie und erregtem Gefühlsleben, die alles unter dem Gesichtspunkte ihrer religiösen Grundidee und in der Abzweckung auf eine Gemeinde wahrer Christen auffassen. Daraus erklärt sich diese merkwürdige Aufwallung schwärmerischer Erleuchtungen, bei denen sich ja auch, wie es zu geschehen pflegt, Verworrenheit, Schwindel und Verbrechen gelegentlich einschlichen, gerade an der Schwelle der kühl rationalistischen modernen Welt. Und wo man sich schließlich von solchen Entzückungen, Prophetieen und Inspirationen abwandte oder wenigstens sich bedenklich abwartend verhielt, da hat die mächtig erregte Phantasie die Gegenwart des göttlichen Wirkens sich in anderer Weise gegenständlich gemacht und den Wunderglauben, der allen religiösen Bewegungen eigen ist, auf ihre Weise erneuert. Der eigentümliche pietistische Vorsehungsglaube ist nur eine andere Form des Wunderglaubens, den man durch diesen Namen vom Wunderglauben der Urgemeinde zu unterscheiden suchte. Überall vernahm der Wiedergeborene göttliche Zeichen und Weisungen. Jedes harmlose Ereignis konnte, namentlich wenn es etwa mehreren Personen zugleich unabhängig voneinander begegnete, als eine besondere göttliche Weisung anerkannt werden. Zufällig aufgeschlagene Bibelsprüche, ungewöhnliche Rührungen und Ergriffenheiten des Herzens, ungewöhnliche Leiden und Freuden sind jedesmal unmittelbare Wirkungen Gottes. Die besonderen „Führungen“ der „Finger Gottes“ werden dem erleuchteten Auge verständlich. Die Errichtung des Hallenser Waisenhauses, wo der Glaube aus nichts eine neue kleine Welt schuf, war das große Hauptwunder, um dessen Wundercharakter man mit den es natürlich erklärenden Gegnern erbittert stritt. Wer dieses Wunder als Wunder anerkannte, schied sich damit von der Welt, die es nicht zu verstehen vermochte. Dieselbe Rolle, die für das Ganze des Pietismus die Errichtung des Waisenhauses spielt, spielten für das Einzelleben wunderbare Gebetserhörungen, die nachdrücklich verzeichnet und gesammelt wurden. Ja die Bekehrung selbst war das Wunder, das im Mittelpunkt stand, und das nur Vorspiel und Unterpfand aller weiteren Wunder war. Gab es aber so eine Gemeinde, die besondere Kräfte und Erkenntnisse besaß, so war damit von selbst die Aufgabe der Ausbreitung und Mission gegeben, wozu die neue Berührung mit dem in seinem ursprünglichen Sinne wieder gelesenen Neuen Testa-

ment noch verstärkende Antriebe hinzufügte. In einer sich wandelnden Welt stehend und die religiöse Ermattung empfindend, werden die Pietistengemeinden von selbst Missionsgemeinden, die Seelen aus der Welt erretten und dabei sich ganz von selbst an die Individuen halten müssen, ähnlich, wie das in der Urzeit der Fall war. Sie treiben bereits das, was man später bei noch größerer Deutlichkeit der Kluft innere Mission genannt hat, und sind die Väter dieses Werkes. Sie denken aber auch wieder an die Aufgabe der allgemeinen Weltmission. Der nicht mehr staatskirchlich gebundene Blick denkt sich die Bekehrung und das Bekenntnis nicht mehr als Sache der Fürsten und Staaten, sondern als Rettung und Gewinnung einzelner Seelen. So geht vom Pietismus wieder, im vollen Gegensatz zu dem leidsamen lutherischen Berufs- und Staatschristentum, aber in Übereinstimmung mit dem Geiste des Urchristentums, die Mission hinaus in die sich gleichzeitig immer weiter erschließende Welt, und die Missionsberichte lauten wieder wie die der urchristlichen Missionäre voll von Weisungen und wunderbaren Fügungen, von Prüfungen und herrlichen Gnadentaten.

Drei Hauptmomente im Pietismus.

So hat der Pietismus kein Dogma. Er ist die Auflösung des Dogmas aus rein religiösen Motiven vor der Auflösung aus wissenschaftlichen. Aber er hat zwei zentrale Gedanken, um die seine lebendig bewegte, wenn auch enge Gedankenwelt schwingt, und die er der Phantasie immer neu vergegenwärtigt. Sie sind durch seine Einwirkung die Grundgedanken des ganzen modernen konservativen Protestantismus geworden und ersetzen diesem den Halt an einem korrekten kirchlichen Dogma. Mit diesen Grundgedanken verbindet sich zugleich eine Wandlung der Ethik.

1. Der pietistische Sünden- und Erlösungsbegriff.

Das erste ist der alte Kerngedanke des Luthertums, die Sündenüberwindung durch die Glaubensgerechtigkeit und im Herzensverkehr mit dem Gottmenschen Jesus. Für den Pietismus ist jedoch die Sünde nicht schon wesentlich durch die Taufe gebrochen und der Christenstand nicht ein beständiges Zurückgreifen in allen Gewissenschrecken auf den Tauftrost, sondern eine erst in bewußter und reifer Bekehrung zu brechende Weltmacht. Die Beseitigung des katholischen Sakramentsgedankens kommt erst so zu ihrer vollen Wirkung. Er dringt auf die tiefste Empfindung des Sündenelends und der Ohnmacht des natürlichen Menschen, auf innere Gewißheit der Gnadenannahme bei Gott, die jeder selbst ohne Priester und kirchliche Vermittelung aus eigener Lebensberührung mit Gott in Christo gewinnen muß. Er empfindet die Gnadenannahme als unmittelbare Nähe und Gegenwart Gottes in Christus, der in seinem Sünden sühnenden und Liebe offenbarenden Leiden unmittelbar gegenwärtig vor dem Gemüt des Frommen ist, ähnlich wie Luther von dem Einswerden mit Christo, von der Welt in Christo und von der Welt außer Christo gesprochen hatte, nur daß die Sentimentalität des Zeitalters der „fruchtbringenden Gesellschaft“ und der „Pegnitzschäfer“ diesen Gedanken nicht mit der männlichen Kraft und Keuschheit Luthers, sondern mit allerhand tändelnden Bildern

ausmalte. Der Sündengedanke ist nicht mehr die Folie der kirchlichen Rettungsanstalt und die Erlösung nicht mehr das Vertrauen auf das in der Kirche objektivierte Wort, sondern der erstere ist die Grundlage eines persönlichen Bußkampfes und die letztere ist ein unmittelbares mystisches Erlebnis. Hierin liegt das Wesen der pietistischen Frömmigkeit, die Art, wie sie das Göttliche vergegenwärtigt; und an der Betonung dieses Zentrums, sowie an dem Grade der Ausbildung der hierin liegenden Konsequenzen lassen sich die verschiedenen Gruppen des Pietismus unterscheiden. Vor allem ist von ihm aus ein sehr verschiedenes Verhältnis der Frömmigkeit zur Kirche möglich: entweder bloße Befruchtung und Verlebendigung der kirchlichen Frömmigkeit oder die Unterscheidung einer höheren wirklich lebendigen Frömmigkeit von einer unvollkommenen gemeinkirchlichen und damit die Konventikelbildung oder strenge Individualisierung der Frömmigkeit mit prinzipiellem Separatismus oder bloße Gleichgültigkeit gegen die Kirche oder gar der Kirchenhaß, der in der Aufrichtung der Kirche den Untergang der ersten Liebe der Christen und in dem von Konstantin begründeten Verhältnis zum Staat das Reich des Antichrist erkennt. Hierin ist ferner die verschiedenste Auffassung des Heils selbst gegeben: ein quietistisches Ausruhen in der erreichten Sündenvergebung mit Verzicht auf alles eigene Wollen und Können oder ein eifriger Beweis des Erlösungsstandes in Abschließung von der Welt und Aufrichtung reiner heiliger Gemeinschaften, gesetzliche Peinlichkeit und Angst um die Bewährung der Gnade oder selige Sicherheit bis zur Überhebung und zum Libertinismus, schwankende Unsicherheit über den wirklichen Besitz der Rechtfertigung und felsenfeste Überzeugung von einem ein für allemal geschehenen Durchbruch der Gnade. Nicht minder nimmt die einmal erregte Phantasie von hier aus die verschiedensten Wege: sie schwelgt in Ausmalung des Sündenelendes und des Gnadentrostes, oder sie wagt sich mit strenger Festhaltung an der Bibel über den einzig sicheren Punkt nicht hinaus, oder sie versenkt sich in Vergangenheit und Zukunft der Christenheit, den Abfall und die Rückkehr erklärend, oder sie vergegenwärtigt sich die Ideale heiligen Wandels erweckter Gemeinden, frommer Seelen, seliger Sterbestunden und wirksamer Bekehrungen; sie rückt das Leiden Christi an sich heran, dabei alle ähnlichen Betrachtungen katholischer und mystischer Erbauung herbeiziehend, oder sie löst die befreiende gegenwärtige Gotteskraft ganz von dem geschichtlichen Jesus und betrachtet ebendiesen Jesus vielmehr als die überall gegenwärtige, überirdische Macht der Erleuchtung und Heiligung, die auch bei den frommen Heiden wirkte. Aber bei all diesen verschiedenen Fassungen ist es doch immer der Kerngedanke Luthers, von dem nur angesichts der geringen Leistung der Kirche und angesichts der wachsenden Unvereinbarkeit von Bekehrung und Welt die kräftige Zuversicht auf eine erneuernde Umgestaltung des Gesamtlebens abgefallen ist und der von der späteren engen Verbindung mit einem sakralen Kircheninstitut bald mehr bald

weniger klar wieder gelöst ist, weshalb die radikalen Pietisten auch gerne den früheren gegen den späteren Luther ausspielten und selbst die Vorsichtigen von einer Erneuerung der Reformation sprachen.

2. Der pietistische Biblizismus

Das zweite ist der reformatorische Grundgedanke von der Gebundenheit an die Bibel. Erst der Pietismus hat vollen Ernst mit ihr gemacht. Er ist Bibelchristentum im eigentlichen Sinne des Wortes und verbannt den Aristoteles, die Scholastik, die Schullogik und die Kontroversweisheit aus der Theologie, die natürliche Vernunft lediglich auf die praktischen Einzelfragen des Weltlebens einschränkend. Erst er macht mit der ausschließlichen Nährung des religiösen Lebens und Denkens aus der Bibel wirklichen Ernst und gerät dadurch in den Bannkreis der ursprünglichen biblischen Ideen, die er nicht mehr ausschließlich in dem Sinne des die kirchliche Lehre übrigens schonenden Paulinismus der Reformatoren liest. Er ist der Erweckungsverkehr mit der Bibel, die wie ein lebendiges Wesen ihm auf alle Fragen Antwort geben muß und die er mit der Sehnsucht des geistlichen Entdeckers liest. Die Bibel ist nicht der Inbegriff der Kirche und die Kraft des Amtes, sondern die gleichsam unmittelbar an jeden herantretende Inkarnation Gottes. Natürlich wird dadurch die religiöse Phantasie aufs mannigfachste angeregt und treten eine Menge bisher zurückgestellter biblischer Ideen und älterer, kirchlich nicht anerkannter Auslegungen in den Vordergrund. Denn gerade wie die Bekehrung und Rechtfertigung eine unmittelbare, von der Kirche unabhängige Berührung mit Gott ist, so wird diese Berührung eben durch die von der Kirche unabhängige Bibel bewirkt, die nichts anderes ist, als die immer gegenwärtige Gottheit selbst. Damit ist dann auch eine von aller weltlichen Wissenschaft und aller theologischen Weisheit unabhängige Gewißheit und neue Art des Wahrheitsbeweises gegeben. Durch ihre innerlich bekehrende Wirkung allein erweist sich die Bibel als Gottes Wort, und jeder einzelne religiöse Satz aus der Bibel beweist sich allein für das Gefühl durch seinen Zusammenhang mit der Bekehrung, ein Beweis, der freilich der Selbstquälerei und dem Pharisäertum weite Türen öffnete, der aber doch auf dem echt reformatorischen und religiösen Gedanken von dem alleinigen Werte persönlicher Heilserfahrung ruhte. Bei dieser Vergöttlichung der Bibel ist die Triebfeder der Verlegung des Göttlichen in die Gegenwart das Entscheidende. Daher stammen denn auch die verschiedenen Fassungen dieses Biblizismus. Die Bibel ist entweder Vergegenwärtigung der vergangenen ehemaligen Heilsbegründung und Mittel ihrer Zueignung, wobei verschiedene Grade der Annäherung an die traditionell-kirchliche Behandlung der Bibel möglich sind, oder sie ist das bisher vom Schleier der Traditions- und Staatstheologie verhüllte Buch der seligen Geheimnisse, die es erst zu ergründen gilt, oder sie ist nur Symbol und Einzelfall des überall wirkenden gegenwärtigen göttlichen Geistes, bei dem es Buchstaben und Geist zu unterscheiden gilt und dessen Geist das allgemeine Prinzip aller göttlichen Offenbarungen ist. Immer aber handelt es sich

letztlich um die protestantische Schätzung der Bibel und ihre Ablösung von Kirche und Tradition, ihre Umgestaltung zum alleinigen und allgenugsamen Heilsmittel. Freilich ist dabei die gelegentliche Nüchternheit und Ruhe Lutherischen Urteils verloren gegangen. Aber dafür ist auch das reformatorische Prinzip des Bibelchristentums hier zu seiner vollen Konsequenz gebracht, sind damit die Kräfte der Bibel in einer der Orthodoxie unzugänglichen Weise ins Volksleben geleitet und die Antriebe eines unabhängigen originellen Bibelstudiums gegeben, das bald auch für das historische Verständnis des Christentums seine Früchte tragen wird, das aber vorläufig ausschließlich der Erbauung und Heilsgewinnung dient.

3. Die pietistische Ethik.

Aus der so verstandenen Bibel las man drittens die Forderung einer strengeren Scheidung von der Welt und von der weltlichen Kultur, welche die bisherige Rechtgläubigkeit als eine Folge der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung angesehen, mit dem Staate selbst als göttliche Schöpfungsordnung und Gebot hingenommen hatte. Demgegenüber forderte der Pietismus gerade als Ergebnis der Lutherischen Lehre von der erbsündigen Welt, dem Ernst der Bekehrung und dem eigentümlichen neuen Leben des Wiedergeborenen eine geschlossene rein christliche und biblische Moral, die mit den Gewohnheiten und Sitten der Welt bricht, sich auch durch die Ableitung derselben aus der Lex naturae nicht über deren Unchristlichkeit verblenden und durch den Hinweis auf die bleibende Unvollkommenheit des Wiedergeborenen oder auf den alleinigen Grund des Heils in der Rechtfertigung nicht beschwichtigen läßt, vielmehr ein rein christliches Leben aufrichten will, sei es auch nur in dem kleinen Kreise von Kernchristen. Hier ist freilich der deutsche Pietismus sehr kleinlich und ängstlich geblieben. Er wagt sich in deutscher Untertanenhaftigkeit nur an das Privatleben und die Einzelpersonen. Er verzagt an der Umwandlung der Welt, er meidet den derben Volkshumor und enthält sich der neumodischen Gesellschaftssitten. Ihm fehlt der Glaube an die Wirksamkeit der objektiven kirchlichen Institutionen, in denen Luther den göttlichen Geist trotz alles Gegenscheines immer wirksam dachte und von denen aus er eine Verchristlichung des Gesamtlebens hoffte, ihm fehlt der großgesinnte Mut, es mit der Welt, die trotz aller Sünde doch auch von Gott ist, zu wagen. Und entbehrte er hierfür in der Tat Luther gegenüber dessen Voraussetzungen in der Wirksamkeit der objektiven Gnadenmittel und in der Gottverordnetheit der naturgesetzlichen Gesellschaftsordnung, so fehlte ihm doch auch der Mut und die Kraft Cromwells, die pietistischen Maßstäbe in einer neuen Ordnung der Dinge rein durch die Kraft des Geistes und der Erleuchtung durchzuführen. Die Reform der Kirche und der Gesellschaft, die er fordert, ist daher nicht eine grundlegende Erneuerung des Ganzen, sondern die Bildung von Konventikeln, in denen das heilige Leben geführt wird, während über das Elend der verweltlichten und verstaatlichten Kirche eschatologische und geschichtsphilosophische Betrachtungen hinweg-

heben. In alledem ist der Pietismus zweifellos eine Verengerung der reformatorischen Sittlichkeit, die in der Enge der deutschen Verhältnisse und den bei aller entschiedenen Frömmigkeit doch stark hervortretenden Kleinlichkeiten seiner Führer zunächst äußerlich ihren Grund hat. Der tiefste und innerlichste Grund aber ist der Umstand, daß in ihm der Sektentypus wieder hervortritt, vermöge dessen jede aus der Bibel geschöpfte Verinnerlichung und Subjektivierung der Religion zugleich die biblische Moral der Weltindifferenz und der Herabdrückung aller weltlichen Ordnungen und Bedürfnisse auf ein Mindestmaß mit sich bringt. Daher kehrt sich der Pietismus nicht bloß gegen die verweltlichte Kirche, sondern auch gegen die von dem reformatorischen Kirchentum ererbte Akzeptierung der politisch-sozialen Ordnung. Das vom Mittelalter her übernommene Verhältnis von Staat und Kirche und damit die Hinnahme des Staates und seiner zünftig-ständischen Ordnung als einer gegebenen gottgesetzten Voraussetzung alles Handelns beginnt sich aufzulösen. Ein neuer weltlicher Staat erschien als menschliche Schöpfung, über deren Annehmbarkeit für den Christen man oft bedenklich werden mußte, und nicht mehr als rein göttliche Ordnung, in die man sich zu fügen hatte wie in Wind und Sonne und die man bloß nicht zugunsten selbsterwählten Mönchtums verlassen sollte. Damit ist die Grundvoraussetzung der reformatorischen Moral dahin. So galt es nun demgegenüber die christliche Moral in ihrer selbständigen Besonderheit aufzurichten und deren Einhaltung von der religiösen Gemeinschaft und ohne Staatshilfe zu erwirken. Die reformatorische Moral war von Hause aus nicht einheitlich, sondern hatte zwei Quellen, deren Doppelheit sich unter dem beibehaltenen katholischen Begriff des sittlichen Naturgesetzes und seiner Erneuerung durch Moses und Christus verbarg. Nun sollte es nur mehr eine Quelle geben. Es konnte nicht mehr genügen, Staat, Polizei, römisches Recht und aristotelische Ethik als Ausfluß der Schöpfungsordnung zu betrachten und diese Ordnungen lediglich mit christlicher Glaubensgesinnung zu beseelen, sondern es galt, diese letztere selbständig als Grundlage einer eigentlich christlich-biblischen Moral und Lebensführung zu entwickeln. So hat der Pietismus bei aller Beschränktheit und Kleinheit das Grundproblem der christlichen Sittlichkeit von neuem gestellt und trotz aller Ängstlichkeit und Sentimentalität in seiner praktischen Lösung doch die ersten Versuche einer praktisch selbständigen, neuen christlichen Sittlichkeit unternommen. Er hat dieser praktischen Aufgabe mit höchstem Ernst obgelegen und durfte sich sowohl auf die spiritualistischen Äußerungen Luthers wie auf das Neue Testament dabei berufen, die beide den Grundbegriff der eben jetzt sich erhebenden neuen Ethik, die Selbstzwecklichkeit innerweltlicher Güter und Zwecke, nicht gekannt hatten. Daher behandelt der Pietismus die weltlichen Zwecke und Güter rein utilitarisch als Mittel der Existenz ohne jeden inneren eigenen Wert, aber auch ohne Bindung an eine angebliche göttliche Ordnung des

Naturgesetzes mit freier Wahl des Zweckmäßigen, bevorzugt die realistisch-technische Bildung vor der scholastisch-humanistischen, befördert ähnlich wie der Calvinismus die asketische Arbeitsgesinnung und die ökonomische Prosperität und bildet überall Gruppen weltabgewandter, aber arbeitsamer, sich gegenseitig unterstützender Kommunitäten, die der Merkantilismus und das Populationsbedürfnis der Landesherren wohl zu schätzen wußte. Der methodistische und baptistische Pietismus späterer Zeiten wendet sich dann dem Freikirchenprinzip zu und schafft die großen freien Kirchen, die für die Heiligungsethik kämpfen und Staat und Wissenschaft lediglich als Mittel weltlicher Wohlfahrt ansehen, sie nach freier Zweckmäßigkeitseinsicht gestalten und übrigens ihren Heiligkeitsforderungen durch populären Einfluß zu unterwerfen wissen. Demgegenüber haben die verschiedenen Einzelfragen seiner Moral, ob und wieviel das Gesetz für den Bekehrten gelte oder evangelische Freiheit walten müsse, wann und wie in der Bekehrung und Heiligung die natürlichen von den übernatürlichen Kräften sich scheiden, ob Stufen der Heiligung oder gar Vollkommenheit in Aussicht zu nehmen sei, ob es einen Termin der noch möglichen Bekehrung gäbe, und Ähnliches verhältnismäßig sehr geringe Bedeutung. Aus ihnen ergeben sich nur verschiedene Gruppenbildungen und Sondermeinungen, die von möglichstem Anschluß an die Kirchenlehre bis zur radikalen Folgerung hin und her spielen, immer aber von dem Bedürfnis einer neuen und einheitlicheren Gestaltung der protestantischen Moral ausgehen. In dem letzteren liegt die Bekämpfung der lutherischen Lehre von einem immer wieder abreißenden Gnadenstand und die Annäherung an die calvinistische von einer wachsenden und zusammenhängenden Moralität des Wiedergeborenen.

Reformierter Pietismus.

Der Pietismus setzte in Holland, dem am wenigsten streng calvinistisch durchregierten der calvinistischen Länder, ein als Präzisismus. Es ist die holländische Parallele zum englischen Puritanismus, der im Gegensatz gegen eine fremdgläubige Staatsgewalt seine Strenge und seinen Individualismus entwickelt hat. Sein Führer war Gisbert Voet († 1676), das berühmte und gelehrte Haupt der nach-dordrechtischen Orthodoxie. Er kämpfte gegen das weltliche Leben, gegen Tanz, Theater, Luxus, Patronatsrecht und für die Reinheit der Abendmahlsgemeinschaft, an der Unheilige nicht teilnehmen dürfen. Als Mittel hierfür schien ihm bei der Laxheit der Staatsgewalt das innerkirchliche Konventikel, die ecclesiola in ecclesia, sich darzubieten, halböffentliche, nach Geschlechtern getrennte Zusammenkünfte und erweiterte Hausandachten der strengen Christen, wo für gegenseitige Kontrolle und Belehrung gesorgt werden konnte, und von wo aus auch eine Einwirkung auf die Reinheit der Abendmahlsgemeinschaft oder im schlimmsten Fall die Ausschließung vom kirchlichen Abendmahl bewirkt werden konnte; in diesen Konventikeln konnten auch Laien, sogar auch Frauen, den Vorsitz führen. Diesem Konventikelgedanken gab dann einen weiteren Impuls

Coccejus († 1669), der zweite führende Theologe der Niederlande von antischolastischer und biblizistischer Richtung, der an die Stelle der Kirche den Begriff des Reiches Gottes setzte, d. h. der allgemeinen christlichen Gemeinschaft, die unabhängig von den besonderen kirchlichen Verfassungen alle Gesinnungschristen vereinigt und die ihr Wesen in den Früchten praktischer christlicher Gesinnung hat; freilich ist die Christenheit von diesem Ideal weit entfernt, und so belebte Coccejus mit dem biblischen Reich-Gottes-Gedanken zugleich die biblische Eschatologie, die Erwartung eines großen göttlichen Wundereingriffes, der das Reich Gottes in der verderbten und laxen Welt herstellen werde. Selbst am Konventikelwesen unbeteiligt, hat er damit doch den Konventikeln die Ideen gegeben, vermöge deren sie sich als Organe und Darstellungen des reinen Gottesreiches und als Vorbereiter der großen Weltwende ansehen konnten. Den entscheidenden Charakterzug aber gab diesen Konventikeln, die sich bei den bisher genannten von der Gemeinde noch nicht gelöst hatten, vielmehr ihr dienen wollten, die Wiederaufnahme spiritualistischer und mystischer Gedanken, die Phantasiebelebung durch den Verkehr und die Einigung mit Christus, wie sie nach dem Vorgang von W. Teellinck und Francis Rous der Schüler von Voet und Coccejus, Jodocus von Lodensteyn, vornahm; er verlangte eine Reform Zions, die sich auf wahre Heiligmachung und Selbstverleugnung richte, und schilderte diese Selbstverleugnung mit den Farben der mystischen Gotteinigkeit, Gelassenheit, Entwerdung als Höhepunkt der Rechtfertigung, ohne damit die strenge Sittlichkeit im Kreis der wiedergeborenen Gemeinschaft zu beeinträchtigen. Zur vollen Konsequenz aller dieser Gedanken, zur Separation, kam es aber erst durch Jean de Labadie († 1674), einen früheren französischen Priester, der, zum Calvinismus übertretend, das kirchliche Gefühl desselben sich nicht voll aneignete und, von katholischen Ordensideen erfüllt, schließlich eine separierte Gemeinde von wechselreichen Wanderschicksalen schuf. Die Landeskirche aber verwarf diese Separation und blieb beim Konventikelwesen, das nach und nach alle in solchen exaltierten Kreisen üblichen Erscheinungen hervorbrachte. Erst im Jahre 1839 kam es zur Konstitution einer separierten, pietistischen holländischen Kirche. Lange zuvor aber hatte dieser Pietismus seine Wirkungen auf die deutschen reformierten Gebiete, auf Nordwestdeutschland, das Wuppertal, Westfalen, die Schweiz ausgeübt. Auch hier entstanden schließlich mehrfach separierte Kirchen.

Lutherischer Pietismus.

Vom Boden des Calvinismus übertrug sich die Bewegung auf den des Luthertums, das bei dem Doktrinarismus seiner Theologie und der territorialistischen Verweltlichung des Staatskirchentums ja noch dringenderen Anlaß dazu hatte als die reformierte Welt, bei dem überdies die mystisch-erbauliche Literatur bereits vorgearbeitet hatte. Hier ist sein Vater und Patriarch Philipp Jakob Spener († 1705) geworden, der trotz seines streng betonten Luthertums die reformierte Lebensstrenge und die Beteiligung des status oeconomicus an der Kirche bewunderte und in weltlich-politischen

Dingen ein Verehrer des Hugo Grotius war. Sein Lebensweg führte ihn durch das reichsstädtische und gräfliche Deutschland, dann an den sächsischen und schließlich den brandenburgischen Hof und hat ihm in all diesen hervorragenden Stellungen tiefe Einwirkungen vergönnt, freilich auch, zumal in Sachsen, ihn heftigen Widerstand finden lassen. Einwirkung und Widerstand beruhten auf Speners Einrichtung des Konventikelwesens auch in der lutherischen Kirche. Er empfand die Lage der Kirche als eine kritische, fühlte das Bevorstehen einer großen Reform und hoffte auf die Ankunft des Gottesreiches, das durch ein göttliches Wunder die neue Kirche schaffen werde. Das Mittel zur Anbahnung dieser Reform sollten die Konventikel mit ihrer Beteiligung der Laien, der Strenge der gegenseitigen Kontrolle und der Kraft gegenseitiger Belebung des religiösen Gefühls sein. Theologisch behauptete er stets seine lutherische Orthodoxie; er forderte nur die Begründung aller Theologie auf wirkliche Erfahrung des wiedergeborenen Christen, auf die Lebendigkeit des Geistes statt auf den bloßen Buchstaben, die Wiederbelebung der eschatologischen Gedanken, die ihm die Voraussetzung seiner Reformidee waren, und die ernstliche praktische Bewährung, die Unterscheidung der Wiedergeborenen und Nicht-Wiedergeborenen in der praktischen Lebensführung, die Ergänzung der lutherischen Gnadenethik durch eine der reformierten ähnliche asketische Bewährungsethik. Er rühmte die Taufe und forderte das kirchliche Abendmahl, hat aber die Bekehrung nach Verlust der Taufgnade für das eigentliche Heilserlebnis angesehen und die Opposition seiner Anhänger gegen den kirchlichen Sakramentsgebrauch Unbekehrter nur allzuwohl verstanden und lediglich zu mildern versucht. So ist es gekommen, daß er in den Konventikeln ein Ventil öffnete, durch das nun allerhand lebhafte, strenge und individualistische Geister auch allerhand Bizarrerien und Exzentrizitäten ausströmten. Er hat hier überall zu mildern, aber auch zu tolerieren und die günstigste Seite abzugewinnen gesucht: auch Visionen und Wunder hielt er wenigstens für möglich. Dadurch aber hatte er eine Saat ausgestreut, die ihm weit über den Kopf wuchs und das ganze protestantische Deutschland, vor allem die Kirchen des kleinen reichsfreien Adels, mit kleinen Kreisen eines mehr oder minder heftigen Enthusiasmus durchsetzte. Gegenüber diesem irrlichtelierenden Treiben nahm dann der zweite Führer des Pietismus August Hermann Francke († 1727) Speners Werk in die Hand, der Prophet des Bußkampfes und der großartige Organisator, der selbst in seinem ganzen Werk gegenüber Spener bereits eine stark erhöhte Temperatur des religiösen Gefühls und der Phantasie zeigt. Für ihn wird die Grundlage aller Religion und Theologie die von jedem zu erfahrende Erneuerung der persönlichen Erlebnisse Luthers, von einer modern leidenschaftlichen und individualistischen Stimmung gefärbt, das stürmische Erlebnis des Durchbruches der Bekehrung und der Gnadengewißheit nach tiefer Qual des Zweifels, der Sündenangst und Gottesferne. Von hier aus hat er weniger auf Konventikelbildung als auf Umgestaltung des gesamten

Theologenstandes durch diese Bekehrungslehre gedrängt, jedoch selbst in seinem Hallenser Waisenhaus und dessen Freundeskreise den großartigsten und umfassendsten Konventikel bekehrter Laien und Theologen geschaffen. Dadurch organisierte er den ganzen Pietismus um ein Zentrum und brachte durch Presse und Schulwesen des Waisenhauses, das moderne praktisch-realistische Bildung vorzog, auch den Lehrerstand und die Schule unter seinen Einfluß. Ebendadurch erstickte er dann freilich den Pietismus als populäre Bewegung, er einigte und schablonisierte ihn und machte ihn zu einer Sache der Theologen und Schulmänner.

Radikaler Pietismus und Übergang in moderne religiöse Bewegungen.

Der populäre Pietismus dagegen liegt vor in zahllosen Liedern, Erbauungsbüchern und Selbstbiographien, in der alles ausschnüffelnden Streitliteratur und Skandalchronik der Zeit. Hier sind die Grenzen des konservativen und radikalen Pietismus viel mehr verwischt als in den Erklärungen der Führer. Denn hier spricht Gefühl, Grübelei, Leidenschaft, Erkenntnistrieb, Weisheitsdünkel, sittliche Strenge und selige Ergebung, Phantasie und Stimmung sich unbefangen aus, und Kern und Tragweite der Bewegung wird hier am deutlichsten erkennbar. Aus dieser zum Teil rohen und hysterischen Massenbewegung ragen einige als besonders bedeutend und charakteristisch hervor. Sie empfangen sämtlich ihre Anregungen von dem Spenerschen oder Halleschen Kreise, gehorchen aber, das kirchliche Interesse mehr zurücksetzend, zugleich in stärkerem Maße den radikalen und phantasiereichen Ideen der Mystik und geraten in zunehmenden bewußten Gegensatz zu den Führern des konservativen und theologischen Pietismus. Sie leben als wandernde Abenteurer, als Einsiedler, als Schützlinge der freien Grafenhöfe. An erster Stelle steht der Führer der Frankfurter Separation, der Rechtskonsulent Johann Jakob Schütz, ein langjähriger vertrauter Freund Speners, der aus Speners Anleitung die Konsequenz eines völligen und prinzipiellen Widerspruchs zwischen subjektiv-persönlicher Frömmigkeit und kirchlicher Institution zog. Ein anderer Typus ist in dem Ehepaar Petersen ausgebildet, in dem der Glaube an göttliche Erleuchtung und Visionen, die eschatologische Erklärung des gegenwärtigen Verfalls der Kirche und die Hoffnung auf die Nähe des Endes und Sieges eine ansteckende Wirkung gewannen. Weit bedeutender ist Gottfried Arnold, an Reinheit des Charakters den Führern ebenbürtig, an Geist und Phantasie sie weit übertreffend. Er vertiefte sich in die christliche Urzeit, die er nicht wie die herrschende Kirche für ein fernes unerreichbares Ideal, sondern für das immer geltende Vorbild der Christenheit hielt. Diese Urzeit war ihm das Christentum der lebendigen Inspiration, der feurigen Liebe und strengen Weltentsagung, und von hier aus entdeckte er den prinzipiellen Gegensatz zwischen Religion und Kirche, wandte er seine Sympathie allen Sektenbewegungen zu und fand er das Wesen der Frömmigkeit in dem unmittelbaren Erlebnis, in der Gegenwart Gottes in Christo, der alles gewirkt hat, was irgendwo, auch bei Heiden, Türken und Juden, von lebendiger

Frömmigkeit vorhanden ist, wenn er auch der Christenheit allein sich voll offenbart hat. Er brachte die Schwärmer, Enthusiasten, Radikalen und Originale zu Ehren und malte die Religion als die Empfindung der Gegenwart des Göttlichen, die nur von dem Babel der Staats- und Amtskirche dem Gläubigen entzogen wird. Für seine Person hat er freilich die Staatskirche als der unreifen Zeit entsprechend und politisch zu Recht bestehend anerkannt und sich nur das Recht der Sondermeinung erweckter Kreise vorbehalten. Die Verinnerlichung der Religion hat hier nicht bloß die Grenzen der Konfessionen, sondern die des theologischen Supranaturalismus überhaupt durchbrochen; indem sie nur auf innerer Gewißheit und nicht auf Sakramenten und objektiven Autoritäten beruht, erkennt sich alle Religion als wahlverwandt; des modernen Entwickelungsbegriffs entbehrend hat Arnold für diese Begriffe, wie seinerzeit die Gnosis, den Logos oder den überall in der Menschheit gegenwärtigen Christus verwendet, so auch den vielgeschmähten Gnostizismus in seinem Recht erkennend und seine Spekulationen benutzend. In der großen Gärung kommt alles Neue und Alte zutage, was dem Supranaturalismus der Amtskirchen entgegen ist, und aus dem eigensten Herd des religiösen Gefühls selbst heraus erhebt sich hier die gleiche Opposition gegen die Einengung der Religion auf das Christentum, die der Deismus rationalistisch und von der Wissenschaft her begründete. Noch weiter geht in dieser Richtung Arnolds Schüler Dippel, der den Pietismus von Hause aus polemisch auffaßte und mit allen Mitteln einer geistreichen und witzigen Sprache gegen das protestantische, vom römischen sich wenig unterscheidende Papsttum und vor allem auch gegen die Halbheit, Inkonsequenz und Heuchelei seiner pietistischen Genossen kämpfte. Die christliche Urzeit und die gegenwärtige Erweckung hielt er der gesamten mittelalterlichen Idee einer kirchlich-staatlichen Kultur entgegen. Die Religion ist Sache Gottes und der gläubigen Seele; überall, wo Gott sie persönlich ergreift, da ist der ewige allgegenwärtige Christus. Von da aus kritisierte er auch einschneidend die kirchlichen Dogmen, vor allem das Satisfaktionsdogma, das dem sittlichen Gefühl widerspricht und die gegenwärtige Wirkung Christi in den Schatten stellt. Kleinere Geister dieser Art blieben nicht aus; sie trieben mitunter einen seltsamen Spuk in den kleinen frommen Ländern, deren Herren teils aus Mangel an anderen Interessen, teils aus Populationsgründen die Pietisten an sich zogen. Den Übergang in die Regionen des klaren Gedankens vollzog dagegen Johann Christian Edelmann, der nach abenteuernden quäkerhaften Fahrten als stiller Schüler Spinozas und der Deisten endigte, ein bedeutsamer Hinweis auf den Weg, den nachmals viele gingen.

Herrnhuter und schwäbischer Pietismus.

Eine separatistische Kirchenbildung hat sich innerhalb Deutschlands nur in der Herrnhutergemeinde vollzogen, deren lutherischer Geist sich in der Abwesenheit der sonst üblichen pietistischen Gesetzlichkeit und in der Heiterkeit des Weltgebrauches zeigt, die im übrigen die

Entwickelung solcher kleiner christlicher Sozialgebilde ähnlich wie die Mennoniten erlebt hat. In ihren, schließlich erfolgreichen, Kämpfen um Zulassung hat sie von Anfang an Amerika als Zuflucht in Aussicht genommen; in der Tat haben Zinzendorf († 1760) und Nitschmann dort eine blühende Herrnhuterkirche gestiftet. Ohne separatistische Kirchengründung ist der Pietismus dauernd bis hinunter auf den Boden der Bevölkerung nur in Württemberg gedrungen, wo das Konventikelwesen neben und in der Landeskirche sich lebendig behauptete und die gefühlswarmen und doch praktisch-nüchternen Schwabenväter, Bengel und Ötinger, auf Generationen hinaus dem Pietismus den lutherischen Charakter der Geduld, der weltlichen Berufstreue und des in die Lage sich fügenden Vorsehungsglaubens zu erhalten wußten, zugleich aber auch die Rechte des Volkes gegen fürstlichen Absolutismus vertraten.

Spiritualisten.

Neben den eigentlichen Pietisten sind aber auch die verschiedenen Spiritualisten nicht zu übersehen, die teils von den täuferischen und Schwenkfeldschen Kreisen, teils von der fortwirkenden Naturphilosophie der Renaissance, von Paracelsus und verwandten Geistern, ausgingen. Bisher von den Kirchen unterdrückt, empfingen sie durch den Pietismus Bewegungsfreiheit und Anschluß. Aber, von seinen dogmatischen Grundlagen verschieden, entwickelten sie den Subjektivismus neuer religiöser Bewegungen. Im radikalen Pietismus trat oft genug eine völlige Vermischung mit ihnen ein, und diese Vermischung war für die Befestigung des religiösen Individualismus nicht ohne Bedeutung. Hier ist in erster Linie Jakob Böhmes († 1624) zu gedenken und der Gruppen, die von ihm ausgehend einen neuen Gnostizismus pflegten, der Gichtelianer, der von Jane Leade gestifteten philadelphischen Gesellschaft mit Pordage und Poiret, Giftheils, Brecklings und verwandter Geister, die meist in Holland eine Zuflucht fanden; sodann der Swedenborgianer, die der Lehre ihres Meisters († 1772) eine neue Offenbarung verdankten, die Religion im Verkehr mit den Geistern der Verstorbenen bestehen ließen und dadurch das Jenseits aufschlossen als die Vollendung und Vergeistigung der aus der Natur sich befreienden Wesen; Jesus ist das Haupt der aus dem Jenseits wirkenden Geister und die Bibel, geistig gedeutet, die Botschaft von dieser Erlösung; auch für diese Kirche wurde erst Amerika der Boden freier Entfaltung. Hierher gehört auch aus den Kreisen der mährischen Brüder deren letzter Bischof Amos Comenius († 1670), der hervorragendste unter den Reformatoren der ganz scholastischen oder äußerlichen Pädagogik; ihn zeichnete eine tiefe Innerlichkeit des religiösen Lebens und eine die konfessionellen Schranken überwindende, das Christentum an der praktischen Ethik messende Weitherzigkeit aus; in dem Elend seines Wanderlebens haben ihn die apokalyptischen Weissagungen mystischer Schwärmer getröstet, die er als Lux in tenebris veröffentlichte; seine Reform der Erziehung sollte einen auf vollkommener menschlicher, sittlicher und religiöser Bildung beruhenden Zustand der Gemeinwohlfahrt herbeiführen helfen. Durch die

Spiritualisten ist dann auch die paracelsische Literatur neu belebt worden. Ihr wandte sich das Interesse an der Bildung einer enthusiastisch religiösen Weltanschauung und an ihrer Verknüpfung mit Physik und Seelenlehre zu. Hier beherrschte vor allem Robert Fludd († 1637) das Interesse, ein englischer Arzt und Chemiker, der paracelsische und kabbalistische Lehren zu einer in religiöser Mystik gipfelnden Naturphilosophie vereinigte, und die beiden van Helmont, Vater und Sohn, gleichfalls Ärzte und Chemiker von verwandter Richtung. Schließlich ist hier das gesamte Rosenkreuzer-Wesen zu erwähnen. In modernen Zeiten wird diese Linie fortgesetzt durch Spiritismus und Okkultismus, Kräfte, die, nach der nie versiegenden und immer neu aufgelegten Literatur zu urteilen, auf breite Schichten der modernen Welt einen größeren Einfluß ausüben, als die aufgeklärte Bildungswelt anzunehmen geneigt ist.

Ermatten des Pietismus auf dem Kontinent.

Auf dem Kontinent hatte der Pietismus nur eine kurze Blütezeit. Er unterlag der Aufklärung und den mit großen neuen Spannungen einsetzenden Weltinteressen. Ja er ging großenteils selbst fast unmerkbar über in die Aufklärung. Sobald der Enthusiasmus und die Mystik ermatteten, lag der Übergang in praktischen Moralismus ja nahe genug, obwohl es immerhin ein Übergang in eine prinzipiell verschiedene Denkweise war. Damit zugleich verlieh er der Aufklärung sein gefühlsmäßiges Wesen, seine Sentimentalität und seine Gewöhnung an psychologische Analyse, die ebenfalls wenig Mühe hatte, in den Psychologismus der Aufklärung überzugehen, sobald die Religion nicht mehr vor allem als seelisches Wunder betrachtet wurde. Es blieben als eigentlicher Pietismus nur die Herrnhutergemeinde, einige Kreise von Erweckten und der schwäbische Pietismus. Es sind die Reste, die bald nach der französischen Revolution und den Befreiungskriegen zu neuen Trieben ausschlagen sollten.

Neue Welle des Pietismus im Methodismus und verwandten Neubildungen.

Dagegen erhob sich nun eine neue, ganz England und Amerika überflutende und den Kontinent bis heute unablässig bespülende Welle des Pietismus in dem englischen Methodismus. Hier handelt es sich um die Belebung der Religion aus dem Element des Bußkampfes und der persönlichen Gnadenversicherung, um eine praktische Methodik, diese Erschütterungen in großen Meetings herbeizuführen und die Bekehrten zu einer calvinistisch strengen Lebensführung zu organisieren. Hallische und Herrnhutische Anregungen verbanden sich hier mit der Strenge und Planmäßigkeit des Calvinismus. Von den Führern, die eine geradezu unverwüstliche Tätigkeit aufwandten, waren die beiden Brüder Charles († 1789) und John († 1791) Wesley arminianisch, Whitefield († 1770) dagegen streng calvinistisch gesinnt. Ihre Erweckungspredigt knüpfte an pietistische Zirkel an, die auch in England aus dem Gegensatz gegen die Verweltlichung sich gebildet hatten, nahm dann aber eine schroffe Wendung zur Gesamt- und Massenbekehrung der von Gott abgefallenen Welt. Sie retten nicht einzelne Seelen, wie der deutsche Pietismus getan hatte, der ja auch gegen das Nachlassen der kirchlich-ethischen Strenge und Gesinnung reagiert

und darum von den Staatskirchen auf lebendige Konventikel sich zurückgezogen hatte; sie wollten vielmehr die der inzwischen herrschend gewordenen Aufklärung und Indifferenz verfallene Masse aufrütteln. Dazu benutzten sie, sämtlich von Haus aus anglikanisch gesinnt, die Kanzeln der Staats- und Dissenterkirchen, wo immer sie eine Kanzel erreichen konnten; sie bevorzugten dabei die Massenquartiere der Städte und Industriezentren, drangen in die Arbeitermassen der sich bildenden Kohlenreviere ein. Es ist zum erstenmal die Idee der inneren Mission, die das moderne Heidentum bekämpft und die religiös Verwahrlosten aufsucht, die aber zu diesem Zweck die offiziellen Kirchen braucht und ihre Kanzeln zu ihren Propagandastätten macht. Der Argwohn der offiziellen Geistlichkeit verschloß ihnen freilich bald die Kanzeln, und so kam es zu der nur um so effektvolleren Feldpredigt und mit dieser schließlich zu der besonderen kirchlichen Organisation und charakteristischen Technik der methodistischen Predigt. Whitefield zog wie ein Meteor unter glänzenden Triumphen seiner turbulenten Erweckungspredigt mehrmals durch England und vor allem Amerika. Aber dauernde Wirkung war den organisationskräftigeren Brüdern Wesley beschieden. Sie hatten von ihren regen Beziehungen zum herrnhutischen Luthertum das dem Calvinismus bis dahin fremde gefühlsmäßige Wesen, die Vergewisserung vom Heil durch die Stimmung der Begnadigung und Seligkeit, übernommen, eben damit aber auch die Prädestinationslehre aufgegeben, aber doch deren asketisch-systematische Bewährungsstrenge beibehalten; den aufgegebenen festen Halt der Prädestination ersetzte die neue methodistische Lehre von der Möglichkeit einer wirklichen christlichen Vollkommenheit und Sündlosigkeit als Ziel der Bekehrung. Das wesentlichste aber war die Ausbildung der Kunst der Massenwirkung mit allen Mitteln nervöser Erregung und suggestiver Beeinflussung. So regten sie die alten Kirchen aus ihrer Ruhe und bisherigen Ordnung auf, verbreiteten die Bibel- und Bekehrungspredigt als Sauerteig durch alle erreichbare Welt und organisierten den Ertrag ihrer Propaganda in einer durch die Welt zertreuten Anhängerschaft, in der neben Geistlichen auch Laienbrüder wirkten. Wesley nannte die Welt seinen Pfarrsprengel. Aber diese Erweckung wirkte auch positiv auf die bereits bestehenden Kirchen zurück; sie wurden „evangelical“, was so viel wie pietistisch oder methodistisch heißt, pflegten die strenge Bekehrung durch die biblische Predigt von Buße und Gnade, Versöhnung und Genugtuung, neuem Leben und Heiligkeit, Himmel und Hölle. Insbesondere in Amerika erfüllten sie die zahlreichen Kolonialkirchen mit neuem Leben und gemeinsamen Interessen, vollendeten sie die Zerstörung der schon lange dahinwelkenden Theokratie Neu-Englands und belebten sie den Geist der Kirchenfreiheit und Independenz. Nach ihrem Verfassungsbau war die methodistische Kirche eine ausgeprägte „believers church“, eine Korporation der Bekehrten und Gläubigen; ein „society-ticket“ legitimierte die Mitglieder; an Stelle der Kirchenzucht trat die gegenseitige religiöse

Erbauung und Besprechung, deren Resultate vom Klassenführer an die Zentralstelle, an Wesley und die von ihm jährlich versammelte Konferenz der Gemeindevorsteher, gemeldet wurden. Aus der in der Person Wesleys zentralisierten Anhängerschaft und Predigervereinigung wurden mit der Zeit selbständige Kirchen in einzelnen Ländern, besonders in Amerika. Daraus gingen von Anfang an Trennungen hervor, und diese Trennungen setzten sich in allerhand Teilungen und Wiedervereinigungen auf amerikanischem Boden fort. Es entstanden und entstehen aus ihm noch allerhand exaltierte Bewegungen. Der ruhebedürftigere Teil hat sich die episkopale Verfassung gegeben und durch Vermittelung des anglikanischen Episkopats die Kontinuität der Weihen verschafft. Aber bei alledem bilden die methodistischen Kirchen eine der größten Kirchen der Welt; ihre Bekennerzahl wird auf über 28 Millionen geschätzt. Ein neuer Schößling desselben Geistes, verbunden mit der Idee der Rettung des Auswurfs der Gesellschaft, ist die Heilsarmee. Dagegen ist aus selbständiger Wurzel, aus der Akzentuierung der Eschatologie und der Verbindung des religiösen Individualismus mit einer neuen Ausgießung des heiligen Geistes, hundert Jahre nach dem Methodismus der Irvingianismus hervorgegangen. Ähnliche Ideen spuken in zahlreichen anderen chiliastischen Sekten Englands und Amerikas, die sich aber nicht hierarchisch wie der Irvingianismus, sondern independentistisch organisierten. Unter all diesen Einwirkungen, bei dem herrschenden Freikirchentum und bei der Abwesenheit anderer geistiger Interessen, ist die amerikanische Welt ein reiches Feld der Sektenbildung geworden; darunter gehen einzelne bis hart an die Grenze des noch Christlichen; an Stelle der älteren mystischen und naturphilosophischen Ingredienzien sind dann heute vielfach buddhistische und darwinistische oder auch ein antimaterialistischer Spiritualismus getreten. Ein Satyrspiel der Religion ist die Gründung des Mormonentums auf Grund eines Romans, den der Stifter der Sekte betrügerisch für eine ihm zuteil gewordene Offenbarung ausgab; aber eine ethisch und volkswirtschaftlich stark wirksame Kraft ist auch diese Sekte geworden. Alles in allem ein Bild von der bis heute fortdauernden ungeheuren Macht des alten Bekehrungsgedankens und seiner dogmatischen Grundlagen im Wunder der Versöhnung und Erlösung, von der Energie und praktischen Leistungsfähigkeit des Sektengedankens, andererseits aber auch von den Gefahren des religiösen Individualismus, der wohl eine große moderne Errungenschaft ist, aber ohne Bildung und wissenschaftliche Zucht, ohne Gemeinsinn und historische Kontinuität den Protestantismus in Anarchie, Exaltation und Konkurrenz aufzulösen droht.

Fortbildung der ursprünglich täuferisch bestimmten Kirchen.

Nahe verwandt mit diesen Bildungen des Präzisismus, Pietismus, Methodismus und Evangelikalismus sind die aus der englischen Revolution entstandenen und dann erst in Ruhe ausgebildeten Neuformationen des Täufertums, die Baptisten und Quäker. Ist der Pietismus überhaupt eine neue Loslösung des Sektentypus von der im Protestantismus ihm

besonders günstigen kirchlichen Grundlage, so ist die Analogie und die Verschmelzung beider leicht begreiflich, wie denn der Pietismus die täuferische und mystische Literatur stets als wahlverwandt erkannt und benutzt hat und heute noch den Einflüssen englischer Sekten stark untersteht. Auch Baptisten und Quäker beruhen auf Verneinung der Anstaltskirche, auf den typischen Grundsätzen des religiösen Vereins oder der believers church, betonen dementsprechend das religiöse Individuum und die Laienfrömmigkeit und bringen den von der anstaltlichen Kirchenzucht des Calvinismus so charakteristisch verschiedenen Kontrollapparat kleiner Sekten hervor, in denen die asketische Heiligkeit durch intime gegenseitige Überwachung und Besprechung gesichert wird. Ihre Ausbildung erfolgte in beständiger Polemik und Auseinandersetzung mit dem calvinistischen Kirchentum und hat hierdurch sich ihm zugleich mannigfach genähert, aber doch starke Spuren des eigentümlichen täuferischen Ursprungs bewahrt. Von den Niederlanden her hatte das Täufertum schon vor der Revolution in England Fuß gefaßt; während dieser kam es zu seiner Entfaltung, und in der Toleranzakte von 1689 sind neben Kongregationalisten und Presbyterianern die Baptisten als besondere Dissenterkirche anerkannt; ihr Prinzip ist in alter Weise die Spättaufe, die Untertauchung, die völlige Freiwilligkeit der Kirchenzugehörigkeit, der Vereinscharakter der Gemeinde, die Zurückhaltung von der Welt im Sinne der Bergpredigt, die Nichtresistenz und die Nichtbeteiligung an öffentlichen Ämtern. Zugleich mit ihrer offiziellen Anerkennung zeigte sich auf einer Synode von 1689 ihre Spaltung in die die täuferische Tradition festhaltenden, die Prädestination verwerfenden General Baptists und in die dem Calvinismus dogmatisch und ethisch konformierten Partikular Baptists. Die ersteren erkennen die allgemeine Gnadenlehre und den freien Willen an und wurden von John Smith 1611 aus Holland nach England übergeführt, die letzteren sind Prädestinatianer und hatten sich 1633 von den Independenten abgezweigt. Mannigfach sich weiter spaltend verbreiteten sich beide nach dem Kontinent und nach Amerika, wo Roger Williams in Rhode-Island zum Baptismus übertrat und ihn erfolgreich organisierte. Eine Abzweigung von deutschen Mennoniten sind die Tunkers, die sich, in Deutschland verfolgt, nach Holland wandten und schließlich ebenfalls in Amerika Zuflucht und Ausbreitung fanden. Sie alle betonen aufs stärkste die Laienbeteiligung an der Kirchenleitung; ihre praktisch-ethischen Maßstäbe entnehmen sie dem apostolischen Zeitalter. Ihre Kommunikantenzahl wird von den verschiedenen amerikanischen Zweigen auf nahe 4 Millionen angegeben, was nach der durchschnittlichen Berechnung einer Bekennerzahl von mehr als 12 Millionen entspricht.

Viel origineller und bedeutender, wenn auch geringer an Zahl sind die Quäker. Sie sind die Vollendung des Sektentypus, indem sie das Prinzip der persönlich-religiösen Erfahrung, der Überzeugungsreligion und des inneren Lichtes, in seine letzte Konsequenz verfolgen, die Sakramente

in jeder Gestalt überhaupt verwerfen, jede Art geistlichen Standes beseitigen und die asketische Ethik mit Einschluß der Verwerfung aller Gewalt, aber unter Anerkennung der innerweltlich-geschäftlichen Betätigung, mit äußerster Konsequenz durchführen. Ihr Stifter ist George Fox († 1691), eine jener reinen, völlig der religiösen Idee ergebenen Naturen, deren starke Erregbarkeit in göttlichen Stimmen und Visionen sich äußert und die alles an die Verkündigung der ihnen gewordenen Wahrheit setzen. Er ist ähnlich dem heiligen Franz, aber ohne dessen Romantik, trotz allem Enthusiasmus durchtränkt mit calvinistischer Moralität, oder auch ähnlich den alttestamentlichen Propheten, an deren Predigtweise und persönlichem Verhalten seine einfache, aber starke Phantasie sich unwillkürlich schulte. Das Jahr 1649 war der Anfang seines Prophetenamtes. Im Bewußtsein seiner göttlichen Mission, jedermann duzend, in ledernem Wams und ledernen Hosen, zog er aus, das Wort Gottes, d. h. die radikal-christliche Ethik im Sinne der Bergpredigt, die Sammlung der Gläubigen zur brüderlichen Gemeinschaft der Freunde, die innere Erfahrung des Heils in der Erleuchtung durch den innewohnenden Christus zu verkündigen; im übrigen ohne Bestreitung irgendeines Dogmas, nur im radikalen Gegensatz gegen jede Amts- und Pastorenkirche; auch Krieg und Gewalt zu Ehren des Gottesreichs, wie es die Independenten trieben, verwarf er. Die Glut seiner Begeisterung und die Weihe seiner Martyrien verschafften ihm begeisterte Anhänger, hinter denen er von nun ab zurücktrat. Es kam zur Gründung der ersten Freundesgemeinde, dann zur Organisation enthusiastischer Missionen, aufgeregter Erweckungen, messianischer Unternehmungen, womit anarchistische Aufwiegelungen gegen alle Staats- und Militärgewalt verbunden waren. Unter der Restauration trat die unvermeidliche Ernüchterung ein und konstituierte sich die „Gemeinschaft der Brüder“ als die reinste und folgerichtigste moderne Organisation der täuferischen Idee. Sie erkennen die Bibel und die christlichen Hauptdogmen an, verzichten aber auf jedes Bekenntnis. Frei von den Schwierigkeiten der reformatorischen Prädestinations- und Rechtfertigungsdogmen kultivieren sie die alte mystische Lehre von der Einwohnung Gottes und der Verleihung aller Erkenntnis und Gnade lediglich durch die gelassene Hingebung an den im Herzen sich äußernden Christus. Die Bibel ist die Urkunde der großen Offenbarungen des inneren Lichtes, muß aber selbst in der Erleuchtung durch das innere Licht gelesen werden. Die innere persönliche Vergewisserung und die praktische moralische Betätigung sind alles. Diese moralische Betätigung nimmt, wie schon bei den Mennoniten, die reformatorische Lehre vom Berufe in sich auf, indem die geordnete Arbeit die beste Selbstdisziplin und zugleich die Voraussetzung der Bruderliebe ist. Hierdurch und durch ihre Enthaltung von allen politischen Ämtern und Tätigkeiten wurden sie vor allem auf das Geschäftsleben gelenkt, das auch bei ihnen die rationelle Intensität des Puritanismus annahm, ähnlich wie das bei den deutschen pietistischen Ge-

meinschaften und vorher schon bei den Mennoniten der Fall war. Jede Gemeinde ist independent, der Kultus vollzieht sich in Gebet- und Predigtversammlung, wo der jeweilig Erleuchtete spricht und unter Umständen alles schweigt. Die Gemeinde-Regierung übt ein monatlich zusammentretendes Meeting der Gemeinde aus, das Vertreter für die Vierteljahrsversammlung der Bezirke wählt, von wo aus dann die Oberleitung in dem Jahresmeeting gebildet wird. Auch sie fanden ihre Hauptentfaltung erst in Amerika. Dort gründete Penn, ihr zweiter Stifter, den absolut demokratischen und absolut toleranten Quäkerstaat, der das „heilige Experiment" eines Staates nach den Prinzipien der Bergpredigt ohne Gewalt, Schwert und Eid darstellen sollte und in der Tat 74 Jahre lang mit ziemlichem Erfolg dargestellt hat, soweit nicht die englische Oberherrschaft hindernd eingriff. In dem erst der Kultur zu erschließenden Kolonialland, wo nur mit Indianern und Nachbarkolonien Konflikte entstehen konnten, wo einfache fromme Farmer ohne verwickelte Kulturbedürfnisse und ohne die Schwierigkeiten einer Massenbevölkerung im persönlich bekannten kleinen Kreise ihre Angelegenheiten ordnen und schlichten konnten, da wurde das Problem einer radikal-christlichen Gesellschaft mit starkem Einschlag moderner Demokratie in der Tat gelöst wie nirgends sonst. Es gelang mit den Indianern ohne Blutvergießen auszukommen und nach innen wenigstens am Anfang alle Streitigkeiten in brüderlichem Schiedsspruch ohne Gericht und Zwang zu überwinden. Soweit das nicht gelang, nahm man an einer formell-rechtlichen Justiz und auch an der Todesstrafe keinen Anstoß; die Gewalt gegen einzelne unverbesserliche Friedenstörer schien etwas anderes als der Krieg und auch für das christliche Regiment Pflicht. Gescheitert ist dieser christliche Staat schließlich an dem Kriegsproblem und an der Toleranz. In die Kämpfe zwischen England und Frankreich hineingezogen und von England zur kriegerischen Parteinahme gedrängt, verlor die Kolonie das quäkerische Gepräge, indem die Quäker sich nicht mehr in die Vertretungen wählen ließen, um keine Kriegsteuern votieren zu müssen. Dadurch gewannen die von der quäkerischen Toleranz stets geduldeten nichtquäkerischen, episkopalen und presbyterianischen Elemente die Oberhand, und in dem großen Revolutionskriege hatten die Quäker das tragische Schicksal, einem Kampf ruhig zusehen zu müssen, der zum guten Teil um ihre Ideen geführt wurde. Nun erkannten sie, daß das öffentliche Leben überhaupt nichts ist für die Christen, und gaben das „heilige Experiment" für immer auf; ein Teil, unter ihnen Franklin, verzichtete freilich umgekehrt auf das Nonresistance-Prinzip und arbeitete um so eifriger für die rein demokratische Idee. Von dem politischen Experiment zogen sie sich, in die Minderheit gedrängt, auf die rein kirchliche Existenz mit strenger sozialer Geschlossenheit ihrer Gemeinde und einer großartigen Liebestätigkeit zurück, freilich bald der Verweltlichung, allerhand Spaltungen und teilweise auch der Verflachung im Deismus unterliegend; es hat daher auch an Reformationen nicht gefehlt. Der Ruhm dieser späten Zeit ist die

wirkungsvolle Forderung der Sklavenbefreiung und humanen Negererziehung, nachdem sie in der Zeit ihrer Herrschaft bereits mit dem praktischen Beispiel vorangegangen waren und ihrerseits alle Sklaven freigelassen hatten. Die Zahl ihrer Kommunikanten wird auf über 107000 angegeben. Baptisten und Quäker zusammen haben in der Revolution, bei der Bildung der neuen Verfassungen, vor allem ihr gewichtiges Wort für Menschenrechte und Gewissensfreiheit eingelegt.

Erneuerung des Pietismus im festländischen Europa.

So fällt die Hauptwirksamkeit aller dieser independenten und asketischen Reaktionen gegen die Verderbnis der Kirche und die Verweltlichung der Gesellschaft nach England und Amerika. Aber auch auf dem Kontinent ist der Pietismus nicht mit den Bewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts und deren Resten zu Ende. Auch hier erhob sich aus der Aufklärung heraus unter den schweren Wirren der napoleonischen Kriege eine neue Welle des Pietismus. Sofort verbanden sich mit ihr starke Einwirkungen des englischen Methodismus. Sie stieg in der Restaurationsperiode parallel mit der Wiedererhebung des Katholizismus, wie dieser unterstützt von dem neuen ästhetischen und künstlerischen Geiste der Romantik, der neben der antiken Kunst die christliche wieder entdeckte und dem erneuerten Pietismus neben der politisch-konservativen zugleich eine poetisch-gefühlsmäßige Färbung gab. Es ist die Periode der „Erweckung“, die durch den sich wieder sammelnden französischen, den schweizerischen, holländischen und deutschen Protestantismus hindurchging und in der Zeit der ersten Begeisterung die mannigfaltigsten Verbindungen mit dem neu erwachten Nationalgeist, mit den gnostisch gerichteten Zweigen des nachkantischen Idealismus und mit der politischen Restauration einging. Auch in Skandinavien durchbrach nun der Pietismus das starre Luthertum; in Norwegen eröffnete der Bauer Nielsen Hauge seit 1797 eine Laienbewegung, in Schweden wirkten seit 1803 die „Leser“ und in Dänemark begann Grundtwig den Kampf gegen die verweltlichte Staatskirche. Geblieben ist von all den enthusiastischen Erregungen freilich nur die Eroberung der Landeskirchen und der Theologie durch den Pietismus, der nunmehr den Glauben an Offenbarung und Schrift auf die persönliche Erfahrung der Bekehrung durch die Bibel aufbaute, damit der Bibel die Göttlichkeit wieder zurückeroberte und auch die Deutung der Bibel zunehmend wieder unter den Einfluß der altprotestantischen Lehren stellte, die allein aus wirklicher religiöser Erfahrung und Gottgewirktheit hervorgegangen seien. So ist das Werk des Pietismus die Restauration der nun freilich ganz auf die individuell persönliche Überzeugung und Erfahrung gestellten Orthodoxie und die Eroberung der Kanzeln und Lehrstühle für diese Theologie, schließlich die grundlegende Beeinflussung der mit den staatlichen Verfassungsneubauten zugleich zu eigenen Verfassungen gelangenden Kirchen. Außerdem ergaben sich einige pietistisch-orthodoxe Freikirchen. Seit dem neuen Vordringen der Aufklärungsideen und ihrem Siege in der Revolution von 1848 ist

dann die pietistische Flut für das öffentliche Leben wieder gefallen und im wesentlichen nur dies ihr kirchlich-theologisches Ergebnis geblieben. Der kirchlich interessierte Protestantismus von heute ist in der Hauptmasse pietistisch-orthodox. Aus dem Pietismus stammt die subjektivistische Grundlegung, aus der Orthodoxie der Hauptinhalt der Lehre, und die pietistische Erfahrungstheologie muß dazu dienen, die Kirche, ihre Dogmen, Sakramente und objektiven Vermittelungen durch „innere persönliche Erfahrung" als supranaturale erlösende Mächte zu legitimieren. In dieser Form vollzog sich überall das Bündnis der alten Gegner, die nunmehr gegenüber dem gemeinsamen Feinde, der modernen Geisteswelt, sich fanden und gegenseitig sich mit ihren Mitteln zu befestigen strebten. Freilich nahm damit der Pietismus ein Element der Objektivität auf, gegen das er immer wieder rebelliert, und empfindet die restaurierte Orthodoxie oft die romantisch-explosive Unsicherheit ihrer neuen Grundlegungen. In demselben Maße hat sich aber auch auf dem Kontinent das allgemeine Interesse von der Kirche zurückgezogen. Seit der Ermattung dieser einheimischen Erweckung treten dann aber wieder die englisch-amerikanischen Sekten in die Propaganda ein und unterminieren bis heute die Landeskirchen in einer zum Teil sehr empfindlichen Weise. Pietistische Weltbünde, Allianzen und Gemeinschaftsbewegungen sorgen für immer neue Belebung.

Gesamtwirkung des Pietismus.

So sind die Wirkungen des Pietismus überaus verschiedenartig gewesen, und ist der Gesamterfolg wenigstens in Lehre und Dogma von dem Altprotestantismus nicht so weit ab, wie man bei dem Gegensatz des religiösen Prinzips selbst hätte erwarten sollen. Der Pietismus ist die Form, in der das alte Erlösungsdogma, die Christologie der alten Kirche und die protestantische Askese sich behauptet und der modernen Welt entgegengestellt haben. Allein die Umwälzung in den Grundempfindungen ist doch eine fundamentale. Überall ist der Verzicht auf die mittelalterliche Idee der geschlossenen Gesamtkultur selbstverständlich geworden, ja die Christianisierung der Gesellschaft und die Einheit des allgemeinen Geistes in der religiösen Überzeugung wird gar nicht mehr als ein Ideal angesehen. Die Gesellschaft soll der Kirche Freiheit der Bewegung und Schutz vor Verunglimpfungen geben, der Staat soll sie etwa auch materiell unterstützen; aber sie selbst wendet sich an die Persönlichkeiten und beruht auf der Überzeugung und Erfahrung der Persönlichkeiten. Der korporative Kirchenbegriff wird gerade von der Religion aus eine Forderung. Auch, wo das Wunder der Anstalts- und Amtskirche festgehalten wird, soll doch die Unterstellung unter diese Anstalt Sache der Freiheit und des persönlichen Anschlusses sein, der durch die Taufe noch nicht garantiert ist, sondern in der nunmehr eingeführten Konfirmation ausgesprochen werden soll. Im ganzen ist allerdings diese freikirchliche und korporationskirchliche Tendenz wesentlich der Behauptung der alten Kirchenlehre zugute gekommen; hier hatte man alten, nur neu zu formulierenden Rechtsgrund unter den Füßen, und die unleugbar große innere

Geschlossenheit des alten Systems konnte von der subjektivistischen Bekehrungslehre aus leicht neu belebt werden: vor allem freilich half ihr der Umstand, daß bei dem allgemeinen religiösen Individualismus die freier Gesinnten die Kirche sich selbst überließen. Der Pietismus ist die moderne Form der Fortdauer des Altprotestantismus. Das ist seine Hauptwirkung, die sich über die ganze Welt erstreckt und in immer neuen Wellen der Erweckung über Amerika, England und den Kontinent dahingeht. In ihm ist die religiöse Ermattung des 18. Jahrhunderts überwunden, vielfach der Weg neuer religiöser Bewegungen von charakteristisch moderner Subjektivität eröffnet worden. Freilich steht er auch dem geistigen Leben der modernen Welt absichtlich fern und hat er sich teils in engherzigste Repristination, teils in fanatische Exaltation verirrt. Schroffer Dogmatismus oder religiöse Nervosität, die harte Scheidung von Weltkindern und Gotteskindern und eine an die exercitia spiritualia erinnernde Technik der religiösen Bearbeitung charakterisieren ihn. Er übt im Protestantismus die Funktionen aus, die im Katholizismus die beständigen Reaktionen des Mönchtums gegen die Verweltlichung der Kirche betätigt hatten, nur daß seine Askese innerweltlich bleibt und sein Individualismus mit keiner Welthierarchie Kompromisse zu schließen braucht, sondern teils frei neue Gemeinschaften bilden, teils die alten Kirchen durchdringen kann. Er ist nicht als Werkzeug einer Weltkirche eingegliedert, sondern freie aggressive Macht, die in immer neuen Anläufen den Kirchen und den Völkern ihren individualistisch-religiösen Geist und ihre innerweltliche Askese aufzuprägen strebt. Er ist die Macht, die vor allem auf die unteren Volksschichten wirkt, soweit sie Bedürfnis nach solchen Erregungen haben, ebendeshalb auch beliebt in den feudal gesinnten Kreisen, die die Religion dem Volk erhalten wissen wollen.

Beziehungen des Pietismus zur modernen Geisteswelt.

Aber die Bedeutung des Pietismus geht doch nicht lediglich auf in der Restauration. Er ist nach anderen Seiten hin auch dem modernen Geiste vielfach verwandt und berührt sich mit dem modernen Individualismus und Autonomiegedanken. So hat es andererseits an den tiefsten Wirkungen dieses neuen Prinzips auch auf das befreite moderne religiöse Denken nicht gefehlt, nur daß diese Wirkungen der Natur der Sache nach kirchlich weniger stark hervortraten. Alle Erkenntnis, daß Religion in ihrem Kerne Gefühl, Ahnung, Poesie, Vorstellungsausdruck für in der Tiefe wirkende Ideen, praktische Überzeugung, ein Gesamtzustand des Seelenlebens ist und damit alles, was die moderne Religionswissenschaft an wirklichem Verständnis hervorgebracht hat, wurzelt im radikalen Pietismus. Die Religionspsychologie, die der Deismus suchte und bei seinen Voraussetzungen nur sehr unvollkommen finden konnte, hat hier ihre Aufgaben und ihre Methoden gefunden. Der Bischof Butler hat von hier aus den bloß analogischen Symbolcharakter des religiösen Erkennens entdeckt. Christian Thomasius hat seinen Kampf für freie Überzeugung von hier aus begonnen, Joh. Salomo Semler hat aus dem Pietismus die Grundlagen

seiner relativistischen, historisch-kritischen Theologie herausgearbeitet. Von hier aus hat Lessing das Gefühl als Wesen der Religion verstehen lernen und die Idee seines evangelium aeternum gefaßt, das die dogmatische und autoritative Religion ablösen wird. Von hier aus hat Kant die Religion als praktisches Willensverhalten erkannt, haben Herder und Jacobi, Goethe und die Romantiker das Frommsein als das praktische Christentum der Gesinnung und der Tat bezeichnet, die Seele der Humanität und den Angelpunkt der Poesie in der Religion gefunden. Vor allem haben Schleiermacher und Fries unter dieser Anregung ihre Analyse des religiösen Bewußtseins geschaffen, und Hegel hat, wenn er die in der religiösen Phantasie enthaltene Idee bloßlegte, doch die unmittelbare Bewußtseinsform der Religion im Grunde im gleichen Sinne verstanden. Vinet hat das Programm des modernen religiösen Individualismus geschrieben, Kierkegaard den Gegensatz der klassisch-ästhetischen und der christlich-weltüberwindenden Ethik bloßgelegt, Ibsen den radikalen religiösen Individualismus säkularisiert. Das Wesen der Religion als Enthusiasmus und als praktische Moralität, das sind die Eindrücke, die die moderne Welt vom Pietismus sich aneignete, die aber neben seinen eigentlichen Hauptwirkungen erst zur Geltung kamen, als eine ganz andere Strömung, die Bildung einer wissenschaftlich bestimmten Religiosität, sie in sich aufgenommen hatte.

Fortschrittliche Gestaltung des Protestantismus neben der pietistisch-reaktionären.

VIII. Umsetzung des Protestantismus in eine philosophische Bildungsreligion. Behauptet sich in diesen Gruppen unter Preisgabe der politisch-ethisch-sozialen Ideen des Altprotestantismus dessen paulinisch-augustinische Grundlage, ja verschärft sie sich hier geradezu durch die Gegensätzlichkeit gegen eine nicht mehr in der alten Weise sich fügende Welt, so steht daneben eine andere Entwickelungsrichtung des Protestantismus, die gerade umgekehrt auf die wesentlichen Ideen und praktischen Gestaltungen des modernen Lebens eingeht, den Protestantismus nach der Seite seiner Verwandtschaft mit diesen Neubildungen fortentwickelt und darüber die alten paulinisch-augustinischen Grundlagen Stück für Stück zurückstellt, auflöst oder umbildet. Hier entsteht überhaupt erst der neue Begriff des Protestantismus, daß er nicht bloß Erneuerung der reinen vorpäpstlichen Bibelreligion, sondern eine neue Formation des Christentums sei und daher eine eigentümliche, begrifflich erst zu definierende historische Gestaltung, einen neuen Fortschritt des Christentums, darstelle. Von da aus entsteht auch das neue Bild von Luther und der Reformation, das in Luther den Durchbruch der Gewissensfreiheit und der Weltoffenheit feiert und die übrigen Eigenschaften des Protestantismus als katholische Schlacken oder Rückfälle beurteilt. Hier ist das altkirchliche Dogma endgültig tot und greift der Protestantismus auch nicht auf die biblischen Wurzeln des Dogmas, die paulinisch-johanneische Christus-Lehre, sondern auf Person und Lehre Jesu zurück, um von hier aus die Ideenwelt des Christentums neu auf-

zunehmen und die bleibenden Wahrheitsmomente des Dogmas dem unterzuordnen und frei einzuverleiben.

Anpassung an die neue Welt im rationalen Supranaturalismus.

Der nicht-pietistische Protestantismus entwickelte sich fort durch allerhand Anpassungen an die neue wissenschaftliche Begriffswelt der Metaphysik, der Ethik und der Religionswissenschaft. Das Wesen dieser Anpassungen ist, daß der Inhalt des neugeschaffenen natürlichen Systems mit der christlichen Offenbarung als mehr oder minder identisch angesehen wurde und beide sich gegenseitig befestigten. So traten am natürlichen System dessen religiöse Grundlagen, die Teleologie und der Optimismus, die ethischen Naturanlagen, die im Wesen der Seele liegende Unsterblichkeit, hervor, und akzentuierten sich andererseits am christlichen System die Züge des Monotheismus, des Vorsehungsglaubens, der praktisch-humanitären Ethik, der sittlichen Aktivität, der jenseitigen Ausgleichung. Das Christliche am christlichen System wurde die Offenbarung, die göttliche Autorität, die geschichtliche Beziehung auf die Bibel und ihre religiösen Heroen, während der grundlegende Dualismus und Pessimismus, der Erlösungsgedanke und seine Unterlage in der Versöhnung und Genugtuung, seine Konsequenz in Bekehrung und Wiedergeburt, zurücktraten oder sich ganz verflüchtigten. Die Offenbarung wurde ein Mittel zur Überwindung der Sünde, der menschlichen Selbstzufriedenheit und Kurzsichtigkeit, und ebendadurch reduzierte sich die Erlösung auf die Offenbarung. Jesus wurde zum großen Lehrer, zum sittlichen Vorbild, zum Tröster und ermutigenden Beispiel. Es sind die Grundzüge des religiösen Rationalismus, der sein Wesen in der Amalgamierung der protestantischen Christlichkeit mit dem neuen natürlichen System hat. Dabei trat dieser Rationalismus in rege Beziehung zu allen Mächten der neuen Kultur; er unterstützte den Staat in seiner volksbildenden und erziehenden Tätigkeit, er unterstützte in den Gemeinden technisches und wirtschaftliches Aufstreben, er beförderte die Sache der Bildung und Humanität als mit seinen eigenen Interessen identisch. Wo er den Offenbarungsbegriff stark betonte, konnte er trotz des modern gefärbten Inhaltes und der Übereinstimmung mit dem natürlichen System doch die positive Christlichkeit seiner Denkweise lebhaft hervorheben. Wo die Offenbarung lediglich zur göttlichen Beförderung der vernünftigen Entwickelung wurde, da zerfloß die Christlichkeit freilich in die allgemeine moderne Kulturbewegung. So schien die moderne weltliche Ethik in Übereinstimmung mit der christlichen, die christliche Religions- und Offenbarungslehre im harmonischen Kontakt mit der allgemeinen Religionswissenschaft und ihrem Grundbegriff der natürlichen Religion, die Metaphysik des christlichen Gottesbegriffes versöhnt mit den von der modernen mechanischen Naturphilosophie inspirierten Philosophieen. Arminianische und sozinianische Lehren traten als richtige Bibelinterpretation hervor, und, indem sie sich mit der modernen teleologisch-mechanistischen Metaphysik des Idealismus befreundeten oder eine Berührung mit der parallelen Entwickelung des englischen Empirismus suchten, wurden sie die Organi-

sationspunkte der neuen Lehre des Protestantismus. In den Niederlanden wurde der Cartesianische Rationalismus in dieser Weise adaptiert, und stärker noch wirkte die Theologie des Hugo Grotius, der wesentlich mit dem alten stoischen Material arbeitete; vor allem aber wurde maßgebend die Lehre Lockes, der völlig auf der Höhe der neuen Wissenschaft stand und sie selbständig weiter bildete. So waren es, ganz entsprechend der allgemeinen Kulturlage, zunächst niederländische und dann vor allem englische Einflüsse, von denen der fortschrittliche Protestantismus ausging. Von hier aus ist er auch nach Deutschland gedrungen und hat auch die populäre Auswirkung der Leibnizisch-Wolffschen Ideen in seinen Bannkreis gezogen, während Leibniz selbst die überlieferte Christlichkeit mit einer idealistischen Spekulation verschmolz. Dabei sind es nicht die Theologen, von denen diese Bewegung ausgeht, sondern die wissenschaftlichen Vorkämpfer des modernen Denkens. Locke und Leibniz sind die Väter einer neuen Christlichkeit; die Theologen folgen erst in weitem Abstande nach und geben der Sache zumeist möglichst konservative Nuancen. In jenen beiden aber sind die Grundzüge des Neuen vorgebildet.

Das Christentum Lockes.

Locke hat in der Zeit seiner Verbannung in den Niederlanden die neuen wissenschaftlichen Bewegungen der Naturwissenschaften und den ethnographisch-universalgeschichtlichen Horizont sich angeeignet, zugleich bei Sozinianern und Arminianern die kritisch-historische Theologie kennen gelernt und gegenüber den religiös-politischen Wirren seines Vaterlandes die einzige Lösung des Kirchenproblems in der Duldung verschiedener independenter und staatsunabhängiger, nach innen selbständig ihre Angelegenheiten ordnender Kirchengesellschaften erkannt. So eignete er sich die whiggistische Politik einer Berechtigung der Minoritäten in den Parlamenten, der Toleranz verschiedener Kirchen, sofern sie nicht staatsfeindlich und moralwidrig sind, an, und begründete damit die moderne Theorie, die Obrigkeit und Kirche nicht mehr als verschiedene Seiten des christlichen Gemeinwesens, sondern als selbständige nebeneinander stehende und sich aufeinander einrichtende Souveränitäten ansieht. Neben dieser Freigebung der Kirchen, dem liberalen Staats- und Kirchenprogramm, aber behielt er der freien literarischen Arbeit und Ideenbewegung eine ganz persönliche und rein wissenschaftliche Bearbeitung des Religionsproblems, eine vorurteilslose Christentumswissenschaft, vor. Ihre Methode ist lediglich das moderne Streben nach Klarheit, Bestimmtheit und Allgemeingültigkeit der Begriffe, ihr Prinzip ist die Autonomie auch der religiösen Erkenntnis. Auf das Einfache, Große und Dauernde gerichtet verschmäht sie alle besonderen theologischen Methoden und verzwickten Beweiskünste, alle Exaltationen und Überredungen. An dieser Arbeit hat Locke sich selbst in seiner edlen und feinsinnigen, aufrichtigen und scharfsinnigen Weise beteiligt. Er hat in seiner biblisch-theologischen und apologetisch-dogmatischen Arbeit über das Christentum das führende Buch der Religionsphilosophie und Theologie des Jahrhunderts geschaffen. Sein

Empirismus machte ihn mißtrauisch gegen alle ins Unbegreifliche ausschweifende Spekulation, und seine Metaphysik, die nur die Erfahrungsdaten zu einem System der Harmonie von Kausalität und Teleologie, von Natur und sittlichem Weltzweck, verarbeitete, ließ ihn die Abgründe der trinitarisch-christologischen Dogmen wie der Augustinischen Anthropologie und Gnadenlehre meiden. Er hielt sich an das Praktisch-Wirksame und Sittlich-Klare, an den Kern des Neuen Testamentes, die Predigt Jesu. Damit stellte er sich zugleich entschlossen auf die Bedingungen und Voraussetzungen der neueren Forschung, auf die historisch-kritische Bibelauffassung, eine universalgeschichtlich-vergleichende Religionsbetrachtung und eine kausal-einheitliche Wirklichkeitsforschung. So ging er auf die synoptische Predigt Jesu zurück, unterschied sie vom paulinisch-johanneischen Dogma und der ganzen weiteren trinitarisch-christologischen Dogmatik als das Ursprüngliche, Maßgebende und Unverdunkelte. Dadurch wurde er auf den Begriff des Reiches Gottes geführt, als eines Reiches des sittlichen Lebensernstes und der Bruderliebe, an welche beide allein alles wahre Lebensglück und die jenseitige Seligkeit und Vollendung geknüpft ist. Es ist der Gedanke, der von da ab alle von der Predigt Jesu ausgehende Christlichkeit erfüllt und vereinfacht. Des weiteren erkannte er die mannigfachen Ähnlichkeiten dieser christlichen Idee mit außerchristlichen und vorchristlichen Gedanken und suchte er den Vorzug des Christentums vor diesen seinen Vorstufen und Parallelen zu formulieren. Der Vorzug besteht in der geschlossenen Macht und Autorität des Eindrucks der Person Jesu, seiner Wunder, seiner Auferstehung, seiner Reinheit und Einfachheit. Nur durch den persönlichen Eindruck Jesu ist das, was sonst immer Theorie, Reflexion und Philosophie geblieben und daher über die Instinkte des Bösen und die Verworrenheit der Phantasie des Volkes nie mächtig geworden ist, zu einer populären Kraft geworden, zu einer erlösenden und erhebenden Macht an Stelle eines bloßen Suchens und Tastens. Die Auseinandersetzung mit dem neuen Weltbilde schließlich vollzog er in der Art, daß er den kausalen Zusammenhang der Wirklichkeit und auch der psychologischen Motivation auf das Glück der Kreatur hin geordnet glaubte, eine gottgeordnete, im Kausalzusammenhang der Natur und des Seelenlebens das Glück der Kreatur erwirkende Weltharmonie annahm. Das Sittengesetz ist nur die Erkenntnis der zum wahren Glück führenden Lebensregeln, die dann von staatlicher und sozialer Autorität zu Imperativen gemacht werden. Das christliche Sittengesetz aber ist der Inbegriff dieser zur Seligkeit führenden Lebensregeln, an sich aus Vernunft und Beobachtung wohl erreichbar, aber bei der menschlichen Schwäche immer nur unsicher erreicht. Daher ist die christliche Offenbarung in Person und Lehre Jesu eine von Gott geschenkte Zusammenfassung, Autorisierung und mit Leben zeugender Kraft ausgestattete Darbietung des Sittengesetzes, die Fibel der Menschheit, an der sie sich in die religiöse und ethische Erkenntnis hin-

einarbeitet, das Fernrohr, mit dem die an sich der Vernunft erkennbare, aber ihrem schwachen Auge schwer durchdringbare Wahrheit der Menschheit sichtbar wird als das leitende Gestirn des Lebens; ein Gedanke, der dann unzählige Male variiert und trivialisiert worden ist, den Lessing in seiner „Erziehung" als Vorstufe der Einsicht in das Evangelium aeternum sich aneignete und der schließlich mit anderer Begründung und Fassung des Ethos auch der Kantischen Christlichkeit zugrunde liegt. Durch die Offenbarung in Jesu Person und Predigt ist das Sittengesetz samt seinem religiösen Hintergrund zu einer psychologisch-wirksamen Kraft, zu einem Imperativ geworden, der mit der Klarheit über sich die Kraft zur Erfüllung seiner selbst mit sich bringt, ähnlich wie in Recht und Sitte das sittliche Bewußtsein zum formulierten Imperativ und zu einer mit allen sozialpsychologischen Kräften ausgestatteten historischen Macht werden. Was in Jesus erschienen ist, das ist nicht ein dem Wesen der Welt fremdes, nur durch die Erlösungsnotwendigkeit herbeigezogenes Meteor, aber auch kein historischer Zufall, der gerade die europäischen Völker an jüdische Traditionen knüpfte, sondern eine Offenbarung der ewigen Gottesvernunft, die überall in der ganzen Welt wirkt und erkennbar ist, hier aber in ihrer höchsten Autorisation und höchsten psychologischen Wirkungskraft erscheint.

Das Christentum Leibnizens.

Noch ohne erhebliche Einwirkung der Bibelkritik, aber unter um so stärkerer der Idee des Allzusammenhangs und der aufsteigenden universalgeschichtlichen Entwickelung entfaltete sich die moderne Christlichkeit bei Leibniz. Der spekulative Idealist fühlte sich dem Geiste des Dogmas wahlverwandt und haßte die sozinianische Kritik. Aber darum bewegte sich seine Religiosität nicht minder in der Richtung und im Zusammenhang des modernen Denkens. Das äußert sich auch hier zunächst in der Forderung der Freiheit des religiösen Erkennens, d. h. der wissenschaftlichen Deutung des von Leibniz noch voll anerkannten Dogmas. Nicht die religiöse Grundstellung selbst ist ihm das Problem, sondern die Gestaltung des religiösen Gedankeninhalts in Harmonie mit den unleugbaren Wahrheiten der modernen Welt. Es ist eine Abfärbung der neuen wissenschaftlichen Erkenntnismethode und Erkenntnisstimmung auf das religiöse Denken und Fühlen. Die tausendfache Erfahrung, daß keine Behauptung ungeprüft hingenommen werden darf, der tausendfache Erfolg, daß jede solche Prüfung zu klarerer, brauchbarerer und zusammenhängenderer Erkenntnis der Dinge geführt hat, überträgt sich von selbst auch auf die religiöse Erkenntnis. Dazu sind die Männer der neuen Bildung berufen. Leibniz will eine völlig unbefangene Frömmigkeit, die Freiheit zur Prüfung besitzt und auf die Ergebnisse der Realwissenschaft, wie sie bereits unantastbar vorliegen, ohne Vorbehalte eingeht, die sich mit neuem Mute und selbständig auf dem neuen Boden einrichtet. Aus allen diesen Gründen ist er zugleich ein eifriger Vorkämpfer der Toleranz. Sie ist ihm nicht ein Deckmantel für freigeistige Gelüste, wie er das an der westlichen Kultur ernstlich mißbilligt, sondern die Voraussetzung gesunder

Frömmigkeit und gedeihlicher Erledigung kirchlicher Fragen. Offene Bekämpfung christlicher Grundwahrheiten und christlicher Sitte wollte er darum nicht geduldet wissen, um so rückhaltloser aber sollte Freiheit für die Behandlung derjenigen religiösen Fragen gewährt werden, die innerhalb dieses Rahmens sich erheben können. Hier wollte er einen weiten Spielraum unabhängiger Würdigung mit der Möglichkeit des Irrtums, ohne den keine Wahrheit zu haben ist. Zu diesem Zweck sollte die Zensur vor allem den Theologen abgenommen und realwissenschaftlich gebildeten Weltmännern, womöglich der Akademie, überwiesen werden. Die Ausschließlichkeit der Landesreligionen sollte aufgehoben werden, und alle Konfessionen, als nur in Einzelfragen verschieden, sollten sich gegenseitig dulden und befruchten. Besteht doch die wahre Kirche, aus der niemand exkommuniziert werden kann, in der rein geistigen Gemeinschaft der vernünftigen Gottesverehrung, die durch eine organisierte Kirche nur gestärkt, aber nicht erst geschaffen wird. Eine derartige Toleranz schloß aber noch eine weitere Eigentümlichkeit moderner Religiosität in sich, die Gleichgültigkeit gegen das dogmatische Element, die Herabsetzung der bisherigen dogmatisch geprägten religiösen Vorstellungswelt zu bloß mehr oder minder zutreffenden Versuchen, das Unfaßbare auszusagen und die damit von selbst geforderte Betonung des praktisch sittlichen Elementes als des einzigen Prüfsteins dieser Religiosität. Er unterschied ausdrücklich die religiöse Vorstellungswelt der Gebildeten, die möglichster Wahrheit nachstreben muß, und die des gemeinen Volkes, das nur bei Schonung der dogmatischen Überlieferung in der Gläubigkeit und in praktischer Moral erhalten bleiben könne. Trotz oder vielmehr gerade wegen seiner Virtuosität im Beweisen und Konstruieren von Dogmen dachte er innerlich, soweit er über die philosophischen Wahrheiten zu den von ihm immer anerkannten Geheimnissen fortschritt, zwar sehr intellektualistisch, aber gänzlich undogmatisch. Alles Vergängliche war ihm hier nur ein Gleichnis und alles Gleichnis vergänglich. Das ist der Keim, aus dem dann die viel stärker ausgesprochene undogmatische Gesinnung Lessings und Kants hervorging, ja auch der Ursprung der Herabsetzung der Dogmen und Vorstellungen zu einem bloßen Phantasieausdruck des religiösen Gefühls- oder Gedankengehaltes, wie das bei einer noch stärkeren Ablösung vom Übernatürlichen Herder, Goethe, Schleiermacher und Hegel gefordert haben. Eine derartig auf selbständige Vermittelung mit der Wissenschaft gestellte Frömmigkeit wurde dann aber auch in ihrem Inhalt etwas Neues. Mit den Eindrücken der überlieferten Christlichkeit, an denen seine ernsthafte Pietät und seine lebhafte Phantasie gleich stark hafteten, verschmolz sich ihm die mächtige religiöse Wirkung, die von der Betrachtung des ungeheuren und doch schlechthin einheitlichen, des unermeßlich lebendigen und doch harmonisch geordneten Universums ausgingen. So ergab sich für Leibnizens Phantasie aus dem Zusammenklang unendlicher Einheit und unendlicher Mannigfaltigkeit, wie seiner Anschauung das neue Naturbild

erschien, ein hinreißendes und begeisterndes religiöses Gefühl, das sich mitunter mitten in den trockensten Betrachtungen leidenschaftlich äußert. Es ist eine neue Art der religiösen Empfindung, die christliche Impulse mit solchen, die von einem bestimmten neuen Weltbild ausgehen, unauflöslich verschmilzt. Er zuerst in Deutschland zieht völlig die religiösen Konsequenzen des Kopernikanischen Systems und stellt das „Auge in die Sonne". Hieraus ergibt sich der ganze Charakter dieser neuen religiösen Empfindung. Der Vorsehungsglaube, der Glaube an das göttliche Wirken und Schaffen in der Menschheit, wird ein völlig anderer; er bezieht sich nicht mehr bloß auf die kleine Menschheitsgeschichte und noch weniger auf das enge persönliche Wohl, sondern immerdar auf das Ganze der unermeßlichen und in ihrer Fülle nur zu ahnenden Welt. Der einzelne Mensch und sein Geschick wird weniger wichtig. Wohl ist ihm ein letztes Ziel des Glückes vorbehalten, aber doch immer nur mit Rücksicht auf das Gesamtziel der ganzen Geisterfülle. Daraus ergibt sich in gleicher Weise ein unbegrenzter religiöser Optimismus, aber nur für das Ganze der Welt, und eine ebenso bedingungslose Ergebung und Resignation, aber nur für den einzelnen und einzelne Lagen. Gott führt diese ganze unendliche Welt zum letzten Ziel der Seligkeit; sonst wäre er nicht Gott. Aber die Seligkeit jedes einzelnen ist nur möglich mit Rücksicht auf die Erreichung der jedes anderen; und das fordert unendlich viel Verzicht auf Einzelglück und vertrauensvolle Ergebung in unerforschliche göttliche Wege. Es ist das lutherische Gottvertrauen zu der frei ohne Gesetz sich auswirkenden Gottesliebe. Aber die Form dieses Gottvertrauens ist wiederum im Unterschied gegen das des bisherigen Protestantismus vom Geist des Aufklärungs- und Reformzeitalters inspiriert. Denn zugleich tönt ihm aus diesem göttlichen Wirken die Notwendigkeit und Einheit des Naturgesetzes entgegen wie eine Harmonie der Sphären. Sie läßt sein Ohr die gleiche Notwendigkeit und Einheit in dem geistigen und seelischen Geschehen vernehmen. Nur in dieser und durch diese Einheit des Allzusammenhangs, wie sie mit der Weltsetzung als Ganzes gedacht ist, verwirklichen sich die göttlichen Weltziele. Daher empfindet Leibniz überall die göttliche Notwendigkeit, die das menschliche Tun in sich einschließt und dem schwachen Geschöpf nur die größere oder geringere Herausarbeitung der ihm immanenten Wesensbestimmung, nicht aber eine Durchkreuzung der göttlichen Wege gestattet. Die Freiheit ist die wahre Notwendigkeit, ist die Gnade, und wenn das Evangelium in uns den Trieb zum höheren Leben weckt und festigt, dann vollendet es nur den innersten Trieb der Natur. Keine Katastrophen und Brüche, keine Tragödien nnd abschlußlose Reihen bringt das göttliche Schaffen hervor, sondern eine unendliche Annäherung an die letzte Quelle aller Wirklichkeit und alles Guten. Unweigerlich zum Ziel bestimmt und doch beständig in Ergebung und Geduld gefaßt, kann die Seele das künftige Leben erwarten wie einen künftigen Tag, und unerschöpflich tätig hat sie ihr Glück zu suchen in der Aus-

nützung jedes Momentes, da doch jede Zukunft nur die Folge jeder Gegenwart und Vergangenheit ist. Das ist nicht Philosophie und nicht Theologie, sondern rein persönlich religiöse Stimmung, die sich in der geheimnisvollen Berührung mit einem bestimmten Bild der Wirklichkeit ursprünglich erzeugt und die von dem Evangelium Jesu ebensoviel entnommen hat, als ihr das neue Weltbild Neues gab. Die Persönlichkeit einer unergründlichen göttlichen Weisheit und Liebe, die Persönlichkeit als letztes Ziel der menschlichen Seele: das sind die Ideen, die ihm aus dem Evangelium als grundlegende Mächte zufließen. Die Größe des Kosmos, die Kontinuierlichkeit der Bewegung, die Einheit und Harmonie des Geschehens: das sind die neuen religiösen Ideen, die sich ihm unmittelbar mit jenen verbinden. Dem gegenüber verschwinden ganz von selbst wichtige Hauptstücke der bisherigen religiösen Stimmung: die Stimmung der Erbsünde und der ein für allemal fertigen Erlösung, die in der Sündentilgung durch Christus vollzogen ist; die Stimmung des immer rückwärts gewandten Blickes, der eine Durchkreuzung der göttlichen Zwecke beklagt und deren wunderbare Wiederherstellung dankbar preist; der enge Vorsehungsglaube, der alles auf das einzelne persönliche Wohl zugepaßt meint und überall den Finger Gottes sucht; die christliche Ausschließlichkeit, die nur den von Christus Erlösten Anteil am Heil gewähren will und Milliarden beruhigt verloren gehen läßt; die gewaltsame Apokalyptik und Eschatologie, die dem Jammertal der Erde ein völlig andersartiges himmlisches Jerusalem folgen läßt. Ihm ist vielmehr die Erlösung überall gegenwärtig und beständig tätig, in Jesus nur in einer Zusammenfassung aller ihrer höchsten Kräfte offenbar. Er sieht das Göttliche im Zusammenhang des ganzen Universums, in der Breite der gegenwärtigen Wirklichkeit und in der Länge der geschichtlichen Stufenfolge. Er sieht sich von einem trotz aller Windungen aufsteigenden Entwickelungsgang Gott entgegengetragen und sieht in dem Heute der irdischen Tätigkeit schon das Morgen des ewigen Lebens wandeln. Wie das Leiden und das Übel folgt aus der gemeinsamen Bestimmung einer Unermeßlichkeit von Kreaturen, die sich gegenseitig begrenzen, zu dem Ziel der Weltentwickelung, zur Seligkeit in Gott, so stammt das Böse und die Sünde aus dem Wesen der Freiheit und des Guten, das als persönliche Tat nur werden kann in der Durchsetzung des Guten und Notwendigen gegen das Verworrene und Zufällige, das Selbstsüchtige und Böse. Weltleid und Sündenangst überwindet der recht verstandene und mit aller Welterkenntnis einige christliche Glaube durch die Einsicht in die Harmonie der Welt und in die Liebe Gottes, die Natur und Offenbarung uns gleicherweise herrlich verkünden.

Der Aufklärungsprotestantismus.

Alles das bedeutet aber, vor allem in der Art, wie es die Theologen fortgesetzt haben, doch nur erst eine Mischung von protestantischer Überlieferung und modernem Denken, eine gegenseitige Beeinflussung und Konformierung. Es war bei ihnen im Grunde doch nur die Fortsetzung der alten

Mischung von Bibel und Lex naturae, von besonderer und allgemeiner Gnade, von übernatürlicher und natürlicher Offenbarung. Dabei wurde nur jetzt das „natürliche" Element aus den Begriffen des modernen mechanistischen oder naturphilosophisch-mathematischen Denkens entwickelt und wurde das übernatürliche Element dem natürlichen sehr viel stärker konformiert. Weiter ging die Bewegung unter niederländisch-englischem und Leibnizisch-Wolffischem Einfluß überhaupt nicht. Ihr Ergebnis war zweiffellos von hoher Bedeutung. Es war eine Umbildung und Neubildung des Protestantismus, die ihn mit allen Mächten der vordringenden Entwickelung zunächst verbunden erscheinen ließ und die nichtpietistischen Massen populärer Gläubigkeit bis auf den Grund durchdrang. Es war eine wirklich populäre Bildungsreligion, und sie bildet bis heute die Grundform der protestantischen Gläubigkeit in den Bevölkerungen Europas. Und sie dankte das in der Tat nicht bloß der Oberflächlichkeit, wie das romantische Überhebung und neuorthodoxer Haß von ihr zu sagen pflegen. Der Aufklärungs-Protestantismus war nicht bloß eine von der pietistischen Zersetzung unterstützte Episode zwischen der alten und neuen gläubigen Periode des Protestantismus, auch nicht bloß der Restbestandteil einer einst volleren und zuversichtlicheren Frömmigkeit, der den Anfang vom Ende des Christentums bildete. Er ist in aller Unbehilflichkeit ein tiefgreifender Wandlungsprozeß der christlichen Idee, eine ungeheure Reduktion und Vereinfachung des christlichen Gedankenstoffes, eine Abwerfung alter Formen und Hüllen und eine neue Gestaltung und Akzentuierung des Wesentlichen, dessen, was nun gegenüber einer die alte Dogmatik zerschlagenden und die alte Ethik sprengenden Welt als das Wesentliche erscheint. Der Personalismus der Gottesidee wird behauptet gegenüber den Konsequenzen des neuen Naturbegriffs und dem alles überflutenden Strom eines dem modernen Kausalitätsprinzip immer neu entquellenden Monismus, damit die Verankerung aller persönlichen Lebenswerte im innersten Grunde des Universums, die Unterscheidung Gottes von der Welt und der Kreatur, über die er mit der Fülle seines Vermögens und der Unbegreiflichkeit seiner Lebenstiefe hinausreicht und die immer erst dann vollendet wird, wenn sie über sich selbst hinausgeht und ihre Glückseligkeit findet in Gott. Es wird ferner behauptet der radikale Dualismus zwischen der Welt der Freiheit und dem Menschen als Naturwesen, der als solches sich verläuft nach allen Seiten in die Unendlichkeiten des Naturzusammenhangs und der psychologischen Kausalität, der aber in der Tat der Freiheit darüber hinauswächst und sich hineinbildet in das Reich der persönlichen Werte; es ist das Ideal der Persönlichkeit als einer aus der Natur sich herausringenden und ihr gegenüberstellenden und in alledem in der göttlichen Tiefe der Weltvernunft gegründeten. Es wird behauptet der Sinn des Lebens über allen Verwickeltheiten und Verworrenheiten des Daseins, dem Zufall und der materialistischen Notwendigkeit, die Gewißheit, daß von Gott aus gesehen die den Menschen unlösbaren

Wirren sich lösen müssen und daß dem Beginn des höheren geistigen Lebens der Person ein Fortgang und eine Vollendung jenseits des Todes entsprechen müssen. Es wird schließlich behauptet die religiöse Begründung und Bestimmung der Ethik, die den handelnden Menschen verpflichtet durch die Heiligkeit des göttlichen Willens und gegenüber den Zweifeln, Versuchungen und Nöten verbündet mit dem gottgewirkten Sieg des Guten, die sein ganzes Handeln umfaßt und auch der neuen reicheren Humanität die Kraft wie die Weihe eines metaphysischen Zusammenhangs gibt. Und alles das wird schließlich geknüpft an die religiöse Kraft und Begeisterung, die von dem menschlichen Bilde Jesu ausströmt und die Menschen aus dem Reiche der Natur heraushebt zum Reiche Gottes, zur Verbundenheit in dem Bekenntnis und der Verehrung Jesu als des Urbildes und Meisters. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind die symbolischen Bücher des neuen Protestantismus, und das menschliche Leben Jesu ist seine Christologie. In alledem tritt die Idee des Christentums heraus so, wie sie in den Grundzügen sich gestalten mußte, wenn sie nicht mehr mit Platonismus, Stoa und Aristotelismus, sondern mit dem neuen naturwissenschaftlichen Weltbild zu tun hatte, wenn sie nicht mehr das Wunder und die Legende, sondern die kritisch-erklärende Geschichtsforschung als selbstverständlichen Grund unter sich hatte. Offenkundig sind freilich auch ihre Mängel, aber es sind Mängel der Unfertigkeit, der Unentschlossenheit, des Eklektizismus, der kleinbürgerlichen Enge, des einseitigen und kurzsichtigen Gegensatzes gegen die abgelaufene Epoche, deren tiefsinnigste Gedanken man nur zum Teil aus der dogmatischen Hülle zu lösen wußte und im übrigen voreilig preisgab. So blieb man bei aller Fortschrittsbegeisterung oft genug in Philiströsität und matter Apologetik stecken. Man fand nicht die großen Töne der Poesie und das Pathos des Gedankens, das der neuen Welt den unvergänglichen Ausdruck gibt. Die Pope, die Brockes, Gellert und Gottsched sind ihre poetischen Propheten, bis Rousseau und Lessing ihr die Zunge lösten. Sie verband die Reste pietistischer Rührung mit denen orthodoxer Verstandesmäßigkeit, bewies mit der neuen Wissenschaft die Religionswahrheiten mathematisch und behauptete die Gleichgültigkeit aller Theorie gegenüber dem praktischen Leben und der sittlichen Würde. Sie ging mit den Empiristen von der Erfahrung, der äußeren und inneren, aus und konstruierte mit den Rationalisten die beste der möglichen Welten. Sie begriff mit dem alles aus Lust und Unlust erklärenden Psychologismus die Religion aus dem Glückseligkeitstriebe und pries staunend das Wunder einer gänzlich irrationalen Gemütsergriffenheit. Sie sah in aller christlichen Wahrheit den Ausfluß der überall identischen Vernunft und schwelgte in der besonderen Gewißheit einer göttlichen Offenbarung. Sie verherrlichte das Individuum und sein Selbstdenken und schloß doch alle zusammen unter dem gleichen Denkergebnis. So hat sie in sich unzählige Widersprüche und Halbheiten und ist ihre christliche Humanität in die

engen Grenzen einer sozialen Nützlichkeit und Reputierlichkeit gebunden. Es ist eine wackere und tüchtige, aber selbstzufriedene und rasch sich auf der Höhe wähnende Spießbürgerlichkeit, die nur eben angeglüht ist von der Sonne eines neuen Tages, und deren Strahlen auffängt in den Scherben einer zerbrochenen Dogmatik und in den Zierstücken einer modischen Bildung. So trug der Aufklärungsprotestantismus von Haus aus starke Keime des Verfalls in sich. Sobald der Enthusiasmus der Aufklärung überhaupt sich abkühlte und die französische Revolution Bedenken gegen den reinen Fortschrittscharakter der Bewegung weckte, wurden viele wieder in das Lager des Altprotestantismus — und das war nun der Pietismus oder Evangelismus — zurückgetrieben. Die anderen aber, die eigentlichen Kinder der neuen Zeit, schritten über die Aufklärung hinaus zu einer sehr viel weiter gehenden Kritik, in der teils die Lösung vom Christentum überhaupt vollzogen, teils die Tiefe seiner ethischen und mystischen Ideen wieder in neuem Lichte erkannt wurde.

Umbildung des Aufklärungsprotestantismus auf dem Boden des deutschen Luthertums.

In dieser Krisis des Aufklärungsprotestantismus kehrten die calvinistischen Länder meist völlig zu methodistischen und evangelikalen Anschauungen um. Die amerikanische Statistik zählt neben nahezu 14 Millionen evangelikaler Kommunikanten nur etwa 130 000 rationalistische. Nicht viel anders wird das Verhältnis in England stehen. Auf dem Boden des deutschen Luthertums dagegen erhob sich das Unternehmen, gerade von entschlossenster Aufnahme alles echten und wahrhaften modernen Denkens aus die geistigen Tiefen des Christentums neu zu entdecken und seine Gedanken neu zu formulieren. Es ist der Versuch, der in solchen Perioden der Auflösung bisheriger religiöser Denkformen immer gemacht wird, den Wahrheitsgehalt des Bisherigen zu behaupten, indem man ihn von seiner besonderen, der Kritik verfallenen Form und Grundlage ablöst und ihn auf dasjenige reduziert, was die Domäne wissenschaftlichen Beweises ist, auf das Allgemeine und zeitlos Gültige. So hatte schon die Aufklärung das Problem gestellt. Aber dieser Versuch empfing jetzt eine neue und originelle Wendung. Die Religion wurde aus ihren besonderen und zufälligen Formen übersetzt in eine allgemeine Vernunftwahrheit, aber so, daß aus dieser Vernunftwahrheit ihre historische Bildung selbst in innerlich notwendigem Prozeß hervorgeht. Es ist nicht mehr die kahle Allgemeinheit der „natürlichen“ Lebenssubstanz, wie sie die Aufklärung verstanden hatte, sondern die allgemeine Bewegung ist eine das Besondere und Individuelle stufenweise hervorbringende und es nur durch ein letztes Endziel zusammenfassende Tendenz des Werdens. Es ist daher auch nicht mehr bloß ein Aneinanderschieben des Positiven und des Allgemeinen mit möglichster Konformierung beider aneinander, sondern eine Erzeugung des Positiven aus dem Allgemeinen, wo in dem Christlich-Positiven die historische Entfaltung und Herausentwickelung des Allgemeinen erwiesen wird. So kann die neue Religionswissenschaft in die historische Entfaltung der Vernunft zum Christentum aufgenommen werden und kann die

neue Ethik an die religiöse Idee des Christentums, die ja nur die Herausstellung des Vernunftgehaltes aller Religion ist, angeschlossen werden. Es ist die Übersetzung des protestantischen Christentums in allgemeine Vernunftwahrheiten, die in ihm als Höhepunkt oder Durchbruchspunkt der Entwickelung ihre geschichtliche Verkörperung empfangen und von ihm aus mit beständiger Reinigung ihres Vernunftgehaltes weiter arbeiten. Die hier gemeinte „Vernunft" aber ist nicht mehr ein reflektiertes Verstandeserzeugnis, sondern die wertbestimmte Substanz des Lebens in ihrem Emporstreben aus der Unbewußtheit in klare bewußte Selbsterfassung ihres vollen theoretischen, ästhetischen, ethischen und religiösen Gehaltes. Diese Umsetzung des Protestantismus in eine philosophische Bildungsreligion befriedigte alle wissenschaftlichen Forderungen und zugleich auch das religiöse Gefühl, das nun in der Religion nicht mehr bloß eine kühle Offenbarungsbestätigung für Vernunftwahrheiten empfing, sondern erst in der geschichtlichen Erscheinung des Christentums die Offenbarung der Vernunft und des Lebens selbst erschaute. Es ist als Ganzes eine Reaktion und Selbstbehauptung des Protestantismus, die freilich den ganzen historischen Mythus opfert und den Dualismus der christlichen und nichtchristlichen Welt endgültig aufhebt, die aber doch auch der Erlösungsidee gerecht werden kann; denn in dem reinen Durchbruch der Vernunft kommt die Seele zur wahren Einheit mit Gott und dadurch zur Kraft der Überwindung des profanen Weltsinns, der eudämonistischen Pseudomoral und des widervernünftig sich im Endlichen isolierenden Egoismus. Die vollendete Erkenntnis und die in ihr stattfindende Einigung mit Gott ist die vollendete Erlösung, wobei die Erkenntnis bald mehr rein praktisch-ethisch, bald mehr rein metaphysisch, bald mehr stimmungs- und gefühlsmäßig ist. Zugleich kommt auch das historische, vom Mythus geschiedene Element zu seinem Rechte. Die Erlösung ist eine innerliche und gegenwärtige, aber die Gotteserkenntnis und Willensumkehr, die in ihr stattfindet, geht von den historischen Kraftquellen der Religion, von den Stiftern und Heroen aus, und unter ihnen ist Jesus der gewaltigste und wirksamste Eröffner eines neuen Lebens. Rationalistisch ist diese Lehre nur mehr insofern, als sie mit dem wissenschaftlichen Prinzip der Erfassung der Wirklichkeit aus allgemeinen und einheitlichen Notwendigkeiten Ernst macht und die historische Kritik des christlichen Geschehens nach dem Maßstabe der allgemeinen historischen Methode akzeptiert. Aber sie ist historisch-positiv, indem sie im Christentum den geschichtlichen Durchbruch des religiösen Lebens zu seiner eigentlichen Tiefe anerkennt, und sie ist antiintellektualistisch, insofern ihr die religiöse Erkenntnis eine Erkenntnis des Lebens und des ganzen Menschen in symbolischem Ausdruck ist, insofern Mythus wie Theologie des Christentums ihr nicht eine wissenschaftliche Metaphysik, sondern das großartigste Symbol des tiefsten und stärksten religiösen Gedankens ist.

Das lutherische Element im deutschen Idealismus.

Es ist die Lehre des „deutschen Idealismus", die hiermit in den Grundzügen charakterisiert ist, die Lehre, die von Kant, Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Jacobi, Fries und vielen Kleineren getragen ist und zu der klassischen und romantischen Dichtung in naher bald feindlicher, bald freundlicher Beziehung steht. In ihm sind starke persönlich-individuelle und sachliche Gegensätze vereinigt; er ist bald mehr unter dem Einfluß der Ethik theistisch-voluntaristisch, bald unter dem der Kunst mehr pantheistisch-ästhetisch gefärbt; er betont bald mehr die antiken, bald mehr die christlichen Elemente; er verläuft mit seinen Rändern zweifellos einerseits in einen ästhetischen Immanenzglauben und andererseits in einen akosmistischen Pessimismus, die beide jede Fühlung mit der christlichen Idee verloren haben. In seinem Kerne und im ganzen aber ist er zweifellos eine Reaktion der protestantisch-christlichen Idee gegen die skeptische, utilitaristische und rein individualistische oder materialistische Richtung eines Teiles der modernen Wissenschaft und gegen die äußerliche und verdünnende Kompromißreligion der Aufklärung. Es ist ein Erzeugnis des deutschen Luthertums, nachdem es durch die pietistische Individualisierung und die aufklärerische Zerbrechung des Dogmen- und Staatskirchentums hindurchgegangen war. Die Übergänge liegen überall da klar vor Augen, wo sich das pietistische innere Wunder in das allgemeine Wunder des Geistes und seiner idealen Manifestationen auflöst. Und zwar ist es kein Zufall, daß eine solche Reaktion aus lutherischem Boden erwuchs und nicht aus reformiertem. Der Calvinismus hat sich mit der neureformierten Theorie dem Freikirchentum zugewendet und prägt entsprechend seiner praktisch-organisatorischen Grundrichtung jede Differenz des religiösen Gedankens in neue Kirchenbildungen aus. Das Luthertum dagegen hält in seiner alten staatskirchlichen Gewöhnung, die, weit entfernt von dem spröden reformierten Individualismus, sich nur eine einheitliche Gesamtkultur denken kann, den Boden des gemeinsamen Lebens fest, will nur die Substanz der Volksreligion sublimieren zu einer Religion der Gebildeten und zugleich doch die Volksreligion als populäre Gestalt der religiösen Idee behaupten. Ein noch tieferer Grund des Unterschiedes liegt in dem Wesen des beiderseitigen religiösen Gedankens selbst. Die aus dem Boden des Calvinismus entstehende Philosophie überträgt die Prinzipien der Independenz auf die selbständigen Lebensgebiete der Politik und Wirtschaft, emanzipiert nur die nach Verselbständigung drängenden praktischen Lebensinteressen von der theologischen Vorherrschaft und drängt die religiöse Idee auf die daneben unabhängig bestehende kirchliche Gemeinschaft zurück, in der sie die ihr notwendig scheinenden Formen annehmen soll. Im übrigen bewahrt sie den praktischen Charakter des Calvinismus in ihrem ganzen Denken; der Gottesbegriff des Calvinismus kannte nur vereinzelte Willenssetzungen des souveränen Gotteswillens, keine in sich einheitliche göttliche Substanz mit innerer begrifflicher Notwendigkeit. So spielt auch in der auf seinem Boden erwachsenen Philosophie Einheit und

begriffliche Notwendigkeit keine Rolle, sondern das empirisch aufgefaßte Einzelne und die praktische Verwendung des empirisch Aufgefaßten, das durch seine praktische Leistung sich als wahr bekundet. Eine religiöse Spekulation ist auf diesem Boden nicht gewachsen; alles, was sich dort derartiges findet, ist deutscher Import oder wie Shaftesbury und die Platoniker von Cambridge humanistische Nachwirkung; nur die schottischen Gefühlsphilosophen überschreiten um ein weniges die Linie des Calvinismus. Das Luthertum dagegen ist von Haus aus viel weniger mit der praktisch-organisatorischen Äußerlichkeit des Lebens beschäftigt, in der Ethik viel mehr auf Gesinnung und Stimmung als auf Tat und Bewährung gerichtet, bleibt wärmer und lebendiger in seinem niemals abgeschlossenen Streben nach der Einigung mit Gott, hat in seinem Gottesbegriff stets den Antrieb zur Durchdringung der inneren Einheit und Wesenheit der göttlichen Substanz. Das lutherische finitum capax infiniti, das in der Abendmahlslehre sich eigensinnig in eine besondere scholastische Ungeheuerlichkeit verbissen hatte, und die lutherische Gesinnungsautonomie, die im Schatten des Rechtfertigungs- und Versöhnungsdogmas nicht recht zur Entfaltung kommen konnte, gelangen jetzt erst zur Entfaltung ihres allgemeinen philosophisch-religiösen Sinnes. Die Erziehung des Luthertums und des lutherischen Pietismus, die Fernhaltung der Bevölkerung von allen praktisch-reformerischen Tätigkeiten durch den bevormundenden Absolutismus, die Zurückdrängung aller Bewegung in das innere Leben führen in Deutschland jetzt zu diesem Resultate, durch das das Luthertum endlich dem es weit überflügelnden Calvinismus mit einer großen Leistung gegenübertritt. Dabei ist der Zusammenhang mit dem Luthertum allen Vertretern dieses Idealismus auch wohl bewußt; sie wollen seinen Wahrheitsgehalt gegen rationalistische, orthodoxe und pietistische Verkümmerung oder Trübung behaupten und herausstellen und mit dieser philosophischen Reorganisation der Religion auch die ethisch-geistige Menschheitsgemeinschaft gegenüber dem zersetzenden Individualismus und Utilitarismus neu auf religiöser Grundlage befestigen. Andererseits aber ist es doch wieder etwas ganz anderes als das alte historische Luthertum. Die von Locke und Leibniz eingeführten neuen Koeffizienten des religiösen Denkens, der gesetzliche Allzusammenhang, die universal-historische Geschichtsphilosophie, die kritische Bibelforschung verstehen sich in noch viel höherem Grade jetzt von selbst. Das religiöse Denken hat das Bild der Immanenz alles Endlichen im göttlichen Geiste und der ewigen Schöpfung, der Unermeßlichkeit der Geisterreiche, des entwickelungsgeschichtlichen Aufstieges des Geistes in der Menschenwelt, der historischen Herausbildung des Christentums aus seinen Vorstufen und der reinen Menschlichkeit Jesu als der großen Zentralpersönlichkeit des Christentums vor sich. Und wenn gegenüber der Verstandesmäßigkeit und dem eudämonistischen Moralismus der Aufklärung nun wieder die Idee der Erlösung, die nur im Gefühl erlebbare Mystik der Gottesgemeinschaft, die Seligkeit in der Freiheit

und Autonomie des Gottesgeistes, das radikale, nur von prinzipieller Neustellung zu überwindende Böse sich durchsetzen, so geschieht alles das doch in dem großen Rahmen eines in den endlichen Geistern sich auswirkenden großen immanenten Weltwirkens Gottes. Die Sünde und das Böse sind nicht eine Weltzerstörung, sondern mit dem Werden des Guten geordnet, und Gnade und Erlösung sind nicht eine Wiederherstellung, sondern die Offenbarung der Leben und Freiheit zeugenden und in ungemessene Weiten wirkenden Gottesliebe. Und dieses aus Jesus ausströmende vertiefte religiöse Leben darf, weit über die Urformen des Christentums hinausgehend, alles Große, Gute und Göttliche in der Welt verwerten zur Nährung und Stärkung eigener Gotteserkenntnis und zur Förderung der Brudergemeinschaft in allen wahren Werten des Lebens. Die christliche Ethik darf und soll die moderne Humanitätsethik in sich hineinziehen und ihr die Kraft des Kampfes gegen das Böse wie das lebendige religiöse Zentrum geben, ohne welche sie so leicht der Verflachung und Selbstgefälligkeit verfällt. Das Christentum ist etwas Werdendes und Fortschreitendes, darf seine Begründungen umgestalten und neue religiöse und ethische Motive in sich aufnehmen; aber es bedeutet eben damit auch die dauernde Grundlage des edelsten und vertieftesten menschlichen Lebens, soweit die Fortsetzung dieses Lebens überhaupt in den Bereich unserer Vorstellungsmöglichkeit fällt.

Lessing und Kant.

Die Grundlagen des deutschen Idealismus gehen zurück auf Leibniz, den großen Vermittler der westeuropäischen Kultur und des deutschen Lebens. Leibniz blieb dabei noch allzustark in der alten Teilung zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion hängen und suchte die Vereinigung nur in der ersten vollständig zu machen, während er die letztere mit einem Gemisch von reaktionärem Supranaturalismus und gewaltsamer Umdeutung behandelte. So wurden die Leibnizischen Gedanken von dem englischen Deismus und Antideismus überflutet. Erst Lessing hat ihren wirklichen Sinn zu allgemeiner Wirkung gebracht und dem theologischen Christentum ein aus freier ethischer Menschlichkeit verstandenes gegenübergestellt, ein neues Laienchristentum, das die letzte Wirkung und Bedeutung Jesu in der freien innerlichen Anerkennung und Kräftigkeit des Guten sieht. Den eigentlichen Höhepunkt bildet dann aber Kant, der das lutherische Prinzip der Autonomie der Gesinnungsüberzeugung, der verdienst- und lohnfreien Hingebung an Gott nur um des Gewissens willen zu einer allgemeinen Vernunftidee generalisierte und mit seiner ganzen kunstvollen Erkenntnistheorie nur diese praktisch-ethisch-religiöse Weltanschauung unterbauen wollte. Er beugt das moderne Kausalprinzip, das der Ausgangspunkt der ganzen philosophischen Revolution gewesen war, unter die praktisch-religiöse Idee, indem er es auf die Erscheinung einschränkt; dafür erkennt er das ewige Wesen und den Kern der Dinge in dem freien sittlichen Willen samt seinen metaphysischen Voraussetzungen in einer allgemeinen göttlichen Weltvernunft. In der gesetzlichen Er-

scheinungswelt sich verkörpernd, handelt die sittliche Vernunft aus freier Selbstbestimmung durch gültige Ideen auf ihre eigene Erscheinung. Die gültigen Ideen aber quellen aus der „Vernunft überhaupt", für alle gültig, d. h. aus Gott. Die Erfassung dieser ewigen Welt geht durch die Entgegensetzung des sittlichen Willens gegen den natürlich-eudämonistischen hindurch, und dadurch behält er ein Analogon der Bekehrung. Sie vollzieht sich in der Unterordnung unter die Idee der praktischen Vernunft; aber, indem diese Idee in der „Vernunft überhaupt" wurzelt, ist sie ein Ausfluß Gottes. Sie erzeugt sich in jedem spontan neu durch die innere Notwendigkeit der Vernunft, aber sie wird entbunden durch die Veranschaulichung und die Verkörperung dieser Idee in Jesus und der Bibel. Alle Religion liegt so in der Idee von Gott und aller Wahrheitsbeweis in dem Nachweis ihrer integrierenden Stellung innerhalb der Ökonomie des Bewußtseins, aber sie ist immer gerade dadurch zugleich eine Gegenwart des Göttlichen im Menschen, nur ohne anthropomorphe Versinnlichung Gottes und ohne magische Einwirkung auf Gott.

Schiller, Goethe und Herder.

Diese wesentlich ethisch-religiöse Denkweise begegnete sich mit der Poesie, die nach allerhand romantischen und klassischen Experimenten auch ihrerseits schließlich nach einer gefestigten ethisch-religiösen Denkweise suchte und die den modernen ästhetischen Gedanken mit den ethischen und religiösen Kräften in Berührung zu bringen strebte. Es ist das Wesen dieser großen Poesie, bei aller poetischen Phantasietätigkeit zugleich eine Welt- und Lebensanschauung zu sein. Was sie dabei Wertvolles hervorbrachte, ist aber doch erst durch die Berührung mit Kant zustande gekommen. Schiller suchte die Poesie und ästhetische Lebenshaltung wenigstens mit Kants Ethik zu vermitteln und näherte sich damit zunehmend auch den Kantischen religiösen Gedanken. Goethe verherrlichte in seiner Altersweisheit die sittliche Kultur des Christentums als das höchste Prinzip der Gesinnung und der Tat, das über alle philosophische Reflexion erhaben ist, das aber auch die Ergänzung von den übrigen geistigen und sittlichen Mächten außer ihm sich gefallen lassen muß. Es ist ihm die Erlösung durch Läuterung und Entsagung und durch praktische Arbeit für den Nächsten im Vertrauen zur göttlichen Weltleitung, besonders groß dadurch, daß es auch Schmerzen und Leiden, Sünde und Schuldbewußten zum Fördernis des Heiligen zu wenden imstande ist. Herder feierte in ihm die Gesinnungsreligion der Humanität, die die ganze Fülle modernen Lebens in sich aufzunehmen vermag, die aber ihre hebräischen und spätantik-griechischen Formen ablegen und sich germanisieren muß.

Die Romantik.

Die im engeren Sinne so genannte Romantik machte vollends unter Fichteschem Einfluß die Religion zu ihrem Zentralgegenstand, schied das Christliche schärfer vom Antik-Heidnisch-Klassischen und schuf trotz vieler haltloser Phantastik in Novalis und Schleiermacher einen poetisch-philosophischen Idealismus, der sich als der moderne Ausdruck der christlichen Idee betrachtete und bei der Jahrhundertwende sich mit ergreifenden

Tönen an das ästhetisch-verweltlichte Geschlecht wendete. Der über die Weiten der Geschichte schweifende poetische Blick webt die Ereignisse zusammen zu einer Entwickelung des göttlichen Geistes im menschlichen, hebt über den Pantheismus der Antike den christlichen Spiritualismus empor, eröffnet das Verständnis für die un- und halbbewußten Kräfte der Geschichte, für die führenden Helden und Geister und erkennt in Jesus den großen religiösen Genius, der in den Seinigen mystisch weiter lebt.

Die spekulative Philosophie.

Unter dem Eindruck dieser Poesie, ihres stimmungs- und gefühlsmäßigen Dranges nach dem Innern des Universums und ihres reichen kulturgeschichtlichen Horizontes, wurden dann schließlich die philosophischen Fortsetzer der Kantischen Lehre zu einer spekulativ-geschichtsphilosophischen Ausweitung des Kritizismus bewogen. Kant hatte die bleibende Wahrheit der Religion der Aufklärung herausgeläutert und wieder Verständnis geweckt für die pessimistischen Elemente des Christentums. Nun sollte seine Lehre verbunden werden mit den großen neuen Erkenntnissen von dem Reichtum der Geschichte, der Fülle künstlerischer Humanität und dem kosmischen Immanenzgedanken. Seine Nachfolger wollten nicht mehr bloß von der Analyse der menschlichen Vernunft und ihrer die Erscheinung schaffenden, ordnenden, beurteilenden und gestaltenden Tätigkeit ausgehen, sondern von der Weltvernunft und dem Weltbewußtsein, das in seiner schöpferischen Selbstentfaltung die Natur, den menschlichen Geist und seine Geschichte hervorbringt. Das Wesentliche an diesen kunstvollen Systemen war aber wiederum die religiös-ethische Idee, die in dieser Form frei behauptet werden sollte. Die Weltvernunft setzt den Kausalzusammenhang zu einem bloßen Mittel ihrer Durchführung herab; ihr Wesen selbst ist die Verwirklichung der absoluten Vernunftwerte in der Entwickelung des Seins, und den Höhepunkt dieser Entwickelung bildet für die Menschheit das rein humane Gesinnungschristentum. Fichte schreibt seine „Anweisung zum seligen Leben“, Hegel lehrt die „Gott-Menschheit“, Schelling grübelt über dem Geheimnis des Bösen und seiner Überwindung durch die Vereinigung mit Gott, und Schleiermacher schildert Jesus als den Höhepunkt der Religionsentwickelung, als die religiöse Kraftquelle, von der alle Fähigkeit zu reiner Gesinnungsreligion auf seine Gläubigen übergeht.

Die Christlichkeit des deutschen Idealismus.

Die übliche literatur- und kulturgeschichtliche Auffassung des deutschen Idealismus sieht in ihm wesentlich die antikisierend-ästhetischen Elemente und den religiösen Hintergrund eines evolutionistischen Pantheismus. So hat ihn insbesondere D. F. Strauß verstanden und von dieser Voraussetzung aus die Rezeption des deutschen Idealismus durch die christliche Glaubenslehre als Selbstauflösung des Christentums geschildert. Das ist auch zumeist die Meinung der Pietisten und Altgläubigen. Allein das ist eine durchaus einseitige Auffassung, die an der mittleren Periode Goethes, an dem Eindruck der Xenien und an der theoretischen Verwertung dieser Lehren durch das junge Deutschland haftet. In Wahrheit ist es doch

nur eine neue Kombination der uralten Elemente der europäischen Kultur, der Antike und des Christentums. Wie im Katholizismus und Altprotestantismus die Lex naturae mit Dogma und Kirche, so wird hier von neuem antike Humanität und christliche Innerlichkeit und Gesinnungsreligion verschmolzen, nur daß an der Antike jetzt die ästhetischen Elemente stärker hervortreten. Zugleich treten in diese Kombination jetzt auch die spezifisch modernen Elemente des allgesetzlichen und Kopernikanischen Weltbildes ein, geben dem ethisch-religiösen Menschheitsideal einen neuen ungeheuren Rahmen und verweben es in dem allgemeinen Lebenszusammenhang des Kausalität und Teleologie harmonisch verbindenden Universums. Daher liegen dann pantheistische Neigungen nahe. Die paganisierende Ästhetik bricht oft die Kraft des neuschöpferischen Willens, und die Scheu vor dem engen Anthropomorphismus wird oft zur Preisgebung des ethischen Weltgrundes. Aber das findet stets seine Korrekturen. Die Absicht, die großen Kulturgrundlagen der europäischen Welt in neuer Synthese zusammenzufassen, wird in der Reife aller dieser Denker und Dichter deutlich ausgesprochen. Es ist der moderne Versuch einer solchen Synthese und darum reich an Widersprüchen und Unfertigkeiten, aber auch außerordentlich reich an Gedanken und Anregungen für die Folgezeit. Das Christentum hat nie ohne Ergänzungen und Hinzuziehungen existiert, und so vollzieht sich hier ein neuer Versuch der Ergänzung, der mit einem verinnerlichten Christentum den Erwerb der antiken und modernen Kultur neu verbindet. Das verinnerlichte Christentum der freien persönlichen Überzeugung, das allein von ihm vorausgesetzt ist, ist aber das protestantische. Die christliche Idee mag dabei vielfach zu kurz gekommen sein, aber sie ist doch überall wesentlich mitbeteiligt, und diese neue Synthese ist die bleibende Grundlage der Fortbildung und Entwickelung des Protestantismus in der gebildeten modernen Welt, die dem altkirchlichen Dogma entwachsen ist und mit dem Pietismus nichts anzufangen weiß. Andererseits ist auch der im deutschen Idealismus enthaltene Immanenz- und Entwickelungsgedanke an sich weit entfernt von einem kahlen Pantheismus, überhaupt von jeder theoretischen Durchsichtigkeit. Er faßt in sich die Selbständigkeit und Konkretheit des Individuums, die Fülle beständig neuer, aus dem göttlichen Leben quellender Schöpfungen, den Unterschied der autonomen Freiheit von der bloßen Abfolge der Natur, die Verankerung aller Persönlichkeitswerte in Gott. Mit all dem ist er eine neue Fassung des religiösen Problems, eine neue Voraussetzung für die Bildung des Gottesbegriffes voll von Spannungen und Schwierigkeiten, aber keine fertige religiöse Doktrin. Er enthält im Grunde alle alten Probleme auf neuer Basis und stellt dem religiösen Denken neue Aufgaben, ist aber nicht selbst eine neue Lösung. Es ist die Bildungsreligion, die sich von der Religion der populären Vorstellung bewußt unterscheidet und neben ihr selbständig den Kampf gegen den modernen Naturalismus kämpft. Möglich, daß die eigentliche Fortentwickelung des Christentums viel einfacher und kräftiger, viel freier

von intellektuellen und Kulturrücksichten sein wird, möglich, daß vieles, was der deutsche Idealismus für unumgängliche Voraussetzung hielt, einer späteren Wissenschaft als Vorurteil erscheint, daß insbesondere die monistischen Tendenzen des modernen Kausalitätsbegriffes sich als solche erweisen, aber die Aufgabe einer neuen Synthese ist dem religösen Denken durch die moderne Welt gestellt, und es hat sie hier in der großartigsten und umfassendsten Weise zu lösen unternommen.

Wirkung des deutschen Idealismus auf den Protestantismus.

Die Wirkung des deutschen Idealismus war jedenfalls zunächst eine außerordentliche. Er wurde zur Religion der deutschen Bildung und drang von da zu den übrigen Ländern; nach Frankreich, wo man sich durch ihn von der Revolution zu erholen hoffte; nach England, wo Carlyle der eifrige Verkündiger seiner großen Mission als der modernen Gestalt des Protestantismus und als der sozial reorganisierenden Macht wurde; nach Amerika, wo sich um Emerson die Kreise der feineren Bildung scharten und die Unitarier mit seinen Ideen ihre Kirchenbildung befruchteten. Aber bei all diesem Einfluß ist er doch nie geworden, was der Rationalismus zu werden vermocht hatte, eine populäre Religiosität. Dazu war er zu sehr reine Bildungsreligion und zu kompliziert in seinen Gedanken, eben deshalb auch zu reich an ganz persönlichen Spielarten, in denen die vereinigten Elemente sich jedesmal neu ordneten. Und um eine wirkliche religiöse Macht zu werden, fehlte ihm vor allem eins, der Sinn für Gemeinsamkeit und Organisation des religiösen Lebens. Er setzte die Volksreligion voraus, aber er ignorierte sie für seine eigenen Bedürfnisse völlig. Er war rein eine Religion des Gedankens und der Gesinnung, eben deshalb vielspältig und absolut persönlich, wie das der wissenschaftlichen Überzeugung zukommt, ohne jedes Bedürfnis nach Kultus und sozialer religiöser Betätigung. Wohl drang er auf eine in religiös-metaphysischen Ideen begründete Gemeinschaft gegenüber dem modernen Subjektivismus; aber diese Gemeinschaft suchte er in einem neuen Ideal des Rechtsstaates oder des Kulturstaates oder der freien Gesinnungseinheit aller Gebildeten. In irgendeiner Reform der Kirche, einer Neubelebung der religiösen Organisation und der kultischen Gemeinschaft suchte er sie nicht. Hier überläßt er es den Theologen, seine Ideen zu verwerten und ist stets bereit, sie wegen ihrer Kompromisse mit der Überlieferung preiszugeben. Er selbst fühlt keine Verantwortlichkeit in diesen Dingen und meint in alter lutherischer Weise, der Gedanke müsse es allein machen. Die independente Grundlage des Neuprotestantismus wird nur als Überzeugungs- und Gewissensreligion aufs schärfste betont, aber eine darauf aufzurichtende Gemeinschaft kennt er nicht. Schleiermacher bekannte sich zwar in seinen Reden zu einem solchen Ideal, aber bei dessen Undurchführbarkeit wandte er sich zurück zur alten Staatskirche, der einzige unter den großen Denkern des deutschen Idealismus, der es mit einer kirchlichen Wiedergeburt versuchte; er ist nach kurzen Erfolgen in der großen Zeit des deutschen Befreiungskrieges damit gescheitert, seine Nachfolger haben seinen Buchstaben verehrt

und seinen Geist sorgfältig ausgetrieben. Die Gründe für diese Unkirchlichkeit liegen teils in der Selbstverständlichkeit, mit der man die Fortdauer der Kirchen als wesentlichen Teils des Staatsorganismus betrachtete, teils in der Schwierigkeit des Anschlusses einer solchen Denkweise an ein Institut, das seine alten Symbole, Liturgien und Katechismen in voller Rechtsgeltung fortführte, in der Umständlichkeit der Fruchtbarmachung der Bibel für eine solche Religiosität. Sie liegen zuletzt und vor allem freilich in dem Gottesgedanken dieser Religiosität selbst, der zu unsicher und blaß oder zu weltgesetzlich-pantheistisch ist, um einen lebendigen Verkehr der Seelen mit der Gottheit zu erlauben. Damit fehlt dann aber Antrieb und Kraft zu jedem Kultus, und eine Religion ohne Kultus ist nur eine halbe Religion. Andererseits war wieder auch sein kunstvoller wissenschaftlicher Aufbau schweren Angriffen des alten Naturalismus und Skeptizismus ausgesetzt. Sein wissenschaftliches Rüstzeug, insbesondere seine phantastische Naturphilosophie, bot der Wissenschaft verhängnisvolle Lücken und Angriffspunkte, und seine Religiosität stak zu stark in optimistischen Immanenzgefühlen, als daß sie den leidvollen Eindrücken des Tages hätte widerstehen können. Die wieder erwachende pietistisch gefärbte Kirchlichkeit bekämpfte ihn als Häresie des modernen Pantheismus neben der anderen großen Häresie, dem rationalistischen Deismus; und ihr Kampf war nicht ohne großen Erfolg. Nicht viel besser hat er zunächst auch andererseits dem erneuten Ansturm des Aufklärungsgeistes, der vom Darwinismus neubelebten mechanistischen Naturphilosophie und dem ganzen modernen Realismus, zu widerstehen vermocht. Er hat jedenfalls eine wirkliche Reformation des Protestantismus bis jetzt nicht bewirkt. Aber, wenn nun das Bedürfnis nach einer solchen von neuem sich erhebt, so sind es doch immer noch seine Errungenschaften, die dabei in vorderster Linie stehen, und ein neuer Idealismus wird nur eine Fortbildung seiner Gedanken sein können. Er bildet nun einmal neben dem Pietismus die andere große Reaktion des Protestantismus gegen die modernen Auflösungen des Christentums, und beide werden sich ineinander finden oder nebeneinander einrichten müssen.

Stellung des Landeskirchentums gegenüber Sekten und Bildungschristentum.

IX. Die Fortentwickelung des alten Landeskirchentums. Zwischen beiden Einflüssen von rechts und links, zwischen dem immer wieder erneuerten Pietismus und Sektentum und der wissenschaftlich und kulturethisch gefärbten Bildungschristlichkeit, behauptete sich der alte Bestand der protestantischen Landeskirchen. Sie waren zugleich durch die neuere staatsrechtliche und politische Entwickelung genötigt zu einem Umbau ihrer rechtlichen Lebensformen und einer neuen Einrichtung ihres Verhältnisses zu Staat und Gesellschaft. Zu ihnen gehören auch die großen Anstaltskirchen in Amerika und den britischen Kolonialländern, die zwar rechtlich Freikirchen sind, die aber, von alten Volks- und Landeskirchen abstammend, sich als göttliche objektive Anstalten und herrschende Volkskirchen empfinden. Sie sind nur formell-rechtlich und organisatorisch auf den Vereins-

begriff eingegangen, sehen aber tatsächlich und inhaltlich sich als göttliche Stiftungen und zur Volksdurchdringung bestimmte Anstalten an. Sie grenzen sich von den rein auf den individualistischen Vereinsgedanken aufgebauten, enge Kreise mit ihrer Phantastik und ihrer Konventikelethik füllenden und in immer neuen Anläufen hervorbrechenden Sekten deutlich ab durch den der Kirche eigentümlichen Charakter der Universalität, die auch bei freiem Wettbewerb und bei formell-freikirchlicher Organisation doch eine Einverleibung der Kulturethik in die kirchliche Ethik und eine von der subjektiven Leistung unabhängige Heiligkeit der Gemeinschaft behauptet. So schwankend vielfach die Unterschiede zwischen Sekte und Volkskirche geworden sind, im Grundgefühl und in der eigentlichen Lebensstellung akzentuiert sich doch immer der Charakter der Kirchen als erzieherischer Anstalten von universaler Tendenz, die eben deshalb die christliche Ethik mit der Welt ausgleichen müssen, während die Sekten gerade diesen Ausgleich bekämpfen und sich auf kleinere Kreise zurückziehen. Darin liegt die Größe und zugleich die Gefahr des Kirchentums auch heute noch. Es ist einerseits ein mit allen Institutionen oder doch mit der öffentlichen Sitte eng verbundenes Erziehungsmittel der großen Massen und eben damit genötigt, den Kultur- und den Bildungsinteressen der modernen Welt Rechnung zu tragen, also eine für das Gesamtleben nicht zu entbehrende und zugleich zur Ausgleichung mit ihm genötigte ethische Macht. In diesem Sinne ist es heute noch wie einst ein wesentlicher Bestandteil des ganzen sozialen Lebens und oft auch der politischen Gestaltung und sind die Kirchen heute wie je kulturfreundlich. Andererseits aber liegt hierin auch die Gefahr eines bloß vegetativen Fortlebens, eines Vertrauens zum bloßen Schwergewicht ihres institutionellen Daseins, das sich von selber hält und fortsetzt, einer Überwucherung fremder Anpassungsinteressen über das eigentlich Religiöse und einer Niederhaltung der individuellen religiösen Lebendigkeit unter Herkommen, Institution, Anstalt und Geschäftsroutine, einer Zufriedenheit mit bloßer Scheinzugehörigkeit, alles lauter Mängel, die der Sekte nicht anhaften. Immerhin aber vollzieht sich auf dem Boden der alten Landeskirchen, die zwar die rechtliche Alleinherrschaft und die Deckung mit dem Staatsgebiet aufgegeben, aber doch den Gedanken der Volkskirche festgehalten haben, alle Weiterentwickelung, die der Gemeinschaft und dem Ganzen in ruhiger Ernährung und Gestaltung einer höheren Lebensanschauung zugute kommt und in festen Institutionen Wurzel schlagen kann, während die Sekten wie Wanderdünen sich wechselnd um sie herumlagern und eine rein individuell-anarchistische Religiosität wie leuchtende Raketen in endlosem Spiel aufsteigt und verpufft. In dem Kräftespiel der modernen religiösen Lebensformen gegeneinander, der Volkskirchen, der Sekten und des völlig kult- und gemeinschaftslosen Individualismus behaupten die alten Landeskirchen nunmehr als Volkskirchen immer noch die eigentlich leitende Stellung; sie halten die religiöse Grundsubstanz am Leben, in deren kritischer Zersetzung und persönlicher freier Gestaltung sich der reine Individualismus

und in deren exaltierter Verengung und exklusiver Zuspitzung sich das Sektentum betätigt. Es ist der Ast, auf dem sie alle sitzen, den die einen lediglich konservieren wollen, den andere durch gründliche Reformen frisch grünen machen wollen und an dem wieder andere eifrig sägen, ohne das Nichts zu bedenken, in das sie fallen würden.

Rückzug auf konservative Positionen gegenüber der modernen Indifferenz und Antichristlichkeit.

Dieses Volkskirchentum steht nun freilich nicht bloß den religiösen Konkurrenten gegenüber, die auf dem Boden des Toleranzstaates, der Lehrfreiheit der Wissenschaft, des neuen Kirchenrechts, der Preßfreiheit und Zensurfreiheit sich neben ihm sehr ungehindert bewegen können und die hier und dort vorhandenen Privilegien und gewaltsamen Schutzmittel des Landeskirchentums zunehmend durchbrechen, sondern es steht gleichzeitig einer ganz außerordentlichen Macht der religiösen Indifferenz und der prinzipiellen Unchristlichkeit gegenüber. Das erste ist die naturgemäße Folge der Diesseitigkeit, der Hast und des Konkurrenzkampfes im modernen Leben, der abstoßenden Wirkung der kirchlichen Streitigkeiten und der Schwierigkeiten alles religiösen Denkens, der Freisetzung all der Motive, die immer vorhanden waren und der Religion entgegenwirkten, die aber in der alten kirchlich-staatlichen Lebensgestaltung unterdrückt waren. Das zweite ist die nicht minder naturgemäße Folge der neuen wissenschaftlichen Begriffe und der von der kirchlichen Ethik nicht gedeckten kultur-ethischen Bedürfnisse, unausbleiblich in einer Krisis und Erschütterung des ganzen überlieferten Religionswesens, wie es die moderne Zerstörung des mittelalterlich-altprotestantischen Lebenssystems und die Entfesselung aller intellektuellen und praktischen Kräfte mit sich bringt. Die Volkskirchen des Protestantismus haben sich im wesentlichen demgegenüber auf ihre populären Massenbestände zurückgezogen und nach den ersten Kompromissen mit der noch ihre Konsequenzen nicht enthüllenden modernen Geisteswelt im Aufklärungszeitalter im ganzen von ihr sich überhaupt abgewendet. Sie haben sich darein ergeben, die oberste Spitze der Bildung und die untersten Schichten der revolutionären Arbeiterparteien nicht mehr zu erreichen, lassen die Literatur großstädtischer Skepsis oder Sensation, gelehrter und halbgelehrter Bildung schreiben, was sie will. Sie halten sich an die mittleren Schichten, versorgen sie mit kirchlicher Literatur und Apologetik, verstärken ihre karitative Tätigkeit und warten im übrigen auf das Vorübergehen des Sturmes. Die konservative Natur aller Organisationen verläßt sich auf das natürliche Schwergewicht ihres bloßen Vorhandenseins, auf die Verknotung zahlreicher Interessen in ihrem Bestande und stärkt ihre Positionen durch die Aufnahme der pietistischen Gefühls- und Bibelreligion. In der Hauptsache sind so die modernen Volkskirchen pietistisch-orthodox mit großer Unbestimmtheit der Lehre, aber starker Exklusivität gegen alle wesentlich modernen Gedanken geworden. Seltener verbinden sich einzelne Gruppen und Richtungen mit den Bestrebungen der protestantischen Bildungsreligion. Das heißt dann kirchlicher Liberalismus und hat die Schläge von rechts und links zu

tragen. Im ganzen sind dabei die Kirchen, obwohl sie an sich die Tendenz zur Ausgleichung und Fortbildung in sich tragen, in dieser Lage außerordentlich konservativ geworden. Aber der Konservatismus äußert sich dann doch auf kalvinistischem und lutherischem Gebiet recht verschieden. Auf dem ersteren ist es ein aggressiver Konservatismus, der theoretisch und organisatorisch leidenschaftlich gegen die „Neologie" kämpft und im praktischen Leben sich alle Fortschritte modernen Vereinswesens und moderner sozialer Betätigung aneignet. Das Luthertum dagegen ist heute noch überwiegend passiv-duldend und vertraut dem Staate, daß er aus alter Gemeinschaft her auch die nicht mehr mit ihm identische Kirche in allen ihm möglichen Richtungen schütze und erhalte, da seine konservativen Machtinteressen mit ihrem konservativen Geiste innerlich zusammenhängen. Von hier her hat insbesondere das preußisch-deutsche Luthertum seinen besonderen Charakter und hilft an seinem Teil mit zur Behauptung der besonderen Züge dieses Staatswesens. Die ungestörte Behauptung all diesen Gegensätzen gegenüber ist freilich nur möglich durch die Indifferenz und Unkenntnis der Bildungsschichten, die alles Kirchliche sich selbst überlassen und weder einen entschlossenen Kampf gegen die Kirchen aufnehmen, noch sie für ihre Ideen fruchtbar zu machen suchen, sondern mit theoretischer Geringschätzung und praktischer Ignorierung das Religions- und Kirchenproblem der Gegenwart zu lösen meinen. In den angelsächsischen Ländern ist diese Indifferenz immerhin sehr viel geringer als auf dem Kontinent.

Das ist der allgemeine Charakter des modernen protestantischen Volkskirchentums. Die einzelnen außerordentlich verwickelten Entwickelungen können nur in Kürze angedeutet werden.

Rechtliche Reorganisation.

In dem ganzen Zeitraum seit der Aufklärung war die erste Aufgabe der Kirchen ihre rechtliche Reorganisation. Überall ergaben sich zunächst neue Theorieen und fanden dann seit Beginn des 19. Jahrhunderts neue Rechts- und Verfassungsbildungen statt. Unverändert blieb nur die anglikanische Kirche, die aber auch Stück für Stück von ihren Vorrechten opfern mußte. In den reformierten Ländern ist überall das alte Band mit dem Staate gelöst, die Kirchenzucht von jeder Verbindung mit der Polizei befreit; der Staat unterhält nur die Landeskirche und wahrt sein äußeres Aufsichtsrecht; in allem übrigen sind die Kirchen auf sich selbst gestellt. Neben die reformierten Staatskirchen sind in den Niederlanden und der französischen Schweiz reformierte Freikirchen getreten. In Amerika hat die Union und der Einzelstaat das Prinzip der vollen Kirchenfreiheit erklärt und geht in der Durchführung des Prinzips so weit, daß auch die offiziellen Volkszählungen und Statistiken keine Notiz von der Konfession nehmen; der Staat selbst hat übrigens dabei gewisse Attribute seiner allgemeinen Christlichkeit beibehalten. Die Buntheit der verschiedenen Kirchenbestände, der Individualismus der methodistischen Erweckung und der alte puritanisch-independente Gedanke der Gewissensfreiheit vereinigen

sich hier zu der neureformierten Doktrin, und diese Doktrin ist von hier aus in unaufhaltsamem Fortschreiten begriffen. Die Kirchen des kontinentalen Luthertums verfielen dagegen bei dem Mangel jeder selbständigen Organisation im 17. Jahrhundert vorerst völlig dem Staate, aber mit dem Aufbau der modernen Verfassungen, der konfessionellen Mischung der neuzusammengesetzten Gebiete und der Erklärung der Freizügigkeit mußte auch hier der Staat dem Protestantismus eine selbständig organisierte Kirche schaffen, die sich nun in einer eigentümlichen Mischung von Selbständigkeit und Gemeindeorganisation mit Staatsbevormundung und Anlehnungsbedürfnis widerspruchsvoll genug bewegt. Unter Berufung auf die Freiwilligkeit der Zugehörigkeit werden alle Dissenter hinausgewiesen und auf eigene Kirchenbildung im Namen der Freiheit verwiesen, den Dissentergemeinden aber mit Hilfe des Staates das Leben so schwer gemacht wie möglich und die Zugehörigkeit zur Landeskirche für alle offiziellen sozialen und amtlichen Stellungen gefordert. Den konfessionell indifferenten Parlamenten und den Ministerien gegenüber sind die Kirchen verselbständigt; aber durch eine daneben stattfindende Sonderbeziehung auf den Landesherrn, eine nicht mehr politische sondern kirchliche Handhabung des Summepiskopats, werden sie von den Landesherren und deren politischen und sozialen Interessen abhängig, was einerseits zu ihrer konservativen Haltung, andererseits zu einem gewissen Vermittelungscharakter wirkt.

Schule. In einer Richtung haben diese Verfassungsneubauten eine besonders einschneidende Wirkung gehabt: die Kirche ist von der bisher durch sie verwalteten oder stark beeinflußten Schule getrennt. In Amerika und England haben freilich die Denominationen ihr eigenes hohes und niederes Schulwesen neben dem staatlichen, soweit ein solches überhaupt vorhanden ist. Aber das ist dann auch eben freies kirchliches Schulwesen, dem nicht wie dem alten europäischen der Nachdruck des Staates verliehen wird. In Europa aber hat die Kirche die höhere Schule definitiv verloren; die früher vereinigte Tätigkeit des Theologen, Philologen und Schulmanns ist getrennt. Die Hochschulen nahmen, von jedem Glaubensdruck befreit und die philosophische und naturwissenschaftliche Fakultät in ungeahntem Umfang entwickelnd, einen völlig neuen Weg; höchstens durch Einfluß auf die theologischen Fakultäten blieb hier der Kirche eine Einwirkung. Mittelschulen und Volksschulen wurden gleichfalls emanzipiert; der Kirche bleibt nur die Einwirkung auf den Religionsunterricht und in einzelnen Ländern die Beteiligung an den Volksschulbehörden sowie die politische Beeinflussung der Schulgesetzgebung durch die ihren Interessen nahestehenden Parteien. An diesem Punkte liegt heute eine der wichtigsten Reibungen zwischen Kirchen und allgemeinem Leben. Der Kampf der Kirchen um die Schule und um einen zur Schule gehörenden Religionsunterricht ist der Kampf um ihren geistigen Einfluß auf das Gesamtleben, und hier zeigen sich alle Widersprüche und Schwierig-

keiten der neuen Lage, indem die Staaten dem Prinzip der freien Kirche nicht das der freien Schule folgen zu lassen geneigt sind, die Kirchen aber Schulen mit Gesinnungs- und Weltanschauungsunterricht um der Gewissensfreiheit willen nicht einfach dem Staate überlassen können und wollen.

Ausbreitung.

Der äußere Besitzstand des Kirchentums hat sich nicht wesentlich verändert. Seit das jus reformandi sich auf die äußere Kirchenhoheit eingeschränkt hat, ist der Konfessionswechsel ganzer Länder nicht mehr möglich. Nur in den ehemals streng katholischen Ländern, in Frankreich, Österreich, Italien, sind die Reste der Reformation endlich zu kirchlicher Organisation und Freiheit gelangt, unter ihnen die kleine französische Kirche besonders reich an Geist und religiöser Kraft. Außerdem hat sich der Besitzstand durch die niederländische und englische Kolonial- und Weltpolitik verbreitert, die in den am meisten bewohnten Kolonieen, in Kanada, in Kapland und Australien, überall dem Protestantismus neue Kirchen ermöglicht haben. Besonders wichtig ist das Vordringen der Union nach den pazifischen Gestaden; der schmale Küstensaum der protestantischen Bevölkerung hat sich dadurch unermeßlich erweitert; und, wenn auch die Einwanderung zugleich einen starken Katholizismus geschaffen hat, so ist doch das Land der Zukunft weitaus überwiegend protestantisch. Daneben ist ein neues Zentrum des Calvinismus in Südafrika im Entstehen begriffen.

Heidenmission

Zu dieser Ausbreitung durch das Vordringen protestantischer Mächte kommt nun aber noch die Ausbreitung durch die freie Mission in allen Weltteilen. Der Altprotestantismus hatte bei seiner landeskirchlichen Geschlossenheit die Missionsaufgabe ausdrücklich abgelehnt, während der Katholizismus mit den spanischen und portugiesischen Kolonisationen seine missionierenden Orden ausgesandt hatte und von da aus selbständig bis China und Japan vorgedrungen war. Charakteristisch für das Luthertum ist der Vers, mit dem der Prediger Neumeister die Ablehnung begründete: Vor Zeiten hieß es wohl „Geht hin in alle Welt“, Jetzt aber „Bleib allda, Wohin dich Gott gestellt“. Die holländische Regierung hatte ihre Handelskompanieen zur Ausbreitung des Christentums verpflichtet, was aber nur eine gewalttätige Massenbekehrung ergab, und die Neu-England-Staaten führten nur zögernd zu Versuchen der Indianermission. Dann entwarf Cromwell große Pläne einer Weltmission, und Leibniz nahm den Gedanken im Zusammenhang mit der Ausbreitung europäischer Kultur auf. Allein zu wirklicher Missionstätigkeit führte erst der Pietismus, der die Einzelperson mit der Verpflichtung zur Ausbreitung von Gottes Reich erfüllte: die Hallesche Schule stellte der dänischen Regierungsmission eifrige Missionare zur Verfügung, und die Herrnhutergemeinde eröffnete eine selbständige, über verschiedene Weltteile ausgebreitete Mission von größter Nachdrücklichkeit. Zu einer Mission im großen Stil kam es aber erst durch den Eintritt des methodistisch bearbeiteten Englands und Amerikas in diese Aufgaben. Sie hing zusammen mit dem Wachstum des Weltverkehrs, der

Ausdehnung der Entdeckungsfahrten und mit der von der Aufklärung bewirkten Schätzung alles Menschlichen, besonders auch des Naturmenschen; so verflocht sie sich auch mit der Anti-Sklavereibewegung. Ihre Träger wurden nun eine Fülle freier Missionsgesellschaften, in deren Gründung Deutschland und der übrige Kontinent nachfolgten. Ihre Farbe ist fast durchgängig eine stark pietistische, doch tritt allmählich auch ein strengerer kirchlicher Geist in sie ein. Sie beschäftigt gegenwärtig rund 6000 Missionare, verausgabt jährlich rund 50 Millionen und hat rund 17000 Schulen auf den Missionsgebieten aufgerichtet. Der Erfolg läßt sich in seiner Bedeutung noch nicht einschätzen. Doch ist deutlich erkennbar, daß auf dem weltgeschichtlich wichtigsten Missionsgebiet, in Ostasien, die englische und amerikanische Mission einen bedeutenden Vorsprung vor dem deutschen Protestantismus hat. In dem zweitwichtigsten Punkt, in Afrika, arbeitet die protestantische, besonders die französische, Mission gegen die Gefahr des Panislamismus mit wachsender Einsicht in die Wichtigkeit der hier vorliegenden Aufgabe.

Verhältnis der Konfessionen.

Auch im Verhältnis der Konfessionen zueinander trat eine wesentliche Verschiebung des Bestandes nicht ein; einzelne Konversionen im Zeitalter der Romantik, Verluste der englischen ritualistischen Bewegung an den Katholizismus und Verluste des letzteren in Frankreich und Österreich verschoben die Lage nicht bedeutend; im ganzen gewann der Protestantismus durch die stärkere politische und wirtschaftliche Entwickelung und vor allem durch die stärkere Bevölkerungsvermehrung der protestantischen Völker. Im Verhältnis von Luthertum und Calvinismus haben so gut wie alle erheblichen Konversionen aufgehört; dagegen ist freilich Fortschritt und Ausbreitung bei den calvinistischen Nationen bedeutend größer als bei den lutherischen; das Luthertum ist heute stark in der Minorität, auch wenn man das durch schroffsten Archaismus ausgezeichnete amerikanische Luthertum mitrechnet. Dagegen hat in dem geistig-religiösen Verhältnis der Konfessionen zueinander die stärkste Wandelung stattgefunden. Aufklärung und Pietismus brachten es zu einer fast völligen, auch den Katholizismus einschließenden Indifferenz. Aber diese auf Ermüdung und Oberflächlichkeit beruhende Indifferenz gegenüber dem Katholizismus verschwand mit dessen neuer aggressiver Stellung seit der nachnapoleonischen Reorganisation des Katholizismus; der Kampf ist wieder überall entbrannt, nun aber nicht mehr als Kampf geschlossener Systeme mit offizieller Kontroverstheologie, sondern als der Kleinkrieg konfessionell gemischter Bevölkerungen mit rein praktischer Abwehrtendenz; das relative historische Recht des Katholizismus ist im ganzen überall anerkannt, die alte Theorie vom römischen Antichrist so gut wie verschwunden. Aus dem Kleinkampf erhebt sich von Zeit zu Zeit freilich auch wieder der große Prinzipienkampf, und das um so mehr, je mehr der moderne Subjektivismus der katholischen Autorität enttäuschte Anhänger zuführt und mit der steigenden Macht des katholischen Systems

die alten Gegensätze wieder aufbrechen. Das Charakteristische der Lage ist dann aber, daß der Protestantismus und der moderne Liberalismus ihre Kämpfe dagegen getrennt führen. Katholizismus und Protestantismus vereinigen sich sogar oft zum Kampf gegen den gemeinsamen Gegner, aber daraus ist dann stets der konfessionelle Gegensatz wieder erst recht verstärkt hervorgegangen. Hier können noch große Kämpfe bevorstehen. Im Gegensatz dazu hat die Annäherung der beiden protestantischen Konfessionen Bestand behalten und sogar in dem größten Teil Deutschlands zu der Union beider geführt, die freilich ein heftiges, aber nun schon längst wieder abflauendes Aufwallen des strengen Luthertums zur Folge hatte; immerhin sind manche deutsche Landesteile noch von einem harten, selbstgenügsamen Luthertum erfüllt. Unter allen Umständen bedeutete doch schon die Verselbständigung der lutherischen Kirchen, die Einführung des Synodalwesens und das Eindringen der freien Vereinsbildungen eine weitgehende tatsächliche Calvinisierung. Dabei hat die moderne Gewöhnung an historische Selbstbesinnung den Unterschied der beiden Konfessionen zwar meist ohne Polemik, aber doch mit zunehmender Schärfe erfaßt. Beide Reformationskirchen stehen samt ihren pietistischen Tochterkirchen in einem so starken gemeinsamen Gegensatz gegen die moderne Welt, daß jetzt der kirchliche Protestantismus der verschiedenen Konfessionen und Gruppen sich als Einheit fühlt und auch als Einheit von dem Historiker behandelt werden darf.

Innere Entwickelung.

Nach innen fand das protestantische Kirchentum mit Aufklärung und Pietismus zunächst Ruhe von den alten dogmatischen Lehrkämpfen und Freiheit der Einzelgemeinde, die auf dem Gebiete des Luthertums natürlich zur Freiheit und oft Willkür der Geistlichen wurde, soweit diese nicht etwa durch Patronatseinflüsse gebunden waren. In dieser Freiheit konnte sich teils der Anschluß an eine pietistische und methodistische, teils der an eine modern wissenschaftlich gefärbte Theologie vollziehen. Der Optimismus der von uralten Fesseln befreiten Kulturwelt und der Glaube an eine neue glorreiche Fortschrittsperiode übertrug sich auch auf die Kirchen, aber so, daß auch sie den Fortschritt wesentlich auf weltlichem Gebiete und im Anschluß an die allgemeine humane Verbesserung der Menschheit erstrebten. Die Kirchen fühlten sich immer noch als die Träger und Organisatoren des geistigen Lebens, aber sie stellten sich der profanen und humanen Kulturbewegung, oft auch politischen, polizeilichen und administrativen Zwecken als Organe zur Verfügung; in dieser Richtung schützte sie auch der gegen jede selbständige Tätigkeit mißtrauische Polizeistaat des aufgeklärten Absolutismus, er behandelte sie als Mittel der moralischen Volkserziehung zum Besten des Staates. Dabei waren es nicht die radikalen Richtungen der Aufklärung, die in den Kirchen siegten, sondern in der Hauptsache die latitudinarischen, wie man in England sagt, oder ein stark supranatural gefärbter Rationalismus, wie man in Deutschland sagt. Von ihnen aus wurden dann auch Kultus, Liturgie, Gesangbuch, Katechismus im Sinne

der Zeit reformiert und gemildert. Allein diese Freiheit und Toleranz entsprang zum großen Teil der religiösen Ermattung und Unkraft; ward auch oft zur Willkür und Neuerungssucht; vor allem der Kultus verfiel in dem Bestreben der Anpassung an die neue Sprache und den neuen Geist, und in die kirchliche Verwaltung kam ein Geist der Stagnation, der lieber überflüssig erscheinende kirchliche Stellen einzog als das System der kirchlichen Versorgung ausbreitete und den sich wandelnden Bevölkerungsverhältnissen anpaßte. Das Ende des 18. Jahrhunderts bedeutet nach dem enthusiastischen Aufschwung der pietistischen Periode und nach der Höhe der eigentlich begeisterten Aufklärung einen entschiedenen Niedergang des kirchlichen Wesens. Zu einer Erneuerung kam es überall — in Amerika, England und auf dem Kontinent — erst durch den erneuten Aufschwung des Pietismus, den Niedergang der Aufklärung, die Gegenwirkung gegen die französische Revolution. Das änderte dann das ganze Bild des Kirchentums, es wurde überall pietistisch-supranaturalistisch und fand vielfach von da aus den Weg auch zur alten Orthodoxie zurück. Zunächst freilich betätigte sich der Pietismus nur erst in freiem Vereinswesen und schuf, besonders in England, die großen Gesellschaften für Mission, Bibelverbreitung, Traktatverbreitung, Liebestätigkeit aller Art. In Verbindung mit den englischen Kirchen erhob sich dann der deutsche Pietismus und schuf ein ähnliches Vereinswesen als Ausgangspunkt bekehrender und geistlicher Wirkungen, von denen aus die Landeskirchen wieder erobert werden sollten. Unter gleichzeitiger Einwirkung der Romantik, des Gegenschlages gegen die französische Revolution, des katholischen Aufschwungs und der politischen Reaktion kam es dann auch in der Tat zu einer derartigen Eroberung. Dem kam bereits auch die kirchliche Entwickelung von sich aus entgegen. Denn schon hatten die Kirchen selbst nach innen sich überall konzentriert und mit den neuen Verfassungen zentralisierende Kräfte gewonnen; damit wurden in ihnen rechtliche und uniformierende Gedanken mächtig, die ganz von selbst zu einer stärkeren Anziehung der Lehreinheit führten und eine solche Einheit nur in zunehmendem Anschluß an das altkirchliche Dogma finden konnten. Indem dann vollends der neue Erweckungspietismus in sie eindrang, verbanden sich beide Tendenzen zu einer dogmatischen und kultischen Restauration, neben der die fortschrittlichen Richtungen überall einen schweren Stand hatten. Sie wurden als Lichtfreunde und Rationalisten in heißen Kämpfen ausgeschieden, die theologischen Schulen und Fakultäten gründlich gereinigt. Man stellte den alten Kultus und die alten Lehrordnungen wieder her und suchte überall in steigendem Maße Uniformität. Der Drang nach Reformen, Tätigkeit und Neubildung, der in den Kirchen bei der Neuheit aller Verhältnisse steckte, wurde auf Organisations- und Verwaltungsfragen abgelenkt, für die es in der kolossalen Umwälzung aller Bevölkerungsverhältnisse genug zu tun gab. Man verbesserte nach innen die Organisation und paßte sich mit Bildung neuer Parochieen, Vermeh-

rung der Ämter und mit Kirchenneubauten der neuen Lage einer stark vermehrten Bevölkerung, den Fluktuationen der Freizügigkeit, den Anforderungen der wachsenden Großstädte und der verwickelten Diaspora an. Dabei hat die Kirche anfänglich das Vereinswesen des Pietismus mit demselben Mißtrauen betrachtet, wie dieser das steife Amtswesen der Kirche. Aber allmählich hat sich eine immer engere Verschmelzung beider vollzogen, so daß heute die kirchliche Tätigkeit aller protestantischen Kirchen in einer engen Verbindung von kirchlich-organisatorischer und freier Vereinstätigkeit besteht.

Ethik des modernen kirchlichen Protestantismus.

Schwer ist unter diesen Umständen die ethische Kultur des modernen Protestantismus zu charakterisieren. Da die kirchliche Doktrin nicht mehr das Gesamtleben beherrscht und die theologischen Ethiken größtenteils nur Fortsetzungen alter Schultraditionen ohne wirkliches Eingehen auf das total verwandelte Leben sind, so hilft die Kenntnis der ethischen Theorie beim modernen Protestantismus wenig zum Verständnis der tatsächlichen ethischen Leistung. Von ihr tritt im ganzen nichts deutlich hervor als die Pflege der persönlichen Privatmoral sowohl in der religiösen und sittlichen Selbstbildung des Individuums als in der Liebesgesinnung und Liebestätigkeit des einzelnen gegenüber dem einzelnen; der alte Untergrund der Erbsünde, der diesen Tugenden früher stets eine stark asketische Farbe gegeben hatte, ist außer in den engeren pietistischen Zirkeln überall stark verblaßt. Neben der Privatmoral tritt als Beitrag zur öffentlichen Moral und zur Gestaltung des christlichen Lebenssystems in der Hauptsache die Liebestätigkeit des christlichen Vereinswesens hervor. Freilich unterscheiden sich hier heute noch die reformierten und angelsächsischen Kirchen gründlich von den lutherischen und kontinentalen. Die independenten Kirchen Englands und Amerikas und mit ihnen die ganze neureformierte Doktrin haben auf die direkte Beeinflussung des Gesamtlebens ausdrücklich verzichtet, setzen aber die öffentliche christliche Meinung gelegentlich auf dem Wege der allgemeinen Mittel zur Geltendmachung öffentlicher Meinungen mit starker Wirkung durch; nach innen besteht zur sittlichen Regulierung und Kontrolle der Kirchenglieder selbst die alte Kirchenzucht und Abendmahlsvorbereitung vielfach noch in voller Kraft. Die Kirchen sind daher dort überhaupt noch die tragenden Kräfte der allgemeinen öffentlichen Moral, wenn auch in völlig independenter Weise. Sie überlassen die natürlichen Lebensgebiete einer autonomen Regelung, greifen aber als das Gewissen der Gesellschaft in diese Regelung ein durch Warnung und Belehrung, sobald sie auf Abwege gerät. Ein großer Versuch in dieser Richtung ist auch die Kuypersche Politik in Holland. Auf dem europäischen, lutherischen Kontinent ist das in viel bescheidenerem Maße der Fall. Die alte ethische Idee von einer christlich bestimmten Gesamtkultur setzte sich zunächst, freilich stark verändert, fort im Protestantismus der Aufklärung, der mit der neuen humanen, universalen und utilitaristischen Geistesrichtung sich der Aufgabe der Bildungsverbreitung,

der sozialen Ausgleichung der Stände d. h. vor allem der Hebung des Bürgertums und des technisch-kulturlichen Fortschritts widmete. Es waren Antezipationen des späteren Gedankens der inneren Mission, aber im Sinne des Staatskirchentums des Absolutismus, dem die reformierende Tätigkeit der Geistlichen sich gerne zur Verfügung stellte, ohne spezifisch religiöses und kirchliches Gemeingefühl und im Sinne einer weltlich-utilitaristischen Moralität, die den asketischen Geist des Altprotestantismus ganz aufgegeben hatte. Erst jetzt wurde auch die alte Not des Pfarrstandes geheilt, eine größere und durchgängige akademische Bildung auch des Dorfklerus bewirkt. Der Pfarrstand behauptete sich in der neuen Zeit wesentlich als Bildungsträger und liebte es zu zeigen, daß er auf der Höhe der Bildung stand. Er war einer der Hauptträger des ganzen neuen Wesens. Aber all das wurde abgebrochen durch die schließlich völlige Emanzipation der neuen Bildung von der Kirche, durch die Sonderkonstituierung der Kirche neben dem Staate und schließlich durch die Erneuerung des pietistischen Bekehrungs- und Erweckungsgeistes, der eine völlige Abschließung der Kirche gegen die Welt zur Folge hatte. Unterdes entzogen sich die von dem erneuerten Einfluß der westlichen Aufklärung und von großen sozialen Umwandlungen ergriffenen städtischen und industriellen Massen der Kirche. Seitdem hat sich ein ethisches Kulturprogramm der Kirche nur mehr gebildet auf dem Boden der erneuerten Orthodoxie und des mit ihm verbündeten Konservatismus einerseits und in den Idealen des christlichen, mit der Arbeiterbewegung verbündeten Sozialismus andererseits.

Der konservativ-christliche Staat.

Der erstere, der seinen Schwerpunkt in Preußen hat, hebt in Wahrheit den modernen Staat und seine Kultur auf und ist bei der Unmöglichkeit einer einfachen Aufhebung zu dem Programm einer Klassenpolitik, des Schutzes des alten feudalen Agrarwesens, des handwerklichen Kleinbetriebes, der patriarchalen Autoritäten und der kirchlich-dogmatischen Orthodoxie geworden. Die lutherische Ethik verbindet sich mit der alten Herrenschicht. Das Prinzip der Autorität, der Nichtresistenz der göttlichen Einsetzung aller Gewalten, gleichviel wie ihre Träger beschaffen sind, die patriarchalische Differenzierung in Familie, Haushalt, Wirtschaftswesen, Ständen und Staat: das ist das Programm eines ständisch verengten, mit der Herrenklasse vermählten Luthertums, nur daß als Errungenschaft der modernen Zeit gewisse Berechtigungen des Individuums und konstitutionelle Verfassungen anerkannt werden, durch die eine konservative Partei selbst sich allein zur Herrschaft bringen kann. Entgegen der alten lutherischen Unterscheidung des Spiritualen und Weltlichen wird die Kirche aktiviert zu einer politischen Erziehung der Massen. Hier nähert sich die Sozialphilosophie des Neuluthertums sehr stark der katholischen an und erstrebt eine Machtstellung des kirchlichen Amtes, eine Geschlossenheit des Dogmas, wie sie dem Katholizismus eigentümlich ist, um dem ganzen System den nötigen Rückhalt in einer geistigen Beherrschung der Bevölkerung zu geben. Der Meister dieser Politik war Stahl. Sofern

dann auch die industriellen Massen in dieses Gesellschaftsideal einbezogen werden mußten, nahm das konservative Programm einen ständisch-patriarchalisch gefärbten christlichen Sozialismus in sich auf nach dem Vorbild der katholischen Sozialpolitik. Stöcker wurde der protestantische v. Ketteler. Aber dieser Sozialismus ist immer ein Fremdkörper in dem feudal-patriarchalischen System geblieben und bald wieder ausgeschieden worden. An seine Stelle trat wieder der Kampf gegen die industrielle und städtische Entwickelung, gegen Handel und Freizügigkeit überhaupt.

Der reformerische christliche Sozialismus.

Der christliche Sozialismus geht umgekehrt gerade aus den modernen Kulturbewegungen hervor, und, wenn er sich zunächst auch nur auf ein Teilproblem, auf das von der modernen Wirtschaftsform, Freizügigkeit und Industrie geschaffene Problem der Arbeiterschaft und des Proletariats konzentriert, so behandelt er doch in seinen daran geknüpften allgemeinen Theorien das ethische Kulturproblem überhaupt. Er ist die moderne Sozialphilosophie des Protestantismus, der einzige moderne Probleme ergreifende Nachfolger der alten christlichen Ethik, der einzige Versuch zu einer Umgestaltung der altprotestantischen Kulturethik auf der Basis der Freiheit und der Bruderliebe. Charakteristischerweise stammen auch hier die Anregungen aus England, d. h. von reformiertem Boden, und haben sich die offiziellen Kirchen teils nur zögernd, wie in England, teils gar nicht, wie in Deutschland, auf die neuen Aufgaben eingelassen. So verschmilzt hier am meisten der kirchliche Protestantismus mit dem Protestantismus der allgemeinen human-idealistischen Weltanschauung auf religiöser Grundlage; immerhin aber stammen doch die meisten Mitarbeiter aus den Reihen der Geistlichen und haben gerade diese das Problem als ein die moderne Kirche direkt angehendes bezeichnet. In England setzte die Bewegung bei den Chartisten-Unruhen ein, in denen sich zum erstenmal das schwere soziale Problem des modernen Industriestaates auftat und eine rücksichtslose industrielle Bourgeoisie dem Arbeiterproletariat gegenüberstand. In diesem Kampf schob sich zwischen die Bourgeoisie und die agrarische Interessenpartei der christliche Sozialismus als Anwalt der Arbeiterpartei und des Gesamtwohls ein. Unter Führung von Maurice, Carlyle und Kingsley erklärten sie gegenüber dem utilitaristischen Individualismus einen ethischen Sozialismus für die religiöse Kulturforderung; die praktische Machtverteilung und die wirtschaftliche Besitzverteilung muß vom Ganzen aus so beeinflußt werden, daß möglichst jeder Mensch zur Ausbildung einer selbständigen Persönlichkeit von eigenem Wert gelangen kann. Die praktischen Mittel sind die von den Sozialreformern überhaupt vorgeschlagenen: Gewerkschafts- und Genossenschaftswesen, Produktivassoziationen und außerdem Verbreitung der höheren Bildung im Volke durch Settlements und Vortragskurse und Austausch zwischen den verschiedenen Klassenangehörigen. Diesen Prinzipien schlossen sich Ruskin und die Fabier, dann die kantisch gesinnten Universitätsphilosophen Green, Toynbee und E. Caird samt ihrem zahlreichen Studentenanhang an. Eine nicht bloß die Produktion, sondern

auch die gerechte Verteilung der Güter erleichternde Gestaltung von Staat und Gesellschaft und die Ermöglichung weitgehender Anteilnahme an den geistigen Gütern erscheint als christliche Liebespflicht des Ganzen gegen den einzelnen und des einzelnen gegen das Ganze; charakteristisch für den christlichen Sozialismus ist hier bei aller Betonung der Persönlichkeit und der Pflicht der Gesamtheit gegen den einzelnen doch die Verwerfung aller abstrakt demokratischen und naturrechtlichen Gleichheitsideen, überhaupt der eudämonistischen Gleichheit im Anteil an den Lebensgütern. Der deutsche christliche Sozialismus erwuchs aus den 48er Bewegungen und den Einwirkungen des englischen Vorbildes. Zunächst lenkte Wicherns großartige Tätigkeit die Bewegung auf das Gebiet der inneren Mission und des freien Vereinswesens. Victor Amadeus Huber machte nach englischem Vorbild Propaganda für das Genossenschaftswesen. Dann trat Rudolf Todt, angeregt von der kolossal rasch entwickelten Sozialdemokratie, in deren Gedanken ein und bildete sie vom christlichen Standpunkt aus um; das christliche Ideal ist ein gegenüber der natürlichen Selbstsucht und den natürlichen Klasseninteressen völlig radikaler Neubau der Gesellschaft, wo Staat und Kirche für die Verwirklichung dieses Ideals zu sorgen haben; Freiheit und Brüderlichkeit müssen ihre Grundsätze werden, und das kann nur eine sozialistisch-produktivgenossenschaftliche Organisation des Gesamtlebens leisten. Zur theoretischen Durchbildung dieser Sätze und Vorbereitung einer politischen Aktion bildete er seinen „Zentralverein". Die Übersetzung dieses Programms in praktische Parteipolitik geriet hier bei der Indifferenz und Unchristlichkeit des deutschen Liberalismus zunächst ganz in die Hände der Konservativen, wo Stöcker es dem konservativen und kirchlichen Geiste, freilich ohne dauernden Erfolg, adaptierte. Gleichzeitig wuchsen in dasselbe Programm die christlichen Arbeitervereine hinein, deren Charakter nun zwischen einer Wahltruppe der Konservativen und einer ein selbständiges christliches Gesellschaftsideal vom Arbeiterstandpunkt aus erstrebenden Reformpartei schwankt. Entsprechend den modernen politischen und kirchlichen Grundsätzen wird dabei nirgends mehr auf die alte staatskirchliche Zwangskultur, sondern immer auf freie Parteibildung und Durchsetzung des Programms durch christliche Majoritäten hingewirkt. Das neue christliche Gesellschaftsideal setzt zu seiner eigenen Verwirklichungsmöglichkeit immer ein gewisses Maß von Demokratie voraus, während das alte konservative die Demokratie nur temporum ratione habita benützt, im übrigen aber eigentlich alles der Regierungsautorität anvertrauen möchte. Immerhin aber zieht sich auch durch die christlich-soziale Bewegung die Nachwirkung der altkirchlich patriarchalischen Erziehungs- und Beherrschungsideen hindurch; nur steht dem dann überall das neuprotestantische Prinzip des Individualismus und der Independenz, verbündet mit den modernen politischen und sozialen Freiheitsideen, gegenüber; zur wirklichen Klärung gerade dieses Gegensatzes ist es noch nirgends gekommen. Allmählich mit der fortschreitenden

Industrialisierung Deutschlands gewann das Programm dann doch auch in Deutschland einen großen Teil der gebildeten fortschrittlichen Welt und die die idealen Kräfte schätzenden Nationalökonomen für sich. Im „Evangelisch-sozialen Kongreß“ fanden diese Interessen ein glänzendes Organ, wo gerade die konservativ-lutherischen und die modern freiheitlichen Elemente der Bewegung sich auseinandersetzten und schließlich nur die letzteren übrigblieben. So ist auch diese Bewegung im deutschen Protestantismus gespalten und uneinig; und überdies scheiterte man im ganzen an dem Widerstand der Arbeiterschaft, die sich der stärkeren atheistischen Sozialdemokratie anschloß, an der Abneigung der nicht katholischen Parteien gegen alle religiös-ethischen Gesichtspunkte, an den dogmatischen Differenzen der protestantischen Gruppen und an der steigenden Feindseligkeit der offiziellen Kirche und der Konservativen, die mit dem alten Luthertum auch unter den ganz veränderten modernen Verhältnissen Bescheidenheit, Geduld und Berufsergebung für die erste Christenpflicht des gemeinen Mannes hielten. Trotzdem ist die Rolle der Bewegung schwerlich ausgespielt; in irgendeiner Form wird sie wiedererstehen; denn sie ist die einzige Leistung der Ethik des modernen Protestantismus, die auf das Ganze der modernen Verhältnisse eingeht, und somit seine einzige wirklich umfassende Ethik.

Die protestantische Durchschnittsethik.

Die große Masse landes- und volkskirchlicher Ethik ist aber weit entfernt von so extremen Positionen wie denen des konservativen christlichen Staates oder des reformerischen christlichen Sozialismus. Sie zieht sich teils auf die alte lutherische Innerlichkeit zurück und überläßt die Welt Gott und der Obrigkeit; teils glaubt sie, daß es genüge, die lutherische Berufsethik nur den neuen Verhältnissen anzupassen und die gegebenen sozialen Gliederungen mit dem Geiste des Gottvertrauens und der Ergebung zu durchdringen, die Kunst als Mittel der Erholung für die Berufsarbeit und die Wissenschaft als Voraussetzung der praktischen Lebensbeherrschung im Beruf zu werten. Wieder andere vertrauen auf die „Sauerteignatur“ des Evangeliums, die alles von selbst wirken werde, wenn man nur den Protestantismus auf sein reines Wesen, auf Luthers Unterscheidung von Religion und Theologie, die theologische Metaphysik auf einfache Glaubensgedanken, die dogmatische Intoleranz auf weitherzige Freigebung des Geistes zurückführe, alles aber unter Wahrung der Grundzüge des kirchlichen Dogmas und der privilegierten Staats- und Volkskirche; eine in ihren Rändern erweichte und in ihrem Kern auf subjektive Überzeugung begründete Theologie sei die einzige Kulturleistung des Protestantismus, mit der sich alles übrige als eine das Volk durchdringende Gesinnung von selber finden werde. Der freier gesinnte Protestantismus schließlich schmilzt mit der modernen Humanitätsethik, den humanitären und sozialen Bestrebungen, fast ununterscheidbar zusammen und behauptet nur für eine derartige Lebensauffassung die Notwendigkeit einer religiösen

Gesinnungsunterlage und einer religiösen Volkserziehung, für die etwas anderes als die christlichen Kirchen im Ernste nicht in Betracht kommen könne.

Die karitative Tätigkeit der Kirchen.

Die eigentliche und wesentliche Betätigung der protestantischen Kirchen nach der Seite der öffentlichen Moral und des Gesamtlebens bleibt somit wie in der alten Kirche vor Konstantin die Liebestätigkeit. Auch in dieser Beziehung nähert die Wiederauflösung der von dem mittelalterlichen Katholizismus geschaffenen und vom Altprotestantismus nur modifizierten christlichen Einheitskultur die Kirchen der Lage des alten vorstaatlichen Christentums. An die Stelle von Kultur- und Sozialgestaltung tritt wieder die Karität. Hier empfing das dogmatisch und staatskirchlich erstarrte Luthertum schon durch die Aufklärung, ihre Philanthropie und ihre Kulturethik neue Impulse; auch die kraft ihres Gemeindeideals viel reger gebliebene reformierte Liebestätigkeit nahm in diesen Zusammenhängen neuen Aufschwung. Neben der Aufklärung sorgte dann noch mehr der Pietismus für eine Erprobung des Glaubens in der Liebestätigkeit. Das Hallesche Waisenhaus mit seinem Schulwesen und seiner Kinderpflege wurde ein Vorbild für zahlreiche ähnliche Stiftungen. Der methodistische Pietismus brachte dann die großen Vereine, die neben Bibelverbreitung und Mission auch die eigentliche Liebestätigkeit zum Gegenstande ihrer energischen Arbeit machten und auch auf dem Kontinent rührige Nachfolge fanden. Dazu fügte der deutsche Pietismus der Erweckung Vereine für Rettungshäuser, Anstalten zur Ausbildung von Helfern in allen Liebeswerken, wie die Diakonen- oder Brüderhäuser und die Diakonissenhäuser. Das war dann die Voraussetzung für ein immer weiter sich ausbreitendes Netz von Liebeswerken. Es kamen die Gründungen von Anstalten für Kinder-, Jugend-, Blinden-, Krüppel-, Krankenpflege, für Bekämpfung der Prostitution und Rettung der Verlorenen, Verbesserung des Gefängniswesens, Pflege der Gefängnis-Entlassenen, für Stadtmission und Gemeindehilfe, Herbergen und Arbeiterkolonien. Ja auch an so allgemeine Fragen wie Sparkassen, bäuerliche Kreditvereine und Wohnungsfrage ging diese Vereinstätigkeit. An ihr beteiligten sich in steigendem Maße auch die kirchlichen Kreise, und Wichern wollte die ganze Arbeit geradezu als eine soziale Arbeit der Kirche an der Gesellschaft organisieren. Von da ab ist ein immer engeres Verhältnis der Kirche zu dieser Liebestätigkeit eingetreten, und diese karitativen Leistungen sind vielleicht der höchste Ruhmestitel der erneuerten gläubigen Volkskirche. Die ganze Arbeit ist unlösbar verflochten mit der staatlichen, gemeindlichen und humanen Wohlfahrtspflege und bildet trotz des mit ihr häufig verbundenen propagandistischen, missionarischen und bekehrenden Zuges doch ein wesentliches Element in der modernen Gesellschaft, die für ihre ungeheure Aufgabe auch diese besonders wirkungskräftigen Motive aufopfernder Arbeit an dem Elend nicht entbehren kann.

X. Die Theologie des Neuprotestantismus. Neben der rechtlichen Reorganisation, der neuen technischen und finanziellen Durchbildung der kirchlichen Verwaltung und der Liebestätigkeit ist die Hauptarbeit der Volkskirchen schließlich der Theologie zugewendet. Bei einer Gedankenreligion wie der Protestantismus, der nicht gleich dem Katholizismus beim Kultus ohne Dogma sich beruhigen kann, ist das nur zu begreiflich. Die Theologie war seine kirchliche Hauptschöpfung am Anfang, und die Theologie ist sein wesentlichster Arbeitsgegenstand erst recht seit der modernen Zersetzung des altkirchlichen und altprotestantischen Dogmas.

Zentrale Bedeutung der Theologie im Protestantismus.

So hat die Theologie für die Kirchen des Protestantismus eine ganz außerordentliche Bedeutung und mußte der religiöse Gedanke bereits bisher von verschiedenen Seiten her in seinen Wandlungen und Entwickelungen beleuchtet werden. Nun aber handelt es sich noch um ein geschlossenes Bild der Gestaltung dieses Gedankens in den religiösen Gemeinschaften und für die religiösen Gemeinschaften. Denn dadurch unterscheidet sich die Theologie von den freien modernen Bewegungen des religiösen Denkens, daß sie für die Gemeinschaften als Unterlage der Predigt und Erbauung arbeitet, aus der Kontinuität der geschichtlichen Überlieferung heraus ihre Gedanken gestaltet und nicht dem reinen Erkenntnisinteresse, sondern zugleich dem praktischen Leben der kirchlichen Gemeinschaften dient.

Verselbständigung der theologischen Fakultäten gegen die Kirche.

Hier tritt in ihrer großen Bedeutung vor allem eine dem neueren Protestantismus eigentümliche Einrichtung hervor, die verhältnismäßige Selbständigkeit der theologischen Fakultäten gegenüber den Kirchen, wenigstens soweit Deutschland, die Schweiz, Holland und Frankreich in Betracht kommen. In Amerika und England sind die theologischen Hochschulen Kircheninstitute oder doch kirchlich stark beeinflußt; nur zwei amerikanische theologische Schulen, in Newyork und Boston, sind Versuche unabhängiger Gründungen; dazu kommen die kongregationalistischen und unitarischen Schulen, die ebenfalls volle Bewegungsfreiheit genießen. Diese Stellung vor allem der deutschen Fakultäten als Bestandteile der staatlichen Universitäten und die Besetzung rein durch den Staat, der meist nicht direkt dogmatisch interessiert ist und auf die Gesamtheit der Bevölkerung Rücksicht nimmt, ist die Ursache der großen Blüte und Selbständigkeit der Theologie; mit dieser Stellung der Fakultäten würde die ganze Theologie selbst verschwinden, und es fehlt daher seit hundert Jahren nicht an immer wiederholten Bemühungen der Kirchen, diese Stellung zu untergraben, obwohl die Kirchen andererseits auch wieder sehr wohl den ungeheuren Vorteil solcher Institutionen begreifen. Diese Fakultäten sind, wie sie den Gesamtverbänden der Wissenschaften angehören, so auch deren geistigem Einfluß aufs stärkste ausgesetzt. Sie bilden daher eine Vermittelung zwischen der Kirche und dem allgemeinen wissenschaftlichen Geist von höchster Bedeutung, und dieser ausgleichende Einfluß geht bis tief in die Lehren der noch als kirchengläubig anerkannten oder auch nur ertragenen Theologen hinein. In

ihrer Hand liegt die Fortbildung des religiösen Gedankens, sofern er auf kirchliche Gemeinschaft und Organisation Wert legt. Sie sind nach links die Wahrer der Kontinuität und die fachmäßigen Kenner der christlichen Religionsgeschichte, nach rechts die Fortbildner des kirchlichen Denkens.

Vermittelungscharakter der Theologie.

Diese Aufgabe stellte sich sofort mit dem Beginn der Aufklärung, mit der Veränderung des allgemeinen geistigen Klimas ein. Waren bis dahin die theologischen Fakultäten die Obergutachter und Diktatoren der Wissenschaften und zugleich in schärfster Abhängigkeit von der Kirche, so traten sie von da ab in die Rolle der Vermittler ein, die zwischen der neuen allgemeinen und kirchenfreien Wissenschaft und der traditionellen Kirchenlehre vermitteln. Die völlige Veränderung der frei gewordenen Wissenschaft und der alte Anspruch der Kirche, am wissenschaftlichen Leben teilzunehmen, nötigte ihnen diese Stellung naturnotwendig auf. Damit lockerte sich aber andererseits auch naturgemäß ihre Stellung zu der Kirche. Die Vermittelung ist ihr wesentlicher Charakter, und all ihre Vorzüge und Schwächen, auch ihre Schicksale, beruhen auf dieser Vermittelungstätigkeit. Daß einzelne bedeutende Theologen zugleich originelle Philosophen oder große Historiker waren, ist dabei selbstverständlich nicht ausgeschlossen, aber dem Geiste des Ganzen gegenüber Zufall. Dieser Geist weist sie nicht auf Produktion wissenschaftlicher neuer Errungenschaften, sondern auf die Ausgleichung des vorhandenen religiösen Besitzes mit der neuen geistigen und praktisch-ethischen Lage an. Dabei fehlt es nicht an großartigen und höchst geistvollen Leistungen, auch nicht an originellen Herausarbeitungen der religiösen Probleme. Aber im Durchschnitt folgt die Theologie begreiflicherweise hierbei in weitem Abstand der Entwickelung der allgemeinen Wissenschaft und Philosophie. Ihre Geschichte ist oft nur die Geschichte der Übernahme und Adaptierung oder Bekämpfung und doch zugleich Plünderung der philosophischen Religiosität. So kommt es, daß sie in der Masse ihrer Durchschnittsleistungen nur die alten Kleider der Philosophie aufträgt oder sich aus ihnen neue passende Gewänder zurechtschneidert. Und auch bei den großartigsten Leistungen geht ihre ganze Feinheit und Energie, ihre Kraft und ihr Wissen in der immer erneuerten Kombination auf, in dem heißen Bemühen, das überkommene Erbe den neuen Verhältnissen anzupassen.

Dogmatik und Historie.

In der Hauptsache gilt diese Charakteristik freilich nur von der Dogmatik. Aber sie ist ja auch die natürliche Grundwissenschaft der Theologie. Sie ist es im Altprotestantismus so sehr gewesen, daß alle Exegese nur eine in Gestalt der Bibelauslegung und Harmonistik vorgetragene und alle Historie nur eine polemisch gewendete, die Gegner widerlegende und die Wahrheitszeugen für die eigene Position sammelnde Dogmatik war. Die Dogmatik blieb daher auch die Grundwissenschaft. Aber da ist es nun das Charakteristische der neuen geistigen Welt, daß sich in ihr neben dem dogmatisch-absolutistischen Geiste ein historisch-relati-

vistischer, eine historische Bibelauslegung und eine historisch-kausalerklärende und relativ nach Zeitumständen bewertende theologische Historie ausbildete. Zwar diente sie zunächst, ihres wahren Kurses noch nicht bewußt, scheinbar bloß der Ausschiffung entbehrlichen oder unerträglichen dogmengeschichtlichen Ballastes, und wo sie weiter ging, wurde sie bald an dogmatische Fesseln und Stricke gelegt. Aber sie hat sich mit ihrer Konsequenz einer Historisierung und Relativierung alles Absoluten, der Vernatürlichung alles Wunders, als eines der schwierigsten Probleme bald genug gegen die Dogmatik selbst gewendet. Damit empfing die Dogmatik neben der Aufgabe der Vermittelung mit der neuen Metaphysik und dem neuen Weltbild auch noch die viel schwerere der Vermittelung mit dem historisch relativierenden und vernatürlichenden Denken. Und so wurde nun neben der immer selbständiger sich entfaltenden und seit der Romantik, der Hegelschen Entwickelungslehre und der modernen Quellenforschung immer großartiger, aber auch voraussetzungsloser arbeitenden Historie erst recht die eigentliche Grundaufgabe der Theologie die der dogmatischen Vermittelung.

Prinzipielle Begründung des Vermittelungscharakters.

Die so oder so gewendete Vermittelung ist eine Aufgabe, die unter diesen Verhältnissen ihre Notwendigkeit in der Natur der Sache hat und die auch nicht ein bloßer, praktischer Ausweg unter Vernachlässigung der Wahrheitsfrage zu sein braucht. Sie hat sich daher auch ihres prinzipiellen Rechtes vollbewußt in der Theorie versichert. Diese ihr prinzipielles Recht erweisende Theorie ist die Lehre von einer besonderen Art der religiösen Erkenntnis, die Unterscheidung von Theologie und Religion, die Beseitigung des Dogmas als der eigentlich kirchenbildenden Einheitskraft und die Ersetzung des Dogmas durch die Übereinstimmung in der praktisch-religiösen Grundrichtung, die einen verschiedenen Lehrausdruck schon in den verschiedenen „Lehrtropen der Bibel“ und in den verschiedenen kirchengeschichtlichen Perioden gefunden hat, und die ihn auch in der Gegenwart sich bilden darf und muß. Liegt die Einheit und das Absolute im Praktischen, dann kann der theoretische Ausdruck um so mehr variieren und modernen Erkenntnisforderungen angepaßt werden, je mehr man die subjektive Natur und Bedingtheit des religiösen Vorstellens sich klarmacht. Man bedarf nur der Grundvoraussetzung, daß für die Gegenwart im protestantischen Christentum die reine und vollendete Religiosität gegeben sei, sei es durch ein das praktisch-religiöse Leben neuschaffendes Wunder, sei es durch eine von Gott geleitete Menschheitsentwickelung. Dann kann der Ausdruck für dieses Gemeinsame sich akkommodieren, sich fortbilden und läutern, dem Volke wie den Gelehrten gerecht werden und doch die gemeinsame in der Volkskirche und ihrer überlieferten Lebensgemeinschaft verankerte Grundsubstanz festhalten. Es ist eine antiintellektualistische, agnostische Theorie der religiösen Erkenntnis, die in den religiösen Lehren Symbole für religiöse Lebensgehalte und Erfahrungen sieht. Hierfür konnte man sich auf Luther berufen, wenn auch

nicht unbedingt. Hierfür zeugte der Pietismus mit seiner Betonung der frommen Herzensstellung und der Ethik. Das forderte die historische Kritik mit ihrem Aufweis der Verschiedenheit und Bedingtheit der geschichtlichen Formationen des Glaubens. Hierauf führte sogar auch der Rationalismus des wissenschaftlichen Denkens mit seiner Unterscheidung des wissenschaftlich geläuterten und des populären Denkens. So hatten bereits Butler und Semler, die eklektischen Aufklärungstheologen, vor allem Herder und Kant, die Sache betrachtet. Nur bei denjenigen ist ein solches Prinzip ausgeschlossen, die, wie die extremen Rationalisten, die volle Koinzidenz der biblischen Religion und der philosophischen, für alle erkennbaren Wahrheit behaupten, obwohl das tatsächlich nur eine Selbsttäuschung über die doch versuchte Vermittelung ist; und bei den schroffen Traditionalisten und Pietisten, die an einem supranaturalen Dogmatismus festhalten, darum aber auch die moderne Welt lediglich als eine Zeit des Abfalls und des Antichrists betrachten müssen. Freilich ist dieses agnostische Prinzip immer noch nach vielen Seiten gebunden. Die reine, um keine Apologetik bekümmerte, ihren Lebensgehalt in freier Siegeszuversicht souverän auswirkende Produktion religiöser Gedanken ist in den Regionen der modernen Welt und damit auch ihrer Theologie überhaupt nicht mehr zu finden. Sie gehörte den produktiven religiösen Epochen an und findet sich heute höchstens noch in den Sektenbewegungen der Volksreligion. Die naive Produktion des religiösen Mythos, die Luthers Werk erfüllt hatte und die dann von der folgenden Orthodoxie systematisiert und mit dem altkirchlichen Dogma ausgeglichen worden war, ist vorüber. Im Neuprotestantismus herrscht Tradition oder Kritik, Apologetik oder wissenschaftlich beeinflußte Fortbildung des religiösen Denkens, und nur selten rührt sich der Mut zur selbständigen Schaffung eines religiösen Glaubensausdruckes für die neue Gedankenwelt. Die Erkenntnis des Unterschiedes von Theologie und Religion, des Symbolscharakters alles religiösen Denkens, dient nur der schulmäßigen Versöhnung von Religion und Wissenschaft, aber entfesselt nicht die religiöse Produktionskraft des modernen Menschen. Kirchliche Rücksichten auf der einen, wissenschaftliche auf der anderen Seite hemmen ihren Flug.

Die Vermittelung in der Aufklärungstheologie.

Am Anfange, wo das natürliche System der Geisteswissenschaften mit der Theologie in dem normativen Geiste und den begrifflichen Mitteln noch übereinstimmte und ein freudiger Fortschrittsglaube alles beherrschte, war die Vermittelung noch leicht; sie bestand im wesentlichen darin, daß in Übernahme der sozinianischen und arminianischen Kritik die großen altkirchlichen Dogmen der Trinität, der Gottmenschheit Christi, der Satisfaktion und der Welt- und Menschheitsverderbung durch die Erbsünde abgetragen wurden; sie sind seitdem für das allgemeine wissenschaftliche Bewußtsein nicht wieder aufgestanden. Man wies nach, daß alle diese Dogmen nicht biblisch seien und daher zum reinen Christentum nicht gehören; dieses selbst dagegen fand man übereinstimmend mit den reinen

Forderungen der Vernunft und Moral. Von diesen Voraussetzungen aus wurden die ersten Grundlagen einer kritischen, religionsgeschichtlichen und religionsvergleichenden historischen Forschung in Bibel-, Kirchen- und Dogmengeschichte gelegt. Aber auch diese Forschung diente noch nicht dem Bestreben der historischen Erkenntnis, sondern der Apologetik, die das altkirchliche Dogma als zum reinen Christentum nicht gehörig erwies und damit dieses selber von ihm befreite. Die positive Lehrdarstellung hielt sich dementsprechend dann wesentlich an eine Vereinerleiung der christlichen Idee mit der rationalen Metaphysik und Ethik des natürlichen Systems, wobei nur die einen mehr die inhaltliche Übereinstimmung, die anderen mehr die formelle Verschiedenheit, d. h. den Vorzug des Christentums, auf supranaturaler Offenbarung und Kräftigung seiner Wahrheiten zu beruhen, betonten. Es ist eine mehr oder minder weitgehende Angleichung an die von Locke, Leibniz und Wolff geschaffene philosophische Religionslehre. Von hier aus gingen dann aber die Wege bald auseinander. Wo der Zug zum Normativen überwog, wie in der an Kant sich anschließenden Theologie, der Lessing stark präludiert hatte, da hielt man sich an den reinen Vernunftcharakter und die allgemeingültige Notwendigkeit der christlichen Idee, die nur für den populären und kultischen Gebrauch der anschaulichen Verstärkungsmittel im Mythos bedurfte, in Wahrheit aber nach einer moralischen oder mystischen, immer aber geschichtlosen Autonomie strebte. Wo man dagegen die Fühlung mit der Tradition behalten wollte und den praktisch-gefühlsmäßigen, individuellen Besonderheiten Rechnung trug, da ergab sich Semlers historisch-relativistische Theologie, die allen Nachdruck auf die individuelle Besonderheit und Innerlichkeit der jeweils durch die Gesamtverhältnisse bedingten Religiosität legte und die eigene, mit der modernen Ideenwelt übereinstimmende Privatreligion zur Rücksicht auf die traditionelle, rechtlich verbindliche Kirchenautorität nötigte. Damit traten bereits alle die schweren Probleme der Theologie des modernen Protestantismus hervor.

Schleiermacher als Typus einer groß gedachten Vermittelungstheologie.

Sie sind auf der Höhe des deutschen Idealismus großartig zusammengefaßt worden von Schleiermacher, dem großen Meister der Theologie des Neuprotestantismus, der wie irgendeiner beiden Welten angehörte und im vollsten und größten Sinne des Wortes ein theologisches Programm der Vermittelung schuf. Auf der Grundlage einer allgemeinen Geistes- und Kulturphilosophie sollte sich eine ebenso allgemeine kritische Religionsphilosophie erheben, die psychologisch und erkenntnistheoretisch das selbständige Wesen der religiösen Vorgänge und der religiösen Erkenntnis feststellt und dann die verschiedenen historischen Formationen des religiösen Bewußtseins als Offenbarungs- und Erlösungsstufen gegeneinander abgrenzt. Indem das Christentum hierbei als die vollendete Religion sich darstellt und indem zugleich die religiöse Erkenntnis als eine symbolisch-phantasiemäßige Deutung der Dinge auf Grund innerer religiöser Erlebnisse sich erweist, entsteht die Doppelaufgabe der Theologie, historisch Entstehung und Ge-

schichte des Christentums zu erforschen und dogmatisch das so in der Geschichte Dargebotene aus persönlicher innerer Erfahrung und im Hinblick auf das moderne wissenschaftliche Weltbild zur Glaubenslehre zu gestalten. Diese Glaubenslehre will dann als Grundlage der praktischen Theologie, einer freien, duldsamen und verträglichen kirchlichen Verkündigung, dienen. Ihr dogmatischer Gedanke selbst faßt sich ihm zusammen in dem Glauben an eine von der religiösen Urkraft Jesu ausströmende Erhöhung des religiösen Bewußtseins, in der die Seelen mit Gott geeinigt, mit Weltleid und Sünde versöhnt, frei und stark werden zur Auswirkung alles aus Gott quellenden Guten in einem Reiche individueller, ihr religiös-ethisches Leben jedesmal nach Lage und Anlage besonders gestaltender Geister. Dieser einfache Gedanke wird dann in die kirchliche Terminologie hineingedeutet und aus ihr nur dasjenige ausgeschieden, was ihm schlechthin widerspricht. Die außerreligiöse Wissenschaft dagegen ist vollkommen frei in ihrer Bewegung; es ist nur zu zeigen, daß sie den Raum frei läßt für eine selbständige religiöse Gedankenbildung aus eigenen Erkenntnisquellen. Umgekehrt ist aber auch der religiöse Gedanke bei seiner Erhebung aus diesen Quellen so zu gestalten, daß er die Kollisionen mit der Wissenschaft, insbesondere mit der neuen Naturwissenschaft und der Geschichtswissenschaft, vermeidet, indem er lediglich die religiöse Deutung von Welt und Geschichte auf Grund der von Christus ausgehenden religiösen Kraft ausspricht. Eine solche Fassung der Aufgabe, „ein ewiger Vertrag zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung“ schien ihm schon der Sinn der Reformation. Sie ist ihm jedenfalls die Forderung der modernen Lage, und wird zwischen den Extremen einer die Wissenschaft ignorierenden Autoritätstheologie und einer die Religion in Wissenschaft verwandelnden Spekulation hindurchsteuern müssen. Damit ist in der Tat das Programm formuliert, wie es aus der neuen Lage entspringt und wie es bleiben muß, solange es in ihr eine selbständige christliche Glaubenslehre geben soll. Allerdings ist hier Schleiermacher in seiner großen praktischen Wirksamkeit als kirchlicher Theologe hinter die Größe und Weite seiner jugendlichen Gedanken bemerkbar zurückgegangen und hat die Vermittelung in seiner späteren Zeit vielfach einen künstlichen Charakter.

Verengung der Schleiermacherschen Lehre zur offiziellen Vermittelungstheologie.

Dieses Schleiermachersche Vermittelungsprogramm, das schwere wissenschaftliche Probleme in sich schließt und auf sehr viel Klugheit, Milde und Verträglichkeit der Kirchenglieder und Theologen rechnet, drang aber nur in sehr verstümmelter Gestalt als sogenannte Vermittelungstheologie durch, die von Neander und Twesten geschaffen, von C. J. Nitzsch, Landerer, Dorner, Beyschlag und J. Köstlin gepflegt wurde und auf der berühmten ergebnislosen Versammlung kirchlicher Notabeln im Jahre 1846 der preußischen Kirche beinahe ein neues Bekenntnis, ein Nitzschenum an Stelle des Nicaenums, geschenkt hätte. Zugrunde liegt hier Schleiermachers

spätere Lehre, der in der inneren Erfahrung und in dem Erlösungserlebnis an Christus den Weg zur Rekonstruktion des Dogmas auf subjektiver Basis gezeigt und die Angelegtheit der Schöpfungssphäre auf die Erlösungssphäre klar gemacht hat, wenn er auch in verzeihlicher Befangenheit durch den Zeitgeist den Weg nicht ganz zu Ende gegangen ist, Natur und Wunder, Sünde und Gnade nicht deutlich genug unterschieden und den Manen Spinozas zuviel geopfert hat. In Wahrheit ist der christliche Glaube eine durch innere Erfahrung gewirkte Hingabe an die supranaturale, eine erbsündige und an sich erlösungsunfähige Welt zu Gott führende Heilsgeschichte, die ihre lange vorbereitete Vollendung in dem Gottessohn und seiner Heilstat findet, die mit allem Edlen und Guten außertheologischer und außerchristlicher Erkenntnis vereinigt werden kann und deren geschichtlich-menschliche Mitbedingtheit sich einer pietätvollen, auf Äußerlichkeiten beschränkten Kritik wohl konzedieren läßt. Die streng supranaturale Entstehung und der streng supranaturale Inhalt des christlichen Glaubens ist daher der Vermittelungstheologie wie der ganzen bisherigen Kirche eine Grundlehre, aber die hierin gegebene Substanz des Glaubens gestattet in ihrer formellen Ausprägung eine verschiedenen Zeiten entsprechende Verschiedenheit und eine Anpassung an die ja auch von Gott gewollten Veränderungen des Gesamtlebens. An Stelle von Schleiermachers großgesinnter agnostischer Theorie der religiösen Erkenntnis tritt die Lehre von einer göttlichen Offenbarung, die in den Einzelheiten nicht so buchstäblich zu nehmen ist und daher den Zeiten in etwas angepaßt werden kann. So habe der große Umschwung des Denkens und Lebens in den modernen Jahrhunderten eine neue Anpassung nötig gemacht, die eben in der umsichtigen, alles beobachtenden und abwägenden, Bibel, innere Erfahrung, Offenbarungsgeschichte und Philosophie fein und sorgfältig zusammenstimmenden, das Peripherische mit dem Zentralen gemäßigt und klug verbindenden Vermittelungstheologie vorliege. Der bescheidene Spielraum, den sie der modernen Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft und Kritik, Philosophie und Religionsforschung einräumt, bedeutet die neue, nach Gottes Willen eingetretene Entwickelungsphase der Theologie, in die man sich nicht bloß eben finden, sondern die man zum Boden freudigen neuen Wirkens machen soll. Berufen darf man sich für diese neue Theologie auf Luthers ursprünglichen Subjektivismus und seine bibelkritischen Äußerungen, besonders aber auf Melanchthon, der in der Aufgabe der Vermittelung zwischen Natur und Offenbarung und in der Betonung des Praktisch-Ethischen das große Vorbild aller Theologie darstelle. Vor allem aber darf man sich berufen auf die hervorragendste Wirkung der neuen Entwickelungsphase selbst, auf die Milderung der konfessionellen Härten, die gegenseitige Annäherung der in ihnen gegebenen verschiedenen protestantischen Auffassungen des Heils und die Zurückdrängung der jene Unterschiede versteinernden und nur vorübergehend berechtigten Unterscheidungslehren, d. h. auf die Union. Sie ist das Ergebnis gottgewollter politischer und wissenschaft-

licher Entwickelungen, welche die Vorsehung zusammenwirken ließ, um das große Werk der neuen Zeit und den großen Fortschritt über die Orthodoxie hinaus zu schaffen, d. h. die neue Vermittelungstheologie der geeinigten Kirche. Hinreichend aufgeklärt, um die Fortschritte aller wahren Wissenschaft zu würdigen, hinreichend gläubig, um nur eine Fortbildung und Läuterung der Orthodoxie sein zu wollen, weiß sie sich als Ziel der Vorsehungswege und findet in diesem Bewußtsein die Freudigkeit und Selbstgewißheit gegenüber den Gegnern von rechts und links. Auf die innere Erfahrung von dem Wunder der Bekehrung gestellt, bestätigt sie das dogmatische Wunder durch das Wunder praktischer Wirkung und betont vor allem die von der Orthodoxie so sehr vernachlässigte Ethik als Tatbeweis des Christentums. Wie die Dogmatik in den Aussagen des aus der Bibel genährten frommen Bewußtseins Vernunft und Offenbarung vermittelt, so vermittelt auch die Ethik die natürliche und übernatürliche Moral, die diesseitige Humanität und die jenseitige Christlichkeit. In einer solchen Ethik fallen daher erst recht die konfessionellen Unterscheidungslehren weg und offenbart sich die Gemeinsamkeit der christlichen Lebenssubstanz; und auch hier wurde Melanchthon, der „Ethiker der Reformation", das Vorbild, der aus der gottgewollten Gleichzeitigkeit der Reformation und Renaissance die Antriebe zu seiner christlich-humanistischen Ethik empfing und damit das Licht der vermittelungstheologischen Ethik angezündet hat, das dann freilich erst der Luftzug des klassischen Neu-Humanismus wieder in lebhafteren, mitunter ein bißchen gefährlichen, Brand versetzt hat. Aus solcher Dogmatik und Ethik zusammen, in gegenseitiger Bedingung der einen durch die andere, ergibt sich die neue Christlichkeit, ein warmer bei den zentralen Tatsachen der Heilsgeschichte stehen bleibender und an den schwersten Problemen mit Paulus sich demütig bescheidender Biblizismus ohne pietistische Enge und Buchstäblichkeit. Die aus dem Boden des abstrakten Griechentums erwachsenen altkirchlichen Bekenntnisse und die mit dem Territorialkirchentum zusammenhängenden des 16. Jahrhunderts sind nur dem Kern und der Absicht, nicht der Form und dem Buchstaben nach bindend. Das schönste Ziel der neuen Ära wäre ein neues rein biblizistisches Bekenntnis, das die Haupttatsachen des Heilsglaubens aus der Erfahrung der Gemeinde bezeugte und die tieferen Glaubensspekulationen über Trinität, Menschwerdung, Christologie, Heilstod u. a. nur im allgemeinen, aber nicht im besonderen festlegte. Die verworrene und zu Einseitigkeiten geneigte Gegenwart ist aber zu solcher Bekenntnisrevision nicht berufen, sondern hat sich an die alten zu halten, die ein besonnenes Kirchenregiment im Sinne der Schrift und mit Schonung der Gewissen zu handhaben wissen wird. Erst wenn Gott die Gemeinden wieder im Geiste geeinigt und die Vermittelungstheologie die einseitigen Richtungen über ihr wahres Interesse aufgeklärt haben wird, mag der Versuch gelingen, der 1846 mißlungen ist. Dann wird das Reich Gottes das Reich der gesunden Mitte sein.

Relative Neubelebung der Schleiermacherschen Lehre in der Schule Ritschls.

Dieser Geist beherrscht wohl heute noch die Hauptmasse der praktisch wirkenden und amtlich regierenden Theologie in Deutschland und bildet in England und Amerika die fortschrittliche Theologie. Allein er ist von der öffentlichen Meinung seit den hoffnungsvollen Tagen der Befreiungskriege, in denen Deutschtum, Christentum, Humanismus, Romantik, geschichtliche Pietät und gefühlsmäßige Innerlichkeit noch in einem breiten Strome zusammenrannen, immer mehr verlassen worden und steht jetzt einer Historie, einer Naturwissenschaft, einer Philosophie gegenüber, die um ihn sich gar nichts kümmern und die eine solche Vermittelung wirkungslos erscheinen lassen. Damit ist sie selbst aber auch immer ärmer, mühseliger und künstlicher geworden und zum Anschluß an die inzwischen mächtig erstarkte Orthodoxie getrieben worden. So war aller Anlaß, wieder auf die viel größeren und freieren Konzeptionen Schleiermachers zurückzugehen. Das geschah, wenn auch immer noch mit empfindlichen Einschränkungen, durch Ritschl und seine Schule, deren Lehre Lipsius sehr nahe stand. Hier wurden die feinen, alles verknüpfenden Gewebe der Vermittelungstheologie entschlossen zerrissen und der Glaube wieder mit Kant und Schleiermacher rein auf seine praktische innere Notwendigkeit gestellt: es wurde wieder sein unphilosophischer Charakter als einer religiösen Deutung der Wirklichkeit auf Grund religiösen Erlebens und zugleich der bloß symbolisch-bildliche Wert aller religiösen Erkenntnis kräftig und einfach betont. Die Wirklichkeit im übrigen mag der Wissenschaft zu freier Beurteilung und wissenschaftlicher Vereinheitlichung überlassen bleiben: der Glaube deutet sie aus dem Wunder der im Vertrauen zu Gottes Gnade geschöpften Freiheit souverän als Offenbarung eines heiligen Gnadenwillens. Die Historie mag ihre Erklärung der menschlichen Geschichte und auch der christlichen Religionsgeschichte unternehmen wie sie kann: an das in der Gemeinde lebendige und von keiner Forschung zu zerstörende Bild Christi knüpft eine freie souveräne Glaubensdeutung an, die in ihm die Erschließung von Gottes sündenvergebender und Leben schaffender Liebe verehrt und kraft der damit gewonnenen Freudigkeit für das Kommen des Gottesreiches der Liebe auch in den modernsten, von denen Jesu noch so verschiedenen, Lebensverhältnissen zuversichtlich wirkt. Die erlösende Bedeutung des Christentums innerhalb der Religionen erhellt aus seiner inneren Wirkung auf uns; außer Christus gibt es keine freudige Zuversicht zum heiligen und richtenden Gotteswillen, höchstens Sehnsucht und Ahnung. Die religionsphilosophischen und geschichtsphilosophischen Unterbauten Schleiermachers sind für diesen robusten Glauben so gleichgültig wie seine sorgfältigen Auseinandersetzungen mit dem modernen Kausalitätsbegriff. So bedarf es keiner Apologetik des Christusglaubens, sondern nur der Darlegung seines Inhaltes ohne Verwechselung mit einer philosophischen Welterklärung und ohne Konzessionen an einen durch die christliche Freiheitserfahrung ohnedies ausgeschlossenen Monismus. Das stimmt auch völlig überein mit Luthers

antiphilosophischem, rein religiösem Geiste, mit seiner der Weltgestaltung zugewendeten Berufsschätzung und mit seinem aus dem Menschen Jesus die göttliche Liebesgesinnung herauslesenden Christusglauben. Darum ist die Ritschlsche Schule der alleinberechtigte Erbe Luthers. Das gibt ferner die Möglichkeit völliger Gerechtigkeit gegen alle wahre Wissenschaft und doch souveräner Glaubensgewißheit in der Deutung der Wirklichkeit. Das gibt einen praktischen Vereinigungspunkt aller theologischen Richtungen und doch eine für kirchliche Wirkung ausreichende Bestimmtheit. Darum ist die Ritschlsche Schule auch die allein wissenschaftliche und die allein kirchliche Theologie. Unter dem Schutze des agnostischen Charakters der Glaubenserkenntnis kann der Anschluß an die Tradition, worin der Meister soviel getan hat als irgend möglich, und zugleich die Fortentwickelung durch Anpassung an das moderne Denken, worin er so wenig getan hat als möglich, gleichzeitig gefunden werden. Die Kantische Beschränkung aller Wissenschaft auf die Erfahrungs- und Erscheinungswelt, die unkantische Leugnung aller rationalen Allgemeingültigkeit auf dem Gebiet des Übersinnlichen und die Berufung auf die in Jesus allein vorliegende historische Tatsächlichkeit der christlichen Ideenwelt macht das Christentum unabhängig von jeder Messung an angeblichen allgemeinen Ideen. So kann man sich von allem Rationalismus lossagen und statt des Supranaturalismus einen rein historischen Positivismus lehren, der sich auf das moderne historische Denken berufen kann. Das Historisch-Positive wirkt, wenn es von jener Konkurrenz und Messung befreit ist, so gut wie das Wunder der altkirchlichen Dogmatik, ohne doch der ganzen fatalen Wunderapologetik zu bedürfen. So ist es eine außerordentliche Energie und Konzentration des religiösen Gedankens, die der Wissenschaft zu geben meint, was ihr gehört, und unbekümmert um sie die Souveränität eines nur auf religiöse Wirklichkeitsdeutung beschränkten Glaubens genießen zu dürfen gewiß ist. Unter der Macht dieses energischen Willens hat die Theologie Ritschls weithin das Erbe der besseren Vermittelungstheologie angetreten und wirkt aufs stärkste auch auf die außerdeutsche Theologie, wo vor allem in Frankreich die Symbolo-Fideisten unter der Führung Sabatiers ihm folgten, aber auch in England und Amerika.

Rechter und linker Flügel neben der Vermittelungstheologie.

Diese Fortbildungen der Schleiermacherschen Position sind nun aber von Anfang an flankiert von zwei mächtigen Seitenbewegungen, mit denen sie sich manchmal in allerhand Übergängen bis zur Ununterscheidbarkeit vermischen und die ihnen gelegentlich stark über den Kopf gewachsen sind, die eine in der wissenschaftlichen Literatur, die andere in der praktischen Herrschaft über die Kirche und im Zusammenhange damit über Staat und Schule. Dadurch werden die Linien der Entwickelungsgeschichte der Theologie wieder schwankend, um so mehr als jede dieser Richtungen ihre eigene Konstruktion derselben zu ihren Gunsten vorgenommen hat. Die erneuerte Orthodoxie erkennt sich als die Wiederherstellung des echten protestan-

tischen Dogmas, das durch den Pietismus nur verinnerlicht und durch die Aufklärung von der intellektualistischen Verquickung mit der aristotelischen Scholastik befreit ist und die Schwankungen des Übergangs in die moderne Welt nun überstanden hat. Die liberale Theologie betrachtet sich als die Vollendung der kritischen Tendenzen der Reformation und als die nach dem orthodoxen Rückfall in das Mittelalter wieder hergestellte Grundrichtung des Protestantismus. Aber der wahre Sachverhalt bricht doch immer wieder durch. Die Hauptlinie der Entwickelung ist die von der ganzen Lage praktisch und theoretisch geforderte Vermittelung, und die beiden Seitenbewegungen sind wirklich nur die extremeren Flügel, soweit die bis jetzt erreichten Ergebnisse in Betracht kommen. Es ist die Restaurationstheologie biblizistischen oder orthodoxen Gepräges einerseits und die philosophisch-evolutionistische Theologie der metaphysischen Spekulation andererseits. Ja, auch sie vermitteln, insofern als sie dogmatisch keine neuen Ideen schaffen, sondern das vorhandene Kapital behaupten und es jede in ihrer Weise den modernen Verhältnissen anpassen. Aber sie suchen nicht ein Gleichgewicht und eine daraus hervorgehende konservativ-fortschrittliche Weiterbildung, sondern sie betonen die eine oder die andere Seite ganz vorzugsweise, die einen die biblisch-kirchlich-dogmatische Gedankenwelt, von der sie nur in bibelkritischer und naturwissenschaftlicher Hinsicht einiges ablassen, die anderen die moderne Autonomie und Immanenz, die sie an die hierfür geeigneten biblischen und dogmatisch-traditionellen Elemente anschließen. Stützt die Vermittelungstheologie in ihrem großen Entwurfe sich auf den Kritizismus und die Antimetaphysik, so knüpft die Restaurationstheologie, soweit sie philosophische Bedürfnisse hat, an die Schellingsche Gnosis und Theosophie, der evolutionistische Rationalismus an den Panlogismus Hegels an.

Die Restaurationstheologie entsprang in engem Zusammenhang mit dem religiösen Aufschwung der Befreiungskriege, den historischen Anempfindungen der Romantik, dem antirevolutionären Geiste der politischen Restauration, den wieder hervortretenden Resten des Pietismus, der rechtlichen Konsolidierung der neuen Kirchenverfassungen und den konservativen Neigungen des rechten Flügels der Vermittelungstheologie. Ihre Ausgangspunkte sind pietistisch, und sie ist daher zunächst echt pietistische Bibeltheologie mit der Aufgabe, die Bibel der historischen Kritik wieder zu entreißen und aus der Bekehrungserfahrung die Göttlichkeit der Bibel, der in ihr bezeugten Geschichte und der von ihr ausgesprochenen Weltanschauung, zu rekonstruieren. Neben den Kreisen der Hengstenbergischen Kirchenzeitung und dem Wittenberger Kreise Häubners ragten hier vor allem Tholuck und Beck hervor, die dann eine Reihe von sich formell sehr modernisierenden Nachfolgern gefunden haben. Auf der dunklen Folie der allgemeinen Sündhaftigkeit und Verlorenheit der natürlichen und außerchristlichen Menschheit leuchtet diesem Biblizismus die von Bibel und Kirche bezeugte große Rettungstat Gottes, die an sich in einer von

Die Restaurationstheologie. Pietistischer Biblizismus.

der Schöpfung der Welt hergehenden wunderbaren Heilsgeschichte und in der prophetischen Verkündigung des letzten Weltendes sich vollzog, für uns aber zusammengefaßt ist in der Bibel, welche diese reiche Geschichte samt ihren Wirkungen auf die frommen Gemüter widerspiegelt und in dem Zeugnis der Apostel vom auferstandenen, erhöhten und wiederkommenden Heiland den völlig entsprechenden Ausdruck der göttlichen Gedanken darbietet. Im Verkehr mit der Bibel, die durch ihre geheimnisvolle Kraft wie eine einheitliche Persönlichkeit selbst den Gläubigen erzieht und bildet, entsteht dem Theologen die Erkenntnis der göttlichen Offenbarungswahrheit, die ihm durch diesen Ursprung aus der Urkunde göttlicher Offenbarung gegen alle Einsprüche jeder denkbaren Wissenschaft gefeit ist, und die unter einen allgemeinen Religionsbegriff zu beugen oder mit anderen Religionen auf gleichem Fuße zu vergleichen eine Verkennung ihres allem Natürlichen schlechthin entgegengesetzten Wesens wäre. Weil sie als göttliches Wunder nur im Wunder der Bekehrung sich erschließt, kann sie nur der verstehen, der sie innerlich bejaht; und wer sich ihr nicht unterwirft, der hat sie nicht verstanden und kann von ihr nur reden wie der Blinde von der Farbe. Verständnis für das Christentum gibt es nur um den Preis der Bekehrung und des Glaubens an sein Wunder, und alles Reden über es von den Voraussetzungen der profanen Wissenschaften aus ist ein Reden ohne Verständnis. Die profane Wissenschaft steht vor einer unendlichen Progression fortschreitender Erkenntnisse und damit vor einem unüberwindlichen Relativismus; sie hat keine untrügliche Sicherheit, sondern überall Möglichkeit des Irrtums; sie kann die kahle Idee nicht in Tat und Wirklichkeit umsetzen, sondern nur die Gedanken denken und muß in der Ausführung der Sünde erliegen. Sie mag und muß auf ihren Gebieten ihren Methoden folgen, aber das Gebiet der Heilsgeschichte und des Glaubens ist ihren Voraussetzungen und Methoden entnommen, absolut selbständig und nur auf Erforschung der Bibel angewiesen. Die Theologie analysiert und anatomiert das Wunder der Bekehrung als eine Erfahrungstatsache, die aus dem großen Wunderkreis der Bibel und der Heilsgeschichte herkommt und ihr erläuterndes Licht auf diesen zurückwirft; und damit ist die Wissenschaft vom Christentum genau so auf ein eigenes Erfahrungsobjekt und eigene ihm entsprechende Methoden gewiesen, wie nur etwa Physik, Anatomie oder Chemie. Insbesondere die Methoden und kritischen Grundsätze der Heilsgeschichte sind ganz andere als die der profanen Geschichte, und es ist nur ein ungeheures Vorurteil einer ihrer Vorurteilslosigkeit sich rühmenden Zeit, wenn sie eine wesentliche Wundergeschichte unter der Voraussetzung der Unmöglichkeit des Wunders interpretieren will. Die biblizistische Theologie braucht sich daher um die Wissenschaft und ihre voraussetzungslosen Leistungen und Methoden prinzipiell nicht zu kümmern, da für sie diese absolute Offenbarungsgewißheit und sündenüberwindende Erlösungserfahrung die ihr Gebiet den gewöhnlichen wissenschaftlichen Methoden entnehmende

Voraussetzung ist. Sie braucht nicht ängstlich apologetisch wie die Vermittelungstheologie den Einklang mit der außerchristlichen Wissenschaft aufzuweisen; sie braucht auch nicht wie die Ritschlsche Theologie ihre Position gegen die Wissenschaft durch Abstreifung alles metaphysischen Charakters zu sichern und damit auf das Beste an der Offenbarung, die untrügliche Sicherheit der Erkenntnis, zu verzichten; sie kann ungestört die Aussagen der Bibel als geoffenbarte Metaphysik entwickeln und die Wissenschaft in ihrer Sphäre sich selbst überlassen. Ihre Objekte gehören nicht zu der Welt, die den voraussetzungslosen Methoden der Wissenschaft zugänglich ist. Sofern aber Naturwissenschaft und Anthropologie neuerdings die Unermeßlichkeit der Welt, die Jahrmillionen der Erdentwickelung, die Abstammung der irdischen Lebewesen von einer Zelle, die ungeheure Dauer der irdischen Anwesenheit des Menschen, das mutmaßliche Ende der Geschichte durch Unbewohnbarwerden der Erde behaupten, so sind das unbewiesene Hypothesen, um die man sich nicht zu bekümmern braucht und die nie in einer für Theologen unwiderleglichen Weise bewiesen werden können. Andererseits aber hat diese Theologie bei der reichen Mannigfaltigkeit, der dogmatischen Unbestimmtheit, der relativen Dunkelheit und Lückenhaftigkeit der biblischen Vorstellungswelt doch auch wieder eine große Beweglichkeit, die Fähigkeit kühner Kombinationen, neuer Gruppierungen und Beleuchtungen von biblischen Ideen, mannigfachster Anknüpfung an die natürliche Wahrheit, die Neigung zu einem modernen Stimmungen sehr verwandten Subjektivismus, zu allerhand verblüffenden Paradoxien, durch welche scheinbare Preisgebungen der eigenen Position zur besten Verteidigung ausschlagen. Eine Dosis romantischen Übermutes gehört zu ihrem eisernen Bestand. Sie steht in engster Fühlung mit der modernen Welt und ist etwas ganz anderes als die Orthodoxie vor 200 Jahren, sie zitiert mit Vorliebe moderne Dichter und Philosophen und bewegt sich bei aller Beibehaltung des alten anthropozentrischen Weltbildes in dem Horizont moderner Denkweise. Sie ersetzt die hölzerne verständige Klarheit der altorthodoxen Begründung durch den Appell an Gefühl und Charakterfestigkeit, an den Sinn für Paradoxie und Gegensatz gegen Tagesmeinungen, und ihre massive Zuversichtlichkeit durch geistreiche und sprunghafte Aperçus. Sie hat mit ihr gemein das Bekenntnis zu einer in die irdische Welt hereinragenden überirdischen Welt absoluter Wahrheit und sündenüberwindender Kraft, sie teilt mit ihr die Hochschätzung der Deutungen dieser Offenbarung im trinitarisch-christologischen Dogma und das Bewußtsein um eine zweitausendjährige Kontinuität. Aber sie stellt den Bibelinhalt doch selbständig, ohne konfessionelle Spaltung, frei und originell dar, die Dogmen immer wieder aus ihm korrigierend, erweiternd und belebend und mit einer gewissen Freude an einem auch bei ihr vorhandenen modernen Zuge. Diese Vorzüge aber gegenüber der Orthodoxie sowohl in bezug auf das Verhältnis zur Wissenschaft als zu Kirche und Dogma dankt sie dem Pietismus. Er hat an Stelle des hölzernen

Inspirationsbeweises die Berufung auf Gefühl, Erfahrung, subjektive Gewißheit und Überzeugung gesetzt. Er hat die Konzentration auf das Wesentliche und Religiöse herbeigeführt, die in den Außenwerken die weitherzigsten und freilich auch inkonsequentesten Konzessionen an modernes Denken möglich macht. Er hat an Stelle der harten, schulmäßigen Verzahnung von Bibel und scholastischer Metaphysik die frei bewegliche, von aller Wissenschaft unabhängige und sie beliebig doch im Flug berührende rein biblizistische Gedankenbildung gesetzt. Er hat endlich an Stelle der bloß individuellen Heilsgeschichte der Bekehrung und der reinen Buchstabenautorität des „Wortes" den großen umfassenden Gedanken der kosmischen Heilsgeschichte, der Entwickelung des Gottesreiches von Adam bis Christus gesetzt; die Bibel ist nicht mehr ein Kompendium dogmatischer Beweisstellen, sondern ein Spiegelbild der Weltgeschichte und eine Prophetie des Weltendes mit der Wiederkunft Christi und dem tausendjährigen Reich. Der dankbare Hinblick auf Bengel, das Musterbild eines verkirchlichten Pietismus und den Meister der heilsgeschichtlichen Methode, die Fortführung der Lieblingsprobleme des Pietismus vom Verkehr mit dem erhöhten Heiland, von der Buße, von der Gebetserhörung und damit die Betonung eines der Orthodoxie gegenüber modernen Charakters, vor allem die praktische Bewährung des Biblizismus in der inneren Mission und Reich-Gottes-Arbeit, all das gehört zu den wichtigsten Kennzeichen dieser biblizistischen Theologie, der Kraft, Innigkeit und starke praktische Wirkung nicht abzustreiten sind. Sie ist die lebendigste und geistreichste Gestalt, in der der altprotestantisch-pietistische Geist fortlebt, hat die Gabe, die schwersten Probleme der modernen Welt nicht zu sehen und nicht zu empfinden, kann damit den reichen Gehalt der Bibel für Phantasie und Gefühl lebendig machen und eine unzersplitterte Kraft dem karitativen Wirken zuwenden.

Konfessionelle Orthodoxie.

Aber es ist bei diesem Biblizismus nicht geblieben. Er führte über sich bei seiner Unbestimmtheit und konfessionellen Indifferenz, bei seinem Subjektivismus und seiner Betonung der Laienreligion hinaus zu dem Wunsche nach größerer Bestimmtheit, objektiverem Amtsgeiste, größerer dogmatischer Präzision und damit wieder zurück zu den Symbolen. Er verwandelte sich mit Hilfe des gegen die gewaltsame Einführung der Union aufflammenden Luthertums in den lutherischen Konfessionalismus. Erlangen, Dorpat, Leipzig, Rostock wurden Hochburgen eines neuen Luthertums, das von v. Hofmann, Frank, Thomasius, Harleß, Luthardt, Kahnis, Kliefoth, v. Öttingen vertreten wurde, und zu dem sich dann auch in der Schweiz und Frankreich, in Schottland, England, Amerika und Holland ein reformierter Konfessionalismus gesellte. Es ist nicht die einfache Repristination der alten Orthodoxie, es ist vielmehr eine aus dem Pietismus regenerierte Orthodoxie, die zugleich der modernen Kritik Konzessionen macht, indem sie die Echtheit der biblischen Schriften nicht durch das Inspirationsdogma, sondern durch philologische Kritik beweist und indem

sie die Bibel nicht als dogmatisches Gesetzbuch, sondern als Denkmal der Entwickelungsgeschichte des Erlösungswunders auffaßt. Auch hier ist das erste die Beseitigung des modernen Wahnes der Voraussetzungslosigkeit. Nur der Gläubige versteht das Christentum, aber er versteht es nicht aus seinem subjektiven, vereinzelten Bibelverständnis wie der Pietist, sondern durch die in Wort und Sakrament das Wunder der Bekehrung erst wirkende Kirche und die Hingebung an das Amt, das seinerseits wieder in seiner Objektivität getragen ist durch die kirchliche, symbolisch fixierte Lehre. Die Bibel ist wirksam nur in der Hand und der Auslegung der Kirche, der allein die Wundermacht anvertraut ist, durch die von ihr ausgelegte Bibel die Bekehrung zu wirken. So ist der Glaube an die Bibel kein isoliertes und unmittelbares Verhältnis zur Bibel, sondern zugleich der Glaube an die Kirche und ihre objektive Bibelauslegung; in der Bibel ergreift der Bekehrte zugleich die Kirchenlehre als die Kraft, die seine Bekehrung hervorgebracht hat. Dabei geht der lutherische Konfessionalismus noch schroffer auf die altprotestantische Dogmatik zurück als der reformierte. Aus dem Sündengefühl, das einerseits die religiöse Unfähigkeit und Erkenntnislosigkeit der außerkirchlichen Welt, andererseits die Überwindung der Sünde durch die Wunderkraft der kirchlichen Wortverkündigung der inneren Erfahrung versichert, wird das ganze altlutherische Dogma wieder hervorgezaubert. Von hier aus verschwinden die Methoden der Voraussetzungslosen, der auf alle Religion gemeinsame Begriffe Anwendenden, der die Bibel der gewöhnlichen historischen Kritik Unterwerfenden in der Lächerlichkeit des völligen Unverstandes und wird alle auch nur einigermaßen konsequente Kritik in Bausch und Bogen aus dem Unverständnis für das Christentum und damit aus der Sünde und Unbekehrtheit erklärt. Schon Adam und Eva hatten vor 6000 Jahren im Keime das lutherische Christentum als die Idealreligion. Sie ging ihnen durch die Sünde wieder verloren, so daß nun die erbsündige stolze Vernunft teils in allerhand Philosophien sich verstieg, teils in Heidentum verfiel und in ihren Wahrheitsmomenten nur eine dunkle Sehnsucht nach dem Christentum zurückbehielt. So konnte gegenüber dieser sündigen, alle natürlichen Kräfte aufhebenden Verderbung die Idealreligion nur als sündentilgende und übernatürliche Erlösungsoffenbarung wieder historische Gestalt gewinnen. Um nun aber durch das Wunder die Menschen nicht zu erschrecken, durfte die Idealreligion nur in allmählicher und „organischer“ Entwickelung in die Menschheit eintreten. In dieser Einführung des Entwickelungsgedankens, der eine aufsteigende Entwickelung des Wunders gegenüber der absteigenden Entwickelung der Sünde darstellt, liegt der eigentliche moderne Fortschritt über die alte Orthodoxie hinaus. Er zeigt sich auch in der dementsprechenden Auffassung der Bibel, die nun nicht mehr inspiriertes Lehrgesetz, sondern Urkunde der bereits geschehenen und Weissagung der noch ausstehenden Entwickelung ist und in ihrem Kern die wunderbare Triebkraft dieser Entwickelung als

übernatürliche Lebenssubstanz darbietet, so daß in geographischen, naturwissenschaftlichen und ähnlichen Dingen bei ihr allerdings Irrtümer zugegeben werden können. So kann Bibel und Dogmengeschichte einer entwickelungsgeschichtlichen Betrachtung überlassen werden, die sich dann aber darauf beschränkt, das sukzessive Hervortreten und Wachstum der biblischen Heilsgeschichte und die ebenso sukzessive Ausgestaltung der Lehre von dem hier offenbarten Heil in der Dogmengeschichte zu schildern. Das Wunder und die Erkenntnis ist nicht von Anfang an auf dem Gipfel, wie in der alten Orthodoxie, sondern steigt in göttlicher Leitung langsam auf den Gipfel in der neutestamentlichen Geschichte; und die Wahrheitssubstanz, die im Neuen Testament erreicht ist, ist dann ebenso nicht von Anfang an fertig in der altkirchlichen Theologie durchschaut, sondern bedarf einer sukzessiven Herausarbeitung, in deren letzter Phase die moderne Restaurationstheologie steht. Der Entwickelungsgedanke ist damit anerkannt, aber es ist eine göttliche und keine menschliche Entwickelung, ein Werden des absolut unvergleichbaren Wunders, aber nicht ein Werden im Sinne der sonstigen Geschichte. Langsam vorbereitend steigt diese Entwickelung in Weissagung und Wunder an bis zum Zentralwunder, der Erlösungsoffenbarung in Menschwerdung und Sühnetod, um von da, in heiliger Schrift, Dogmen und Bekenntnis zusammengefaßt, keiner Wunder mehr zu bedürfen und sich nur mehr durch die Macht des Zeugnisses von jenen alten Wundern fortzubewegen. Über einzelne Punkte, über die Milderung der harten Satisfaktionslehre und über die Objektivität des geistlichen Amtes und der Sakramente hat es dann im einzelnen zum Teil scharfe Kämpfe gegeben. Einig aber ist das ganze Neuluthertum in der Erneuerung der konservativen, patriarchalischen, antirevolutionären und antisubjektivistischen Ethik des Lebens in Beruf, Staatsordnung, Untertanenverband und in der Begnügung bei der bloß inneren Freiheit des an Wort und Kirche gläubigen Christenmenschen. Dadurch hat sie den Charakter der staatserhaltenden Kirche gewonnen, ist nach der Märzrevolution zu einer fast vollen Herrschaft gelangt, hat die Vermittelungstheologie teils aus ihren regierenden Ämtern verdrängt, teils zu sich nahe herangezogen. Sie hat dann aber seit dem erneuten Vordringen der von ihr lange Zeit beinahe erstickten historisch-kritischen Arbeit wieder viele Konzessionen gemacht, so daß sie ihrerseits der „Vermittelungstheologie“ immer ähnlicher geworden ist und auf den deutlichen Ton der Posaune des Herrn vielfach wieder verzichten gelernt hat. Es ist der alte Kirchengeist, verbunden mit einem guten Stück des altprotestantischen Christengeistes, der die Ansprüche und innerhalb des erreichbaren Kreises die Macht fortführt, wie ein entthronter König die Veränderung der Landkarte ignoriert und Hof und Majestätstitel weiterführt, charaktervoll und treu, feierlich und salbungsvoll, aber mitleidlos und herrisch gegen alle, die er seine Macht noch fühlen lassen kann.

Die evolutionistisch-spekulative Theologie.

Schwer bedrängt von dieser mit der Reaktion verbundenen, kirchlich fast allmächtigen Orthodoxie, aber nun ihrerseits mit den politisch-liberalen Strömungen des Bürgertums verbunden, von der Freiheit und Mitbeteiligung der Laiengemeinden eine Durchsetzung der modernen Christlichkeit erhoffend und darum als „liberale" Theologie bezeichnet, steht neben dem die metaphysisch-spekulative und historisch-kritische Theologie. Ihr Wesen ist der Verzicht auf jede besondere Methode und Voraussetzung für die Erforschung der besonderen christlichen Erscheinungen, der rückhaltlose Anschluß an die moderne wissenschaftliche Methode, das einzelne aus dem Ganzen, das Christentum aus der Bewegung des religiösen Lebens überhaupt, die christliche Geschichte nach den allgemeinen historisch-kritischen Methoden zu verstehen. Sie kennt keine christlichen, sondern nur wissenschaftliche Methoden. Sie bricht mit der Voraussetzung aller bisherigen Theologie, das Christentum der ganzen übrigen Welt als etwas völlig Andersartiges, von außen Hereintretendes gegenüberzustellen und nun entweder den Gegensatz oder die Vereinbarkeit zu betonen. Sie versteht es aus der inneren Bewegung des menschlichen Geistes und führt seinen Wahrheitsgehalt auf die in dieser Bewegung des menschlichen Geistes enthaltene Selbstbewegung des göttlichen Geistes zurück. Und so geht auch die christlich-religiöse Idee in das Allgemeine der religiösen Idee überhaupt zurück, indem sie die letzte Stufe in deren geschichtlicher Selbstbewegung darstellt. Sie findet weiterhin in der von Schleiermacher ausgehenden Vermittelungstheologie, auch bei deren größter und freiester Auffassung, das Wahrheitsinteresse nicht genügend gewahrt, die Gültigkeit des Christentums nicht in wirklich innerer Notwendigkeit begründet, die Ausformung seiner theologischen Gedanken bei dem agnostischen Prinzip teils unsicher und undeutlich, teils zu sehr mit unmöglichen Kompromissen belastet, die Verbindung mit der Historie, insbesondere mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu, romantisch-unklar, den vollen Ernst geschichtlicher Kritik nicht genügend gewürdigt und verarbeitet. Vor allem kam der Zusammenhang und die Gleichartigkeit des christlichen Geschehens mit dem außerchristlichen, die Ausschaltung des exklusiv christlichen Wunders hierbei nicht klar genug zur Geltung. So hielt sie sich an Hegel als den großen Meister, der im Kerne der Vernunft die ewig gültige religiöse Idee aufgewiesen und zugleich aber diese selbe Vernunft als ein sich bewegendes und erst in geschichtlicher logisch-dialektisch notwendiger Bewegung ihren Vollgehalt herausarbeitendes Prinzip erwiesen hat. Der Kern der Welt und Vernunft ist die sich selbst in ihrer inneren Lebenseinheit und unbedingten Notwendigkeit erfassende Wirklichkeit oder Gott; aber diese Selbsterfassung Gottes in der Welt vollzieht sich als Tat der Freiheit in den Geschöpfen und geht daher hindurch durch Geschichte und Kampf, in denen das An-sich-seiende durch die Freiheit in den endlichen Geistern auch für sich selber seiend wird. In der freien, aus sittlicher Tat hervorgehender Selbsthingabe des endlichen Geistes an Gott ver-

wirklicht sich erst der volle Lebensreichtum Gottes. Wie Hegel diese Gottesidee bereits mit dem christlichen Glauben an die Geistigkeit, Liebe, schöpferische Lebendigkeit und innere Wesenseinheit Gottes identifiziert und die geschichtliche Bewegung zur Freiheit der Kreatur in Gott im Christentum hatte gipfeln lassen, so folgte nun die vorbehaltlos wissenschaftliche Theologie diesem Gedankengange und arbeitete ihn nur im einzelnen stärker heraus. Zunächst durch Interpretation des christlichen Dogmas von der Trinität, dem Gottmenschen und der Erlösung im Sinne dieses Gottesbegriffes, indem die Trinität die innere Bewegung der Weltvernunft vom An-sich-sein zu ihrer Selbsterfassung für sich selbst in der endlichen Kreatur, die Gottmenschheitslehre die in Jesus urbildlich angeschaute Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, die Erlösung die Emporhebung zur Freiheit in Gott durch die in Christus gipfelnde Entwickelung des religiösen Bewußtseins bedeutete. Nach dieser Seite hin ist diese Theologie entschlossener Rationalismus, aber im Unterschiede von dem platten Rationalismus oder der Reflexionsphilosophie der Aufklärung nicht ein ärmliches Beweisen des Daseins Gottes und der Übereinstimmung des vernünftigen Gottesbegriffes mit dem geoffenbarten, sondern die religiöse Selbsterfassung der Vernunft als in ihrer eigenen notwendigen Realisierung die göttliche Lebensbewegung selbst vollziehend und daher im Christentum ihre innere Bewegung vollendend. Weiterhin ist es die Aufgabe dieser Theologie, die Geschichte der Religionen und des Christentums als diese einheitliche Bewegung zu erfassen, die quellenkritisch durchforschte Geschichte nicht mit einem ärmlichen Pragmatismus im einzelnen lediglich motivationspsychologisch zu erklären, sondern zur inneren Einheit des dialektischen Aufstiegs zusammenzufassen. Es ist das Siegel auf das Recht einer solchen rein wissenschaftlichen Theologie, daß gerade eine rücksichtslose Kritik zugleich aufs schönste diesen Aufstieg aus den Überlieferungen enthüllt. Nach anfänglich formell sehr konservativ sich gebärdenden Leistungen dieser Theologie, wo die preußischen Hegelianer, wie Marheineke, geradezu eine rationalistisch gedeutete Orthodoxie schufen, hat sie sich immer radikaler entwickelt, je mehr sie die bereits von der Aufklärung geschaffene und von der Romantik belebte kritische Geschichtsforschung in sich aufnahm. Von hier aus empfing sie die Nötigung, immer stärker den Gedanken der Entwickelung herauszuarbeiten und hat damit schließlich eine radikal moderne Theologie geschaffen, die im Christentum den Durchbruch der Vernunft zu ihrer letzten religiösen Tiefe, in Jesus die persönliche Veranschaulichung dieser Lebenstiefe und in der weiteren Geschichte des Christentums die Enthüllung der Konsequenzen des in Jesus gesetzten religiösen Prinzips sah. Dabei hat sie dieses so enthüllte und so sich entfaltende religiöse Prinzip unter dem fortdauernden Einfluß der Hegelschen Spekulation in einem stark monistischen Sinne verstanden; die Rücksicht auf den kausalen Allzusammenhang, durch den hindurch sich

die Zweckbewegung vollzieht und der der Freiheit nur die Selbsterfassung als Produzenten dieses Zusammenhangs überläßt, schien dazu zu nötigen. So liegt die Vollendung des Christentums nach seinem Durchbruch in Jesus, nach seinen verschiedenen Entwickelungsstufen in den großen Konfessionen erst in der Gegenwart und Zukunft, und ist die liberale Theologie die Bannerträgerin der Zukunftsentwickelung des Christentums. Diese Herausstellung des teleologisch-evolutionistischen Charakters der liberalen Theologie ist hauptsächlich das Werk der Tübinger Schule und ihres Führers F. Chr. Bauer, nachdem Strauß den Anstoß zu einer rein historisch-quellenmäßigen Erforschung Jesu und zur Deutung des Urchristentums im Sinne einer Herausentwickelung des Prinzips aus keimhaften und mythischen Anfängen gegeben hatte. Die Tübinger Schule, mit deren Wirkungen sich die bereits älteren entwickelungsgeschichtlichen Forschungen über das Alte Testament, vor allem die De Wettes und Vatkes, verbanden, ist damit die Schöpferin der eigentlichen historischen Theologie als einer quellenkritisch-begründeten und entwickelungsgeschichtlich einheitlich verstandenen Geschichte der christlichen Religion. Den dogmatischen Ertrag dieser Geschichte in einem christlich gefärbten und gefühlsmäßig belebten mystischen Monismus haben Biedermann und Pfleiderer fixiert, denen vor allem daran liegt, den Immanenzgedanken theistisch zu verstehen und der heutigen Christlichkeit eine relative Freiheit auch gegenüber dem Neuen Testament zu geben. Neuerdings hat diese Richtung eine Nachblüte bei Engländern und Schotten erlebt. An Stelle der Begründung des Christentums auf das absolute irrationale Wunder tritt hier die auf die innere rationale Notwendigkeit der Idee, an Stelle des Gegensatzes gegen die profane Geschichte die Identität der christlichen Idee mit der in dieser emporsteigenden geistigen Welt, an Stelle der Verabsolutierung einzelner Geschichtspunkte die Herabsetzung dieser Punkte zu Durchbruchstellen, Stützpunkten und Veranschaulichungen der Idee. Hier liegt das eigentliche Erkenntnisstreben des modernen Protestantismus mit all seinen Schmerzen und seinen Hoffnungen, den einen zuviel Christentum, den andern zu wenig, schwierig durch die kolossale Umformung, die er mit dem christlichen Gedankenstoffe vornimmt, und unzweifelhaft von der Blässe des Gedankens angekränkelt, aber verehrungswürdig durch die Energie des Wahrheitswillens und den Ernst der religiösen Gesinnung.

Umwandlung der spekulativ-evolutionistischen zur rein historischen Theologie.

Bei der Wechselwirkung dieser verschiedenen Schulen und Richtungen entstand ein äußerst verworrenes Gemenge der Meinungen und Lehren, aus dem dann überdies noch einzelne Originale hervorragten, die teils den religiösen Gedanken ganz eigentümlich faßten wie Richard Rothe, Vinet, Lagarde, Kierkegaard, teils als Kenner und Apostaten der Theologie ihre wunden Stellen der Welt verrieten wie Renan, Strauß und Overbeck. Aus diesen Wirren heraus vollzog sich dann aber zunehmend die Emanzipation der historischen Theologie von aller Dogmatik. Die spekulative Historisierung der Theologie durch die Tübinger Schule ließ mehr und mehr die

Spekulation fallen und wurde zur reinen, an das Objekt sich hingebenden Historie. Damit wurde die rein historische Theologie zu dem methodisch sichersten und an Ergebnissen fruchtbarster Gebiete theologischer Leistungen, auf das sich die besten Kräfte zurückzogen, damit freilich die Dogmatik teils in immer neue Nöte, teils in scholastische Verengung treibend. Sie hielt mit den liberalen Theologen fest an der Einheitlichkeit des Geschehens, an der Unmöglichkeit besonderer christlicher Erkenntnismethoden, an der Erfassung alles religiösen Lebens unter einen einheitlichen Begriff und einer einheitlichen Methode. Darin zeigt sich der Anschluß an die wesentlichste Position des modernen Denkens. Aber sie beseitigte den dialektisch-begrifflichen Charakter, versenkte sich ohne alle dialektische Konstruktion in die Quellen und Urkunden, in die Tatsachen selbst und lehrte die Religion in ihrer prinzipiellen Unabhängigkeit von dem logischen Einheitsbedürfnis, in dem bunten und unableitbaren Reichtum des Mannigfaltigen, in dem Auf und Nieder, den Höhepunkten und Depressionen, in dem schwankenden Kampf der emporziehenden großen und der niederziehenden kleinlichen Kräfte verstehen. Man faßte sie nicht mehr auf nach einem zum voraus konstruierten Begriff, sondern studierte sie wie ein selbständiges, an Geheimnissen und Überraschungen reiches Gebilde der Wirklichkeit. Das gab bei Beibehaltung der bisherigen Erkenntnisse dem Ganzen mehr Farbe und Leben, ließ den jähen Wechsel und die Kontraste, die irrationalen Widersprüche des Lebens, die Bedeutung des Individuellen mehr hervortreten. Vor allem lernte man die Bedeutung der produktiven großen Epochen, der führenden Persönlichkeiten und Stifter, ganz anders verstehen. Nicht Gedankensysteme, sondern Personen mit dem keiner Analyse ganz zugänglichen und niemals in eine volle Einheit aufgehenden Zauber des rein Persönlichen sind die Knotenpunkte und Zentren aller Religionsgeschichte. Aber diese Personen stehen jedesmal im Konvergenzpunkt der reichsten auf sie hinführenden Entwickelungslinien und sind Ausgangspunkte neuer Entwickelungen, die teils weitergreifende Konsequenzen entfalten, teils neue Elemente in sich aufnehmen. Das Christentum wurde so eingetaucht in den Zusammenhang der allgemeinen Religionsgeschichte, und seine Helden und Propheten treten aus ihm hervor als echt historische Erscheinungen, um die der Glaube ihrer Anhänger die Glorie des Wunders webt, um von diesen ganz konkret persönlichen Urbildern zu leben. Die Religionen sind nicht freischwebende Gedankensysteme, oder göttliche Mitteilungen, oder gemütvoll erwärmte philosophische Systeme oder ins eigene Herz blickende Beschaulichkeit, sondern Glaube an Propheten und Offenbarungen, und ihre Macht über das Leben hängt an der Energie dieses Glaubens. Aber die Entstehung dieses Glaubens selbst ist jedesmal ein Gegenstand historischer Forschung und psychologischer Analyse, und so bietet die Historie zwar den Reichtum des Lebens, an dem sich Leben entzündet, aber zugleich die Eingliederung und Relati-

vierung alles Lebens innerhalb eines großen Gesamtzusammenhangs, die Unsicherheiten über das wirklich Gewesene und die Erkenntnis der Fremdartigkeit und zeitlichen Bedingtheit alles Vergangenen. Damit nährt sie einerseits die religiöse Anschauung und gibt ihr in den Bildern der großen Persönlichkeiten allerhand Impulse und Antriebe, aber sie macht wiederum andererseits alles Normative und Absolute und damit alle Dogmatik überaus unsicher und sie stürzt sämtliche dogmatische Schulen in die schwersten neuen Probleme, die zu überwinden sie noch nicht gelernt haben. Sie müssen alle ihre Begriffe, vor allem die der religiösen Entwickelung, des Stufenbaus der Offenbarungen und Erlösungen, der kommenden Zukunftsmöglichkeiten neu bilden und von neuem versuchen, dem historischen Relativismus einen Unterbau zu geben, der in die Richtung des Absoluten und Gültigen weist, ohne darum doch wieder die religiöse Ideenwelt in die Banden einer intellektualistischen Metaphysik zu schlagen. So wird alle Dogmatik des auf die moderne Ideenwelt eingehenden Protestantismus zunehmend genötigt sein, bei allem Anschluß an die geschichtlichen Kräfte doch eigene und selbständige Gegenwartspositionen zu entwickeln, in denen sich die christliche Überlieferung mit den, von den modernen Erkenntnissen und praktischen Aufgaben ausgehenden religiösen Impulsen zu einem eigenen und selbständigen Ganzen verwebt. Sie wird die Selbständigkeit der Religion gegen alle Wissenschaft und ihre Produktionskraft gegen alle Kirchlichkeit behaupten und doch das Historisch-Konkrete in eine allgemeine Entwickelungsrichtung einstellen müssen. Damit wird sie von der spekulativ-evolutionistischen Theologie wieder auf die Anfangspositionen Schleiermachers zurückgeworfen.

Die außerdeutsche Theologie.

All das gehört freilich wesentlich der deutschen Theologie an. Allein die deutsche Theologie ist in der Tat auf Grund des besonderen Wesens ihrer theologischen Fakultäten die führende Theologie des Protestantismus geworden. Sie hat darin nach und nach in Holland, Frankreich, England und allmählich auch in Amerika ebenbürtige Nachfolger gefunden. Auch dort ist nun überall nach dem methodistisch-evangelikalen Interregnum die wissenschaftliche Theologie wieder aufgenommen worden und finden sich all die in der deutschen Theologie geschilderten Richtungen, damit auch der Kampf um das Dogma. Neben diesen von der deutschen Neologie angesteckten Richtungen bleibt aber dort in sehr hohem Maße die spezifisch pietistische Theologie, die lediglich im erbaulichen Bibelstudium besteht und um die Ideen der Bekehrung, Genugtuung und Heiligung mit fast technischer Ausbildung einer bestimmten religiösen Psychologie sich bewegt, im übrigen die Wissenschaft mit zu der Welt rechnet, die den Weltkindern zu überlassen ist. Davon wieder unterschieden ist die rein traditionalistische Theologie der englischen und besonders amerikanischen Kirchen, die die Kontroversen des 17. Jahrhunderts fortsetzt und sich nur als effektvolle Rhetorik modernisiert hat, im übrigen aber hinter der praktischen Betriebsamkeit und dem äußeren Konkurrenzkampfe der Denominationen

zurücktritt. Die Flucht ins Praktische ist das Mittel, den eindringenden modernen Ideen zu entgehen, während man über das unfruchtbare Theoretisieren der deutschen Theologie sich erhaben fühlt.

Unter dieser Schicht der offiziellen und literarische Ansprüche machenden Theologie liegt dann aber noch die ungeheure Masse der eigentlich populären Theologie, der Traktate und Erbauungsschriften, der Sekten- und Gemeinschaftsliteratur bis zu okkultistischen und spiritistischen Geheimschriften und zur lichtfreundlichen Aufklärungsreligion. Was in diesen Schichten an Kräften der Zukunft sich vorbereitet und welchen Anteil sie an der geistlichen Nahrung der Gegenwart besitzen, ist bei der Verborgenheit dieser Literatur nicht zu sagen, aber sie ist doch bemerkbar genug, um auch an ihrem Teil die Kompliziertheit der heutigen religiösen Zustände zu zeigen.

Schlußbetrachtung. Der Blick auf die Kämpfe der Theologie erneuert den Eindruck der Zerklüftung, den der moderne Protestantismus auch von anderen Seiten her darbot. Und es ist kein Zweifel, daß diese Zerklüftung ein kritischer Zustand ist, der so nicht ewig dauern kann. Die Lage ist ernst, ernst für den Protestantismus, dessen Kirchentum trotz der immer noch kolossalen Herrschaft der Orthodoxie über ganze Völker um nichts Geringeres kämpft als um das seinem zerstückelten und erstarrten Körper entfliehende große Leben, ernst auch für die moderne Gesellschaft, die unbegreiflich sorglos jede Fühlung mit den in ihr tätigen religiösen Kräften verloren hat und nichts überbehält als einen unendlich versatilen Geistreichtum und ohnmächtige Religionssurrogate, eine immer auf der Höhe der Bildung stehende Gedankenlosigkeit und eine mörderisch scharfsichtige Selbstkritik, eine riesenhaft entwickelte Technik und ebenso riesenhafte Interessenkämpfe.

Große Veränderungen liegen in der Luft. Allein die Zukunft zu prophezeien, ist nicht Aufgabe des Historikers; es ist Aufgabe des Willens und der Überzeugung, sie zu machen. Was eine unbefangene Geschichtsforschung für diese Arbeit allein wirken kann, das ist die Einsicht in den fundamentalen Unterschied zwischen Alt- und Neu-Protestantismus und damit in die Neuheit der Grundlagen, auf denen sich die Zukunft weiter bewegen wird. Die religiöse Geisteseinheit, die religiöse Volkskultur und ihre Begründung auf die zusammenwirkenden Institutionen der Kirchenanstalt und des aus dem sittlichen Naturgesetz hervorgegangenen Staates sind nicht bloß als Wirklichkeit, sondern auch als Forderungen verschwunden. Der Geist der Independenz und der freien Überzeugungsgemeinschaft, die Ausgleichung der Religion mit einer neuen Wissenschaft, wie sie seit Bildung der Kirche nie vorhanden war, sind die charakteristischen Züge eines neuen Protestantismus. Auf dieser neuen Basis erzeugt er die beiden Haupterscheinungen des asketischen Pietismus und der mit der Welt sich ausgleichenden Bildungsreligion. Die fortdauernden Kirchenorganisationen und die weiter neu gebildeten stehen

unter den Einflüssen beider Strömungen und haben ein erträgliches Verhältnis beider bis jetzt nicht gefunden, obwohl beide unverkennbar tief in der menschlichen Natur wurzeln und sich irgendwie miteinander einrichten und vertragen müssen. Sie können sich beiderseitig befruchten und stehen beide einem außerordentlichen Verfall des religiösen Gedankens und Lebens, sowie den Regungen eines radikal unchristlichen religiösen Geistes in der modernen Welt kämpfend gegenüber. Das ist die Lage der Gegenwart. Das Ideal, das die Alten und das Mittelalter vor sich hatten, der Gedanke einer einheitlichen, von religiösem Geist erfüllten Kultur, ist vorläufig in weiter blauer Ferne der Vergangenheit, und seine Erneuerung auf dem Boden der freien geistigen Übereinstimmung ist etwas, wonach sich der ermüdende Individualismus allmählich immer stärker sehnen wird, aber vorläufig in mindestens ebenso blauer Ferne der Zukunft.

Aber die Religion ist nicht identisch mit der von ihr hervorgebrachten Kultur. Sie muß nach einer solchen streben als nach ihrer Auswirkung und Bewährung. Sie kann sie aber auch entbehren und steigt in den Zeiten solcher Entzweiung zurück in ihre eigenen Tiefen. Das ursprüngliche Christentum wußte nichts von einer einheitlichen Kultur. Sie hat erst der abendländische Katholizismus unter den eigentümlichen, diesem Ideal sich fügenden sozialen und geistigen Zuständen des Mittelalters als kirchliche Kultur geschaffen. Der Altprotestantismus hat dieses Ideal beibehalten, wenn er es auch anders begründet und anders gestaltet hat. Die moderne Welt hat dieses Ideal zerschlagen teils mit Unterstützung, teils unter Anpassung des Protestantismus. Der Neuprotestantismus bedeutet nun das Christentum in seinem Rückzug auf seine eigene religiöse Existenz, in seinem Kampf unter verschiedenen Wettbewerbern, in seiner wachsenden Scheidung von Staat und Gesellschaft, während der Katholizismus theoretisch der Wiederherbeiführung des mittelalterlichen Ideals nachtrachtet, praktisch freilich auch seinerseits auf diese Situation eingehen muß und dabei immer neue Ausbrüche des Modernismus erlebt. Der katholische Modernismus wird immer von neuem ausgeschieden, und darüber festigt und zentralisiert, aber auch verhärtet und verengt sich der Katholizismus. Der protestantische Modernismus hat sich Wurzelboden im protestantischen Prinzip verschafft und durchdringt allenthalben, aber lockert und entzweit auch den Protestantismus. Was in dieser Lage in den innersten Gründen des menschlichen Bewußtseins sich vorbereitet, vermag niemand zu sagen. Es gilt nur alte Schätze nicht zu verschleudern und sich für überraschende Zukunftsentwickelungen offen zu halten. Es ist wieder die Situation des alten sich emporkämpfenden und die geistige Herrschaft erstrebenden, aber von Staat und Gesellschaft getrennten und einer unabhängigen geistigen Welt gegenüberstehenden Christentums. Die schweren Probleme der damaligen Lage kehren unter neuen sozialen und geistigen Bedingungen wieder, und so werden auch die Lösungen sicher andere sein als diejenigen, in denen das alte Christentum schließlich seine Ruhe fand.

Literatur.

Eine wissenschaftliche Erforschung des Protestantismus unter religions- und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten gibt es, wie überhaupt eine wissenschaftliche Geschichte des Christentums, erst seit den Arbeiten der Tübinger Schule. Unter ihren Vorgängern sind nur die heute noch wertvollen Arbeiten PLANCKS (Geschichte des protestantischen Lehrbegriffes, 1781 f.) hervorzuheben, alles übrige hat nur Materialwert. Die Gesichtspunkte der Tübinger (BAUR, ZELLER, SCHNECKENBURGER, WEINGARTEN, BIEDERMANN, PFLEIDERER, auch ALEX. SCHWEIZER, zuletzt noch A. DORNER) sind dabei überwiegend darauf gerichtet, in der Reformation die Entstehung der modernen autonomen Überzeugungsreligion und -sittlichkeit, sowie den spekulativen, der modernen Immanenz-Philosophie homogenen Gehalt ihres Gottesbegriffes zu zeigen. Dabei wird die konkrete Bedingtheit und religiöse Eigenart des Altprotestantismus vielfach unterschätzt. Eine zweite Gruppe bedeutsamer Forschungen und Auffassungen hat RITSCHL eingeleitet (außer RITSCHL selbst LOOFS, GOTTSCHICK, HERRMANN, KATTENBUSCH, BRIEGER, auch SEEBERG), wobei der reformatorische Gedanke unabhängiger von seinem spekulativen Gehalt und mehr in seiner eigentlich religiösen Besonderheit erfaßt ist; doch ist die ganze Betrachtung hier einseitig lutherisch und überdies das Luthertum stark modernisiert; auch ruht diese Auffassung auf einer sehr einseitigen Betrachtung des Mittelalters, das wesentlich als Christentum der Askese erscheint und dem der Protestantismus als weltbejahendes Christentum der Berufsfreudigkeit gegenübergestellt wird, was beides nur halb wahr ist; überdies wird die Gemeinsamkeit des Mittelalters und des Altprotestantismus in der Voraussetzung der supranaturalen Wunderwelt und der lediglich antiken Bildungselemente unterschätzt und der innere Gegensatz der modernen Welt gegen beides nicht genügend erkannt. Am freiesten von den Schranken der Ritschlschen Schulauffassung ist die schöne Skizze von AD. HARNACK am Schluß seiner Dogmengeschichte. Doch erschwert auch hier gerade die Hauptthese, daß mit der Reformation das Dogma zu Ende sei, den Einblick in die Kontinuität mit dem Mittelalter, da zwar allerdings formell das auf reiner kirchlicher Tradition und Autorität beruhende Dogma zu Ende ist, aber inhaltlich das biblizistische Dogma als selbstverständlich bleibt und die Hauptbestandteile des altkirchlichen Dogma mit sich verbindet; das Ende des Dogma ist erst die moderne historische und philosophische Kritik. An diesem Punkte liegt das Recht der orthodoxen und vermittelungstheologischen Geschichtsauffassung bei THEOD. HARNACK, F. H. R. FRANK, THOMASIUS, THOLUCK, DORNER, KÖSTLIN, bei denen die Orthodoxie trotz der mehr oder minder betonten Rückbildungen als die naturgemäße und konsequente Fortbildung der reformatorischen Ideen zu festen dogmatischen und kirchlichen Formen erscheint. Sie irren aber, wenn ihnen Pietismus und Aufklärung nur eine Episode der wieder zu ihrem Anfang zurückkehrenden Dogmengeschichte des Protestantismus sind; das sind wirkliche Auflösungen, und alles Folgende sind Reorganisationsversuche buntester Art. An die Forschungen der Ritschlschen Schule schließt sich mit bahnbrechenden Abhandlungen DILTHEY an (Archiv f. Gesch. d. Philos. IV, V, VI und Preuß. Jahrb. 1894), indem er einerseits die Weltfreudigkeit der Reformatoren stark betonte und sie aus der Weltbejahung der städtischen Kultur ableitet und andererseits die Reformation in das Ganze der der modernen Welt zuströmenden Geistesentwickelung einreiht. Das erste ist jedoch nur bedingt richtig und das zweite unterschätzt trotz der äußerst lehrreichen Einzelausführungen den Zusammenhang der Reformation mit dem Mittelalter. DILTHEY hält sich daher auch lieber an die Humanisten, Mystiker und Individualisten innerhalb der Reformbewegung. — Die Kontinuität mit dem Mittelalter tritt hervor, sobald man die kirchenrechtliche und soziologische Seite der Sache betrachtet,

wo die Arbeiten von SOHM, RIEKER und E. BRANDENBURG, auch HUNDESHAGEN, Licht geschaffen haben. Die Profanhistoriker RANKE, BEZOLD, ERDMANNSDÖRFFER, GARDINER, RITTER, MARCKS, LAMPRECHT haben im Grunde doch immer nur den politischen Rahmen der religionsgeschichtlichen Ereignisse gezeichnet, und, so unentbehrlich diese Arbeiten auch für die Religionsgeschichte sind, diese selbst ist von ihnen wesentlich den theologischen Darstellungen entnommen. Einen besonders wichtigen Beitrag hat ein Teil der katholischen Forscher geliefert; die Werke von KAMPSCHULTE, MÖHLER und EHRHARD können durchaus ihren Einfluß auf die Auffassung des Protestantismus verlangen. Auch Tendenzschriften wie die von JANSSEN und DENIFLE sind nicht ohne Wert für die Auffassung des Ganzen.

Dem Verfasser der vorliegenden Darstellung scheint die heutige Aufgabe vor allem eine klare Herausarbeitung des Verhältnisses zum Mittelalter und zur modernen Welt zu sein, und zwar scheint ihm das am deutlichsten in der Herausstellung der ethischen und soziologischen Gedanken bewirkt werden zu können; er geht aus von den Grundlinien einer Geschichte der christlichen Ethik, wie er sie sich denkt und wie er sie mehrfach bereits angedeutet hat; vgl. „Grundprobleme der Ethik", Zeitschr. für Theologie und Kirche 1902; Anzeige von Seebergs „Dogmengeschichte", Gött. Gel. Anzg. 1901; Artikel „Moralisten, Englische" in Herzogs Realenzyklopädie[3]; „Politische Ethik und Christentum" (Göttingen, 1894). Die für Mittelalter und Protestantismus gleich wichtige Ergänzungstheorie von der Lex naturae ist von ihm für das Luthertum historisch dargestellt in „Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhard und Melanchthon" (Göttingen, 1891); die grundlegende Auffassung der alten Kirche und des Mittelalters ist entwickelt in den Abhandlungen „Die Soziallehren der christlichen Kirchen" im Archiv f. Sozialwissenschaften 1908 und 1909.

Unter den gebräuchlichsten Handbüchern der protestantischen Religions- und Kirchengeschichte ist KURTZ, „Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende" II, 13. Aufl. (Leipzig, 1899) durch Reichtum an Stoff und Mangel an Ideen, MÖLLER-KAWERAU, „Lehrbuch der Kirchengeschichte" III[3] (Tübingen, 1907) durch den Einschlag feiner Spezialforschungen KAWERAUS, NIPPOLD, „Handbuch der neuesten Kirchengeschichte"[3] (Berlin, 1889ff.) durch Mangel an Stoff und Zerflossenheit der Ideen charakterisiert. Vielversprechend ist die von aller Schablone freie, auf sorgfältigster Forschung beruhende, aber erst in den Anfängen stehende Arbeit von KARL MÜLLER, „Grundriß der Kirchengeschichte" II (Tübingen, 1902). Sehr lehrreich sind die freilich nur bis zum Abschluß der Symbole gehenden Dogmengeschichten von LOOFS[4] 1908 und SEEBERG II, 1898. Vortreffliche Dispositionen und wertvolle Hinweise gibt LOOFS, „Grundlinien der Kirchengeschichte" (Halle, 1901); einen guten Überblick über das Ganze KATTENBUSCH Art. Protestantismus in P.R.E[3] und CHARLES BEARD, „Die Reformation des 16. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zum modernen Denken und Wissen", deutsch von HALVERSCHEID, Berlin 1884. Die gleichfalls hier einschlagenden gangbaren Lehrbücher der Symbolik oder Konfessionskunde sind, abgesehen von den glänzenden Arbeiten von HASE (Polemik[5], 1891) und SCHNECKENBURGER (Vergleichende Darstellung, 1855), unergiebig, die Lehrbücher von KATTENBUSCH und LOOFS noch nicht bis zum Protestantismus gelangt. Die Symboliken leiden alle daran, daß der Protestantismus überhaupt nicht wie der Katholizismus unter einheitlichen dogmatischen Begriffen darstellbar ist und sobald er aus den offiziellen Bekenntnissen dargestellt wird, einen Protestantismus darstellt, der entweder heute nicht mehr existiert oder damals nicht existiert hat. Nicht zu vergessen sind schließlich die Referate des Theologischen Jahresberichtes, wo die früheren Beiträge von HEGLER und die jetzigen von WALTER KÖHLER wertvolle Förderungen der Forschung sind. Über die Schwierigkeit und Selbsttäuschungen aller Begriffe vom „Wesen" des Christentums, des Protestantismus u. ä. s. meine Abhandlung „Was heißt Wesen des Christentums?" Christl. Welt 1904.

Die erste Auflage der vorliegenden Darstellung hat zahlreiche und förderliche Kritiken gefunden, darüber s. Theol. Jahresbericht 1906, 7, 8. KATTENBUSCH bekämpft die Anwendung kulturgeschichtlicher Gesichtspunkte und meint, daß bei einer Beschränkung auf das „Wesentliche des Protestantismus", das religiöse Element, er sich als eine prinzipielle Überwindung des Katholizismus mit nur formeller Fortführung katholischer Reste darstelle.

Allein das mögen Unterscheidungen sein, die für eine auf das „Wesen des Protestantismus", d. h. auf eine Auslese des dem heutigen Theologen Wesentlichen und Brauchbaren begründete Dogmatik nützlich sind; für die Historie ist der Protestantismus zugleich ein ethisches und soziologisches Kulturprinzip und als solches dann nicht bloß formell mit mittelalterlichen Reminiszenzen behaftet, ja sein „Wesen" scheint mir erst bei der Erkenntnis seiner vollen ethischen und soziologischen Auswirkung wirklich zum Verständnis zu kommen. LOOFS bestreitet vor allem die Kontrastierung der modernen Welt und meint, so stelle sie sich nur einzelnen radikalen Pantheisten dar; in Wahrheit sei sie in ihrem wirklichen, nicht entfernt so weit von der mittelalterlichen Zwangskultur abstehenden Wesen sehr wohl vereinbar mit einem religiös aufgefaßten, d. h. die harten dogmatischen Spitzen abstumpfenden Protestantismus. Das ist aber doch nur ein Ideal, wie es sein könnte und müßte, aber nicht die wirkliche Lage; für mich kam nur die letztere in Betracht. Berechtigt sind seine Ausstellungen über meine Darstellung des Täufertums, hier habe ich inzwischen in meinen Soziallehren die Sache weiter verfolgt und dementsprechend hier die Darstellung geändert. BÖHMERS Kritik bestätigt im wesentlichen das Sachliche meiner Darstellung, bestreitet aber die Auffassung: das Mittelalter sei mir gänzlich unbekannt, der Gegensatz der modernen Welt gegen die altprotestantische sei heftig übertrieben, die ganze Auffassung erkläre sich nur aus einem unchristlichen Standpunkt, der das dem Protestantismus und Katholizismus gemeinsame Christliche für mittelalterlich erkläre und von der modernen Unchristlichkeit aus beides konsequent für überwunden halte; also eine Verwerfung des Christlichen unter der Firma des Mittelalterlichen. Daran ist richtig, daß von der Anerkennung einer wirklichen Selbständigkeit der modernen Geisteswelt aus Katholizismus und Protestantismus einander näher rücken, als wenn man sie lediglich für sich miteinander vergleicht. Aber es bleibt doch auch abgesehen davon das rein Tatsächliche, daß die Differenzen innerhalb des gemeinsamen erst vom Mittelalter geschaffenen Rahmens liegen, wie man auch ohne Vergleich mit der modernen Welt allein durch den mit dem Urchristentum, der alten Kirche und den Sekten ersehen kann. Darüber habe ich jetzt das Nähere in meinen Soziallehren ausgeführt. Übrigens kann doch auch bezüglich des Protestantismus der modernen Völker, die mit den engeren Kreisen der Restaurationstheologen und ihres Gemeindeanhangs nicht identisch sind, nicht geleugnet werden, daß er tatsächlich — wenn auch vielleicht sehr zu Unrecht — ein ganz anderer ist als der der alten konfessionellen Territorien. Dann aber ist gerade die Aufgabe, das Maß des Gemeinsamen und das Maß der Veränderungen zu bestimmen, wobei die Veränderungen stets die Abweichungen von den dem Altprotestantismus mit der mittelalterlichen Idee der Einheitskirche gemeinsamen Elementen sind. Luthers anfängliche Gemeindeideale haben daran faktisch gar nichts und auch in Ideal und Theorie nichts Wesentliches geändert. Sie sind durchaus nicht als irgend etwas gedacht, auf das ein modernes Kirchentum und eine moderne Geisteswelt aufgebaut werden könnte, und sind bei ihrer Undurchführbarkeit ganz folgerichtig in das Landeskirchentum übergegangen. Ähnlich wie BÖHMER urteilt HUNZINGER, der meine Auffassung als vom modernen Monismus ausgehend „nicht nur kirchlicherseits, sondern auch im Namen der exakten Geschichtsforschung ablehnen muß". Allein meine Darstellung ist gerade durch die völlige Ausschaltung der eigenen persönlichen Stellungnahme und die völlige Abwesenheit jeder Messung an angeblichen Entwickelungszielen charakterisiert; sie teilt ebendeshalb in der Hauptsache die „kirchlicherseits" übliche Auffassung des Verhältnisses der Reformatoren und der Orthodoxie. Meine eigenen religiösen Ansichten sind aus der Darstellung gar nicht erkennbar, haben übrigens jedenfalls mit dem „Monismus" gar nichts zu tun. Am grimmigsten ist BRIEGER, der nicht an sich die Möglichkeit bestreiten will, daß ein Systematiker der Historie Dienste leisten kann, aber *diese* Leistung eines Systematikers im Namen der echten Historie für „reine Phantasie" erklärt. Meines Erachtens hat solcher Ressortpatriotismus in unserer Frage nichts zu tun, aber soll es schon einmal sein, so bin in diesem Falle nicht ich es, der der Dogmatiker ist; BRIEGER hat nur ein Goethezitat und dogmatische Reflexionen gegen mich aufgeboten, und seine eigene Darstellung der Reformation in Ullsteins Weltgeschichte

ist — bei aller für BRIEGER selbstverständlichen gelehrten Sachkunde — in der Auffassung ein Traktat zur Wahrung deutsch-protestantischer Interessen. Meine Auffassung des Humanismus schließlich ist bestritten von HEMELINK, der aber gegen die Hauptsache, die von DILTHEY nachgewiesene Filiation der Ideen nach der arminianischen und bibelkritischen Theologie hin, nichts einwenden kann und nur Luther als Bahnbrecher der modernen Welt, gegen Erasmus als gegen einen Repräsentanten bloßer aufgebesserter Scholastik feiert. Das hängt nun freilich von der Auffassung des Modernen ab. Hier liegt überhaupt der Gegensatz bei den meisten theologischen Kritikern, die meist die moderne Welt als einen etwas kulturell erweiterten Protestantismus ansehen, während in ihr m. E. unwiderleglich völlig neue geistige und ethische Richtungen emporgekommen sind. Ich habe das in der starken Erweiterung der neuen Auflage noch deutlicher zu zeigen versucht. Die heroische Größe Luthers — übrigens auch Calvins — und die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformationsepoche ist mir niemals zu leugnen eingefallen. Es sind nur inzwischen neue große Wandelungen eingetreten, und das schwierige Verhältnis dieser zu den altprotestantischen Grundlagen bildet das Problem in der heutigen Existenz des Protestantismus. Insofern die Einsicht in diese Schwierigkeit sich mir bei den dogmatischen und religionsphilosophischen Untersuchungen immer stärker aufgedrängt hat, ist meine Darstellung von dogmatischen Gedanken aus bestimmt, aber nur insofern. Über die mir etwa vorschwebende Lösung dieser Schwierigkeit enthält meine Darstellung gar keine oder fast gar keine Andeutungen. In dieser Hinsicht ist sie von dogmatischen und philosophischen Positionen absolut unabhängig, wenn man nicht etwa das Absehen von der „Absolutheit des Protestantismus" selbst schon dafür nehmen will. Bezüglich des Verhältnisses der beiden Konfessionen zur modernen Welt gilt aber schließlich, daß doch nicht bloß der Protestantismus, sondern auch der Katholizismus ein positives Verhältnis zu ihr hat. Steht ihr im eigentlich religiösen Gedanken der Protestantismus näher, so hat in rein wissenschaftlicher Hinsicht wiederum der Thomismus nähere Beziehungen zu ihr. Die Kultur der Gegenreformation ist das immer neben den Protestantismus zu haltende Komplementärbild.

S. 436. Renaissance: K. NEUMANN, „Rembrandt"[2] (Stuttgart, 1905) und „Byzantinische Kultur und „Renaissancekultur" (Stuttgart, 1903.). BRANDI, „Renaissance in Ullsteins Weltgeschichte"; Fortführung des Kirchentypus im Prot.: s. meine Soziallehren II 9 u. III 1.

S. 437. Verhältnis des Paulinismus zur Reformation; WERNLE, „Der Christ und die Sünde bei Paulus" (Freiburg, 1897); GOTTSCHICK, „Paulinismus u. Ref." (Z. f. Theol. u. Kirche VII).

S. 439. *medicina und favor:* Corpus Reformatorum XII 158 (Braunschweig, 1854); Luthers Petschaft: DE WETTE, „Luthers Briefe" IV (Berlin, 1827) 79f.; Rechtfertigung: „Ideo justificamur, ut justi bene operari et obedire legi Dei incipiamus" (Symbolische Bücher der evang.-luther. Kirche, herausgeg. von J. T. MÜLLER[6] [Gütersloh, 1886], S. 146).

S. 443. Lex naturae: TROELTSCH, „Joh. Gerhard und Melanchthon" und Anzeige von Seebergs „Dogmengeschichte" (Gött. Gel. Anz. 1900); Soziallehren: GIERCKE, „Genossenschaftsrecht III und Althusius"[2] (Breslau, 1902).

S. 444. Protestantische Askese: die ausgezeichneten Abhandlungen von MAX WEBER (Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik XX u. XXI); TROELTSCH, „Moralisten, Englische" a. a. O. und „Grundprobleme" a. a. O. S. 154, 165; HERRMANN, Verkehr des Christen[5] S. 208; ROTHE, Vorles. ü. K. G. II 408.

S. 446. Das Wort Francks bei HEGLER, „Geist und Schrift bei Seb. Franck (Tübingen, 1892) S. 26. Die Verse aus „Badisches Gesangbuch" und WILL VESPER, Ernte deutscher Lyrik S. 73.

S. 447. Landeskirchentum: RIEKER; DREWS, „Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?" (Tübingen, 1908); TROELTSCH, „Trennung von Staat und Kirche" (Tübingen, 1907); WALTHER KÖHLER, „Reformatio ecclesiarum Hassiae" (Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht 1906); Derselbe, „Zu Luthers Kirchenbegriff" (Christl. Welt 1907, Nr. 16).

S. 450. Festlegung der Schulphilosophie und Zensur: THOLUCK, „Akademisches Leben des XVII. Jahrhunderts" (Halle, 1853); TROELTSCH, „Joh. Gerhard und Melanchthon"; E. WEBER, „Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus" (Leipzig, 1907).

S. 452. Autoritätslehre: W. KÖHLER, „Reformation und Ketzerprozeß"; (Tübingen, 1901); WAPPLER, „Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau", (Leipzig, 1908); charakteristisch leichtfertige Apologetik bei HERNELINK; „Der Toleranzgedanke im Reformationszeitalter" (Leipzig, 1908); HOLTZMANN, „Canon und Tradition", 1859; SCHEEL, „Stellung Luthers zur heiligen Schrift" (Tübingen, 1902); H. PREUSS, „Entwickelung des Schriftprinzips bei Luther" (Leipzig, 1901).

S. 457. Psychologisierung der Religion bei den Reformatoren: TROELTSCH, Anzeige von Seebergs „Duns Scotus" (Gött. Gel. Anz. 1903); Zusammenhang der Rechtfertigungslehre mit dieser Psychologisierung: HOLL, „Rechtfertigungslehre im Lichte d. Gesch. d. Prot." (Tübingen, 1906); Ausgangspunkte beim Sakramentsbegriff auch bei BEARD, S. 112—118, 132.

S. 458. Die 5 Hauptpunkte: TROELTSCH, „Luther und die moderne Welt" (Das Christentum, Leipzig, 1908); vgl. dazu H. LESER, „Das prot. Christentum als Kulturfaktor" (Jahrbuch der ev.-luth. Landeskirche Bayerns 1907); TROELTSCH, „Soziallehren" III, 1.

S. 472. Theologie der Florentiner und des Erasmus: WERNLE, „Die Renaissance des Christentums" (Tübingen, 1904); BEARD, Reform., S. 63—74. HERNELINK, „Theol. Fakultät in Tübingen vor der Ref." (Tübingen, 1906); Ders., „Reformbestrebungen des deutschen Humanismus" (Tübingen, 1907); dazu TROELTSCH (G.G.A., 1909).

S. 477. Universalismus des Erasmus: DILTHEY, Archiv f. Gesch. d. Philos. V 341—348, VI 87; seine anfänglich stark lutherfreundliche Stellung: KALKOFF, „Vermittelungspolitik des Erasmus und sein Anteil an den Flugschriften der ersten Reformationszeit", Archiv f. Ref.-Gesch. 1904.

S. 478. Übergang der Evangelientheologie zur paulinischen Theologie der Reformation: WERNLE, a. a. O. S. 33f.

S. 478. Antitrinitarier und Sozinianer: TRECHSEL, „Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin" II (Heidelberg, 1844), und FOCK, „Der Sozinianismus" (Kiel, 1847).

S. 479. Cornheert: DILTHEY, Archiv f. Gesch. d. Philos. VI S. 487—496, und BUSKEN-HUET, „Rembrandts Heimat" (Leipzig, 1886/1887) II 21—26; Arminianismus: SCHWEIZER, „Die Zentraldogmen der reformierten Theologie" (Zürich, 1854/56); Grotius: DILTHEY a. a. O. VI 90—93; SEMLER, „Lebensbeschreibung" II 233ff. u. „Versuch einer freieren Lehrart", S. 34. Seine zentrale Bedeutung für die holländische freiere Theologie s. Theol. Jahresb. XXV, 624, XXVI, 612—614.

S. 481. Luther: die bekannten Biographieen von KÖSTLIN, 2 Bde., 5. Aufl. (Berlin, 1903), LENZ, 2. Aufl. (Berlin, 1883), BUCHWALD (Leipzig, 1902), BERGER (Berlin, 1895), RADE (Tübingen, 1901), KOLDE (Gotha, 1884/89/93), HAUSRATH, 2 Bde. (Berlin, 1904); BRIEGER in Ullsteins Weltgeschichte. — Sehr lehrreich hierzu BARGE, „Karlstadt" (Leipzig, 1905) und KARL MÜLLER, „Luther und Karlstadt" (Tübingen, 1907).

S. 485. Die religiösen Grundideen Luthers: GOTTSCHICK, „Die Heilsgewißheit des evangelischen Christen im Anschluß an Luther" (Z. f. Theologie u. Kirche 1903); sein Verhältnis zu den übrigen Gruppen vorbereitender Reform: W. KÖHLER, „Luther und die Kirchengeschichte" I (Erlangen, 1900); HERRMANN, „Verkehr des Christen"[5], S. 161—288; HARNACK, D. G. III, Schlußkapitel; BÖHMER, „Luther im Lichte der neueren Forschung" (Leipzig, 1906); KATTENBUSCH, TROELTSCHS „Protest. Christentum" (Theol. Rundschau 1907, S. 41—54, 71—76); LOOFS, „Luthers Stellung zu Mittelalter und Neuzeit" (Halle, 1907); HUNZINGER, „Lutherstudien" I (Leipzig, 1906). Desselben Kritik an TROELTSCH: „Glaube Luthers und religionsgeschichtliches Christentum der Gegenwart" (Leipzig, 1907); „Neuere Kirchengesch." (Theologie d. Gegenwart 1907, S. 30—70).

S. 487. Luthers Stellung zum Staat: G. JÄGER, „Politische Ideen Luthers und ihr Einfluß auf die innere Entwicklung Deutschlands" (Preuß. Jahrbb. 1903); MAX LENZ, „Ver-

hältnis der reformatorischen Doktrin zur politischen Gewalt" (Berlin, 1894); E. BRANDENBURG, „Martin Luthers Anschauung vom Staat und der Gesellschaft" (Schriften des Vereins f. Ref.-Gesch., Halle, 1901); die Lex naturae bei Luther: E. EHRHARDT, „La notion du droit naturel chez Luther" (Etudes de théologie et d'histoire, Festschrift von Paris für Montauban 1901); die Ethik Luthers: KAPP, „Religion und Moral im Christentum Luthers" (Tübingen, 1902).

S. 488. Die Wandlungen Luthers: W. KÖHLER, „Reformation und Ketzerprozeß" (Tübingen, 1901), und O. SCHEEL „Luthers Stellung zur Heiligen Schrift" (Tübingen, 1902).

S. 490. Bezugnahme auf das Alte Testament bei der Berufslehre: K. EGER, „Die Anschauungen Luthers vom Beruf" (Gießen, 1900), S. 124.

S. 490. Die Berufslehre Luthers: EGER, die eben genannte Schrift, und MAX WEBER, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" I, Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpol. XX, 1904.

S. 495. Zwingli: RUDOLF STÄHELIN, H. Zwingli (Basel, 1895/97), BAUR, Zwinglis Theologie (Halle, 1885/89), ZELLER, Theologisches System Zwinglis (Tübingen, 1853). WERNLE, „Reformatorisches Glauben u. Denken" (Kirchenblatt für die reformierte Schweiz. 1905, Nr. 38—41).

S. 499. Zwinglis Ideal des christlichen Gemeinwesens: HUNDESHAGEN, „Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbes. des Protestantismus" I (Wiesbaden, 1864).

S. 504. Die Täufer: CORNELIUS, „Gesch. des Münsterschen Aufruhres" (Leipzig, 1855/60); E. BELFORT BAX, Rise and fall of the anabaptist (London, 1903); Gesamtcharakteristik bei HEGLER, „Seb. Francks latemische Paraphrase der deutschen Theologie" (Tübingen, 1901) und „Geist und Schrift bei Seb. Franck" (Tübingen, 1892), TROELTSCH, Soziallehren III, 4; CRAMER, Art. „Täufer" in P. R. E[3], HULSHOF, „Geschiedenis van de Doopgezinnden te Straßburg, 1525—1557 (Amsterdam, 1905); Literatur: K. MÜLLER, K. G. II, 87f.

S. 505. Unterschied der Lex naturae im Naturstand und im Sündenstand: ZWINGLI, „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit" (Werke, hgg. v. SCHULER u. SCHULTHESS Bd. I [Zürich, 1828] S. 428ff.), und HOOKER, „The laws of ecclesiastical polity" 1594 (Morleys Universal Library, London, 1888) S. 94 „Howbeit the corruption of our nature being presupposed, we may not deny but that the law of nature doth now require of necessity some kind of regiment; so that to bring things into *the first course* they were in, and utterly to take away all kind of public government in the world, were apparently to overturn the whole world". Ähnlich S. 101. Dazu TROELTSCH, Soziallehren II, 9, „Das absolute Naturrecht und die Sekten" (Archiv f. Soz.-Wiss. 1909).

S. 511. Holländische Spiritualen und Täufer: HYLKEMA, „Reformateurs" (Haarlem, 1900/02). Übergang des Täufertums zum Independentismus: ten CATE, „Gemeente of Oudsten Souverein?" (Doopgez. Bijdr 46, 141—151 u. Theol. Jahresb. XXVI, 621).

S. 512. Analyse der Geistlehre und der Spiritualisten bei R. GRÜTZMACHER, „Wort und Geist" (Leipzig, 1902).

S. 517. Calvin: KAMPSCHULTE, „Calvin, sein Staat und seine Kirche" (Leipzig, 1869/99), CORNELIUS, „Historische Arbeiten" (Leipzig, 1899), CHOISY, La théocratie à Genève (Genf, o. J.); DOUMERGUE, Calvin (seit 1899, unvollendet).

S. 518. Calvins Prädestinationslehre: AL. SCHWEIZER, „Zentraldogmen" (Zürich, 1856/58), und W. SCHEIBE, „Calvins Prädestinationslehre" (Halle, 1897); Zusammenhang Calvins mit Butzer und durch ihn mit Zwingli und den Täufern: LANG, „Der Evangelienkommentar Martin Luthers" (Leipzig, 1900), dazu die Anzeige von W. KÖHLER in Gött. Gel. Anz. 1902; der Zusammenhang mit Straßburg: ANRICH, „Die Straßburger Reformation" (Christl. Welt 1905 S. 602ff. u. 630ff.); die geschichtlichen Antezedentien dieses voluntaristischen Gottesbegriffes: KAHL, „Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes" (Straßburg, 1886), leider ist der Calvinismus nicht mit behandelt; auch RITSCHL, „Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott" (Jahrbb. f. deutsche Theologie 1865 u. 1868), eine literargeschichtliche Behandlung eines nicht literarischen Problems.

S. 520. Calvins Institution in ihren verschiedenen Ausgaben: J. KÖSTLIN, „Über Calvins Institutio" („Studien u. Kritiken" 1868).

S. 520. Die verschiedenen Typen von Kirchenbegriff und Kirchenverfassung, die hier konkurrierten: HUNDESHAGEN, „Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche" (Bern, 1842).

S. 524. Calvins Asketismus: MARTIN SCHULZE, „Meditatio futurae vitae" (Leipzig, 1901); die calvinistische Moral: MAX WEBER, „Protest. Ethik usw." (a. a. O.).

S. 527. Zum Ganzen: M. RITTER, „Gesch. d. Gegenreformation" (Stuttgart, 1889/95): B. ERDMANNSDÖRFFER, „Deutsche Geschichte" 1648—1740 (Berlin, 1888/93); LAMPRECHT, „Deutsche Geschichte" B. V u. VI; W. ROSCHER, „Geschichte der Nationalökonomik" (München, 1874).

S. 529. Die Ausbreitung: K. MÜLLER, „Grundriß d. Kirchengesch." II (Tübingen, 1902), und MÖLLER-KAWERAU, „Lehrbuch d. Kirchengesch." III.

S. 530. Seckendorf und der Geist der preußischen Regeneration: G. JÄGER, „Die politischen Ideen Luthers und ihr Einfluß auf die innere Entwicklung Preußens" (Preuß. Jahrbücher 1903).

S. 531. Staatskirchentum: RIEKER, „Die evangelische Kirche Deutschlands in ihrer rechtlichen Stellung" (Leipzig, 1893), doch ist hier das Gemeindeprinzip zu sehr unterschätzt; SOHM, „Kirchenrecht" I; KARL MÜLLER, „Anfänge der Konsistorialverfassung" (Hist. Zeitschrift 1908, B. 102).

S. 532. Der Kultus: KAWERAU-MÖLLER a. a. O. III 359 ff.; Bedeutung der Sakramente und der Privatbeichte: HOLL, „Rechtfertigungslehre"; E. FISCHER, „Zur Gesch. der evangelischen Beichte" (Leipzig, 1902/03).

S. 534. Die Lehrkämpfe: PLANCK, „Gesch. d. prot. Lehrbegriffes" (Leipzig, 1781 ff.); der Symbolzwang: JOHANNSEN, „Die Anfänge des Symbolzwanges" (Leipzig, 1847).

S. 535. Charakter der Theologie und Melanchthons Universität: TROELTSCH, „J. Gerhard und Melanchthon"; ELLINGER, „Melanchthon" (Berlin, 1902); E. F. FISCHER, „Melanchthons Lehre von der Bekehrung" (Tübingen, 1905); H. MAIER, „Melanchthon als Philosoph" (An den Grenzen der Philosophie, Tübingen, 1909); E. WEBER, „Einfluß der Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik" (Leipzig, 1908).

S. 537. Die Erbauungstheologie: RITSCHL, „Gesch. des Pietismus" II (Bonn, 1884).

S. 540. Die Ethik des Lutherthums: die besten Literaturangaben bei LUTHARDT, „Gesch. d. christl. Ethik" II (Leipzig, 1888); ferner HOENNICKE, „Studien zur altprotest. Ethik" (Berlin, 1902); HUPFELD, „Ethik Joh. Gerhards" (Berlin, 1908); A. SCHLATTER, „Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik" (Gütersloh, 1897); wichtige Veranschaulichung bei SCHAUENBURG, „Hundert Jahre oldenburgischer Kirchengeschichte" (Oldenburg, 1894 ff.), und V. L. v. SECKENDORFF, „Teutscher Fürstenstaat"; ich brauche die Ausgabe von 1687; auch UHLHORN, „Christliche Liebestätigkeit" III (Stuttgart, 1890); HÄNDKE, „Deutsche Kultur im Zeitalter des 30jährigen Krieges" (Leipzig, 1905); WERNLE, „Paulus Gerhard" (Tübingen, 1908); THOLUCK, „Das kirchliche Leben im XVIII. Jahrhundert" (Halle, 1862).

S. 538. Schulwesen: TROELTSCH, „Gerhard und Melanchthon"; PAULSEN, „Gesch. d. gelehrten Unterrichts"; Ders., „Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung" (Leipzig, 1906); SCHIELE, „Luther und Luthertum in seiner Bedeutung für die Gesch. der Schule und der Erziehung" (Preuß. Jahrbb. 1908, B. 132).

S. 539. Der geistliche Stand: DREWS, „Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit" (Jena, 1905).

S. 545. Das Widerstandsrecht: die umfassende Darstellung von CARDAUNS, „Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes im Luthertum und Calvinismus" (Bonner Inaug.-Dissert. 1903).

S. 546. Ehre Gottes: SECKENDORFF a. a. O. S. 56.

S. 547. Der Anspruch auf Rechtsschutz usw.: ebenda S. 72; die allgemeine Lage, LAMPRECHT V, 2. S. 539.

S. 548. Würde der Beamten: SECKENDORFF S. 194; Antrag auf Haustaufe: UHLHORN a. a. O. III S. 257; Heshus bei DREWS S. 41; Viel sozialgeschichtlicher Stoff bei DREWS,

„Einfluß der gesellschaftlichen Zustände auf das kirchliche Leben" (Z. f. Theol. u. Kirche 1906).

S. 550. Ständetrennung; SECKENDORFF a. a. O. S. 206; die Tagelöhner: S. 210; die Erwartung der Behauptung eines Existenzminimums: S. 205.

S. 551. Schlußcharakteristik; LAMPRECHT, „Deutsche Gesch." VI 396—399.

S. 553. Die Ausbreitung: KARL MÜLLER a. a. O. und MÖLLER-KAWERAU a. a. O.

S. 556. Die amerikanischen Kirchengründungen: ROBERT ELLIS THOMPSON, „A History of Presbyterian church in the United-States" (New-York, 1895), H. K. CAROLL, „The religions forces of the United-States" 1893 und L. W. BACON, „A history of American Christianity" 1897 (Bd. VI, I u. XIII der American Church History Series); DOYLE, „The English in America", 2 Bde. (London, 1887).

S. 557. Der Kirchenbegriff: RIEKER, „Grundsätze reformierter Kirchenverfassung" (Leipzig, 1899).

S. 561. Die Zustände in Genf: CHOISY, „L'état chrétien calviniste à Genève aux temps de Bèze" (Genf, o. J.); John Knox und das Widerstandsrecht: CARDAUNS a. a. O.; der Hugenottismus: E. MARCKS, „Coligny" I 1 (Stuttgart, 1892); RANKE, „Französische Geschichte" und CARDAUNS a. a. O.; GIERCKE, „Althusius"[2] (Breslau, 1902); MÉALY, „Les publicistes de la réforme sous François II et Charles IX" (Pariser Thèse, Dijon, 1903).

S. 563. Die Niederlande: v. HOFFMANN, „Das Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten" (Leipzig, 1902); BUSKEN-HUET a. a. O.; RITSCHL, „Geschichte des Pietismus" I (Bonn, 1880); (CRAMER): „Aus Holland" (Prot. Kirchenzeit. 1883); LAMPRECHT V, 2.

S. 566. Neu-England: DOYLE, „The English in America", 2 Bde. (London, 1887); WINTHROPS „Model of christian charity" ebenda I 133; Gewissensfreiheit: II 103; wahre Freiheit: I 356.

S. 569. Die Universitäten: BORGEAUD, „L'académie de Calvin" (Genf, 1900); Vernunft und Offenbarung im Calvinismus: ALEX. SCHWEIZER, „Die Glaubenslehre der ev.-ref Kirche" I (Zürich, 1844). Eine Darstellung, wie ich sie in meinem „J. Gerhard und Melanchthon" zu geben versucht habe, wäre für das reformierte Gebiet dringend zu wünschen; erst das würde auch die Vorgeschichte der Aufklärung vervollständigen. Doch ist hier ein sehr viel größeres Terrain zu bestreichen.

S. 571. Die reformierte Theologie: HEPPE, „Dogmatik der reformierten Kirche" (Elberfeld, 1861); ALEX. SCHWEIZER, „Zentraldogmen" (Zürich, 1856/58); BOHATEC, „Methode der ref. Dogmatik" (Studien und Kritiken 1908).

S. 574. Die Ethik: SCHNECKENBURGER, „Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffes" (Stuttgart, 1855), und die bereits angeführten Abhandlungen von MAX WEBER; außerdem CHOISY, „L'état chrétien" (Genf, o. J.); KUYPER, „Het Calvinism", deutsch unter d. T. „Reformation wider Revolution" (Gr.-Lichterfelde, 1904). Verzeichnis und Analyse der ethischen Literatur: A. SCHWEIZER, „Entwicklung des Moralsystems in der reformierten Kirche" (Studien u. Kritiken 1850).

S. 578. Die Liebestätigkeit: UHLHORN a. a. O. III.

S. 579. Die Identität der Lex naturae mit den alttestamentlichen Gesetzen und Predigten: das hochinteressante Gutachten der Venerable Compagnie bei CHOISY a. a. O. 179 ff. Ausführliche Konstruktion der Lex naturae, ausgehend vom Wesensgesetz Gottes und endend im positiven Recht: HOOKER a. a. O.; hier Illustration des Naturgesetzes aus der Schrift S. 110—112. Hooker ist Anglikaner, aber sein erstes Kapitel ist reformiertes Gemeingut, nur im Detail originell, darin ein Vorgänger Lockes, der ihn oft zitiert.

S. 581. Wirtschaftsleben: MAX WEBER a. a. O. XXI; die Verweltlichung im geschäftlichen Puritanismus und Prinzip „to make the best of both worlds": DWODEN, „Puritan and Anglican" (London, 1900) S. 275.

S. 582. Bescheidenheit des Arbeiters: WEBER a. a. O. XXI 105.

S. 583. Politisches Leben: JELLINEK, „Allgemeine Staatslehre" (Berlin, 1900) S. 214—220, 164—193, 288—294, 366—379; Derselbe, „Erklärung der Menschenrechte"[2] (Leipzig, 1905); Regierung der Besten: HOOKER S. 94.

S. 584. Zustimmung der Regierten: HOOKER S. 94; Zurückführung des Staates auf göttliche Beanlagung: HOOKER S. 100.

S. 587. Die Church of England: MAKOWER, „Verfassung der Kirche in England" (Berlin, 1894); die anglikanische Theologie: TULLOCH, „Rational theology and christian philosophy during 17th c." (Edinburgh, 1874), E. DOWDEN, „Puritan and Anglican" (London, 1900).

S. 589. Die englische Entwicklung: RANKE, Englische Geschichte (Sämtl. Werke[3] 1890, Bd. 14—22); Charakter des neuen Puritanismus: LOOFS, „Kongregationalisten" und „Familisten", in Prot. Real-Enz.[3], sowie HOFMANN, „Baptisten", ebenda; ferner und vor allem BAX, „Rise of the anabaptists" (London, 1903) S. 332 ff.; auch DOUGLAS CAMPBELL, „The puritan in Holland, England and America" (New-York, 1902), der den Einfluß Hollands übertreibt, aber doch viel Richtiges enthält.

S. 590. Independentismus: WEINGARTEN, „Die Revolutionskirchen Englands" (Leipzig, 1868); R. BARCLAY, „The inner life of the religious societies of the commonwealth" (London, 1876); GARDINER, „Cromwell" (London, 1899); SANFORD, „Studies and illustrations of the great rebellion" (London, 1858); GOOCH, „History of english democratic ideas" (Cambridge, 1898); STERN, „Milton und seine Zeit" (Leipzig, 1876/79).

S. 592. Independentismus in Amerika und Roger Williams Beziehungen zum Baptismus: DOYLE a. a. O. Die Bildungsgeschichte von R. W. ist leider noch unaufgehellt.

S. 593. Entstehung des Liberalismus: LESLIE STEPHEN, „English thought in the 18th cent." (London, 1881); H. MICHEL, „L'idée de l'état" (Pariser Thèse, Paris, 1895); GLAFEY, „Gesch. des Rechts der Vernunft" (Leipzig, 1739); G. KOCH, „Beiträge zur Geschichte der politischen Ideen" (Berlin, 1892/96).

S. 595. Die Auflösung der bisherigen christlichen Ethik im Reich der Heiligen: TROELTSCH, „Moralisten, Englische" in Prot. Real-Enz.[3]

S. 600. Die moderne Welt: die Artikel „Aufklärung" und „Idealismus, Deutscher" von TROELTSCH in Prot. Real-Enz.[3]; Ders., „Wesen des modernen Geistes" (Preuß. Jahrbb. 1907); „Autonomie und Rationalismus in der modernen Welt" (Internationale Wochenschrift, Mai 1907); vor allem DILTHEY, „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh." (Archiv f. Gesch. d. Philosophie V u. VI); Ders., „Berliner Akademie der Wissenschaften" (Deutsche Rundschau VI); Ders., „Der entwickelungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen" (Archiv f. G. d. Th. XIII); Ders., „Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrh." (ebd. XI); über die grundlegende Bedeutung der Unterscheidung von Religion und Theologie: TYRRELL, „Medievalism" (London, 1908).

S. 605. Neue religiöse Motive: KALTHOFF, „Die Religion der Modernen" (Jena, 1905); entgegengesetzte Würdigung bei SCHLATTER, „Philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag" (Gütersloh, 1906).

S. 606. Verhältnis zum Protestantismus: TROELTSCH, „Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt" (München, 1908); ähnlich CH. BEARD, „Reformation". Verhältnis zum Katholizismus: GOTHEIN, „Staat u. Gesellschaft des Zeitalters der Gegenreformation", Kultur d. Gegenwart II, V, 1.

S. 610. Eingehen des Protestantismus auf die neue Lage und neue Vorstellung von sich selbst: STEPHAN, „Luther in den Wandlungen seiner Kirche" (Gießen, 1907); ZSCHARNACK, „Reformation u. Humanismus im Urteil der deutschen Aufklärung" (Prot. Monatshefte XII 1908).

S. 611. Die moderne Ethik: TROELTSCH, „Grundlage der Ethik" a. a. O., Artikel „Moralisten, Englische" a. a. O., und Anzeigen der Ethiken von KÖSTLIN und HÄRING in Gött. Gel. Anz. 1899 und 1904, vor allem JODL, Gesch. d. Ethik I[2] (Stuttgart, 1906, II 1889).

S. 617. Die moderne Religionswissenschaft: TROELTSCH, Art. „Deismus", Prot. Real-Enz.[3]; „Religionsphilosophie" in „Die Philosophie am Beginn des 20. Jahrh. Festschrift für Kuno Fischer" 1904; „Theologie und Religionswissenschaft des 18. Jahrhunderts" in Preuß. Jahrbb. 1903, „Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte" (Leipzig, 1902); „Das Historische in Kants Religionsphilosophie" (Berlin, 1905); E. BURCKHARDT, „Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie" (Diss., Halle, 1908).

S. 624. Das Kirchenrecht: RIEKER, „Die rechtliche Stellung usw." a. a. O. und „Staat und Kirche nach lutherischer, reformierter und moderner Anschauung" (Hist. Vierteljahrschr. 1898); SOHM, „Kirchenrecht" I (Leipzig, 1892); FÖRSTER, „Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900" (Tübingen, 1900); TROELTSCH, „Religion und Kirche" (Preuß. Jahrbb. 1895); Ders., „Trennung von Staat und Kirche" (Tübingen, 1906); JELLINEK, „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte"[2] (Leipzig, 1905); R. ROTHE, „Die Anfänge der christl. Kirche" (Wittenberg, 1837); LEZIUS, „Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs" (Leipzig, 1900); METZGER, „Eigenart und innere Lebensbedingungen einer protestantischen Volkskirche (Basel, 1909); W. ROTHENBÜCHER, „Die Trennung von Staat und Kirche" (München, 1908).

S. 628. Der Satz aus der revidierten W. C. bei RIEKER, Hist. Vierteljahrschr. 1904 S. 395f.

S. 634. Soziale Wandelungen: TROELTSCH, „Soziallehren": Ders., „Politische Ethik und Christentum"; KOCH, Gesch. d. politischen Ideen; J. N. FIGGIS, „From Gerson to Grotius" (Cambridge, 1907); VON SCHULZE-GÄVERNITZ, „Britischer Imperialismus und englischer Freihandel (1906); TOCQUEVILLE, „Ancien Régime" (Paris, 1856); LORENZ STEIN, „Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich", 1842; DIETZEL, „Rodbertus" (1888); SOMBART, „Sozialismus und soziale Bewegung"[5], (Jena, 1905); vor allem SCHMOLLER, „Grundriß der Nationalökonomie I". Zur Idee des modernen Individualismus und Anarchismus: WEINEL, „Ibsen, Björnson, Nietzsche" (Tübingen, 1908).

S. 650. Absterben der Askese: DOWDEN a. a. O. HETTNER, „Literatur-Gesch. des 18. Jahrh."[5] (Braunschweig, 1894); GERVINUS, „Gesch. der poetischen Nationalliteratur der Deutschen"[5] (Leipzig, 1871—74); BIEDERMANN, „Deutschland im 18. Jahrhundert" (Leipzig, 1854/80/81); übrigens ein Lieblingsthema der Junghegelianer und Feuerbachs, auch Victor Hehns und Jakob Burckhardts. Sehr feine Bemerkungen in des letzteren „Konstantin" und „Weltgeschichtlichen Betrachtungen". Seitdem die Reaktion hiergegen in der Neukantisch und Schopenhauerisch beeinflußten Literatur, hierzu EUCKEN, „Der innere Mensch am Ausgang des 19. Jahrhunderts" (Deutsche Rundschau XXIII 1897); GOLDSTEIN, „Untersuchungen zum Kulturproblem der Gegenwart" (Jena, 1899).

S. 651. Franklins Tagebuch: WEBER a. a. O. XX 13f.; Bunyan und Defoe: DOWDEN a. a. O. S. 267.

S. 652. Motive und Wahrheitsmomente des modernen Pantheismus: DILTHEY, „Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus"; O. TITIUS, „Monismus und Christentum" (Christl. Welt 1908).

S. 654. Fortschritt, Entwicklung und Perfectibilität: ZELLER, „Perfectibilität des Christentums" (Tübinger Theologische Jahrbb. 1842); SCHIELE, „Entwicklungsgedanke in der ev. Theologie bis Schleiermacher" (Z. f. Theol. u. Kirche VII. 1897); GÜNTHER, „Wissenschaft vom Menschen im 18. Jahrhundert" (Gotha, 1907).

S. 657. Kunst: GOLDSTEIN, „Über ästhetische Weltanschauung" (Deutsche Rundschau XXXII 1906); CARL NEUMANN, „Rembrandt"[2] (Stuttgart, 1905); TROELTSCH, „Christliche Weltanschauungen und wissenschaftliche Gegenströmungen" (Z. f. Theol. u. Kirche IV 1894, S. 168—198).

S. 661. Der Pietismus; RITSCHL, „Gesch. d. Pietismus"; Art. „Pietismus von MIRBT in Prot. Real.-Enz.[3]; TROELTSCH, „Soziallehren" II9 u. III4; Ders., „Leibniz und die Anfänge des Pietismus" in dem Sammelwerk: „Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts" (Berlin, 1901); GRÜNBERG, „Spener" (Göttingen, 1893/1905/06); MAX WEBER, „Kirchen und Sekten in Nordamerika" (Christl. Welt 1906); BARTHOLDT, „Die Erweckten im protest. Deutschland" (F. v. Raumers Hist. Taschenbuch 1852 und 1853); Beispiel der Einnistung in den Territorien und des raschen Endes: BATTEIGER, „Der Pietismus in Bayreuth" (Berlin, 1903).

S. 677. Die Spiritualisten; GOTTFRIED ARNOLD, „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorien" (Schaffhausen, 1740/41), Kap. über Paracelsus, Enthusiasten und Rationalisten S. 983ff., und A. BRUCKER, „Hist. crit. philosophiae", das Kap. über die Theosophen IV, 1 S. 644ff.

S. 679. Der Methodismus: SCHNECKENBURGER, „Die kleineren protestantischen Kirchenparteien“ (Frankfurt, 1863), LOOFS, Art. „Methodismus“, Prot. Real-Enz.[3]

S. 680. Baptisten: Prot. Real-Enz.[3] HOFMANN, Quäker: Prot. Real-Enz.[2] BUDDENSIEG, außerdem BACON, „American Christianity“ (New York, 1897); für den Sektentypus überhaupt besonders wichtig: ISAAC SHARPLESS, „Quaker Experiment in Government 1682—1783“ (Philadelphia, 1902).

S. 684. „Réveil“ und „Erweckung“: F. H. R. FRANK, „Geschichte und Kritik der neueren Theologie“[3] (München, 1898) S. 197—221 und NIPPOLD, „Handbuch der neuesten Kirchengeschichte“ (Berlin, 1889) I 674—76; FLEISCH, „Moderne Gemeinschaftsbewegung“ (Leipzig, 1903).

S. 685. Hierzu: NIPPOLD a. a. O. und „Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts“ (Berlin, 1902); STEPHAN, „Pietismus als Träger des Fortschritts“ (Tübingen, 1908).

S. 687. Umsetzung in Bildungsreligion: LESLIE STEPHEN a. a. O.; TUTTLOCH a. a. O.; EUCKEN, „Lebensanschauungen der großen Denker“, 5. Aufl. (Leipzig, 1904); BAUCH, „Luther und Kant“ (Berlin, 1905); DE LAGARDE, „Deutsche Schriften“ (Göttingen, 1886); GELZER, „Die neuere deutsche Nationalliteratur“ (Leipzig, 1847/49); TROELTSCH, „Idealismus, Deutscher“; Ders., „Das Historische in Kants Religionsphilosophie“; SELL, „Die Religion unserer Klassiker“ (Tübingen, 1904); KALTHOFF, „Religion der Modernen“; O. BAUMGARTEN, „Carlyle und Goethe“ (Tübingen, 1906).

S. 689. LOCKE, dargestellt nach seiner Reasonableness of Christianity 1695. Hier fehlt noch jede feinere Darstellung. Einzelheiten und Vergleiche mit Leibniz in der Einleitung von ZSCHARNACK zur Neuausgabe von Tolands Christianity not mysterious (Gießen, 1908).

S. 691. Leibniz: TROELTSCH, „Leibniz und die Anfänge des Pietismus“; H. HOFFMANN, „Die Leibnizsche Religionsphilosophie“ (Tübingen, 1903).

S. 694. Aufklärungsprotestantismus: W. HOFFMANN, „Frömmigkeit der deutschen Aufklärung“, Z. f. Theol. u. Kirche XVI 1906; R. KAYSER, „Christian Thomasius und der Pietismus“ (Hamburg, 1900); hier auch Zusammenhang mit radikalem Pietismus gut beleuchtet; BENDER, „Zur Gesch. d. Emanzipation d. natürlichen Theologie“ (Jahrbb. f. prot. Theologie IX 1883).

S. 709. Die Kirchenverfassungen: RIEKER, „Kirchliche Stellung“ (Leipzig, 1893) und „Grundsätze [reformierter Kirchenverfassung“ (Leipzig, 1899); FÖRSTER, „Entstehung der preußischen Landeskirche“ (Tübingen, 1905/07); TROELTSCH, „Trennung von Staat und Kirche“; METZGER, „Prot. Volkskirche“.

S. 710. Die Emanzipation der Schule: PAULSEN, „Gesch. d. gelehrten Unterrichtes“, 2. Aufl. 2 Bde. (Leipzig, 1896/97); Ders., „Gesch. d. deutschen Bildungswesens“ (Leipzig, 1906).

S. 711. Die Mission: WARNECK, „Abriß einer Geschichte der prot. Missionen“[5] (Berlin, 1899).

S. 713. Innere Entwicklung: Entgegen den bei TISCHHAUSER, „Gesch. d. ev. Kirche in 1. Hälfte des 19. Jahrh.“, (Basel, 1900) u. ECKE, „Ritschls Schule II“ 1904 gesammelten Verhöhnungen der Kirchen der Aufklärung, die exakte Darstellung bei FÖRSTER, „Entstehung der ev. Landeskirche“; KOLB, „Aufklärung in der württembergischen Kirche“ (Stuttgart, 1908); DREWS, „Der ev. Geistliche“; Ders., „Kirche u. Gesellschaft“ (Z. f. Theol. und Kirche 1906).

S. 716. Christlich-konservativer Staat: I. T. STAHL, „Der christliche Staat“ (Berlin 1850), LANDSBERG, Art. Stahl in Allg. Deutsch. Biogr.; WERNLE, „Wichern“ (Basel, 1908).

S. 717. Der christliche Sozialismus: v. SCHULZE-GÄVERNITZ, „Zum sozialen Frieden“ I (Leipzig, 1890), und GÖHRE, „Die evangelisch-soziale Bewegung“ (Leipzig, 1896); G. TRAUB, „Ethik und Kapitalismus“ (Heilbronn, 1904); UHLHORN, „Kath. u. Prot. gegenüber der sozialen Frage“ (Göttingen, 1887).

S. 719. Prot. Durchschnittsethik z. B.: J. KÖSTLIN, „Christliche Ethik“ (Berlin 1898); E. LUTHARDT, „Kompendium der theol. Ethik“ (Leipzig, 1896); VON DER GOLTZ, „Grundlage der christlichen Sozialethik“ (Berlin, 1908).

S. 720. Liebestätigkeit: UHLHORN III.

S. 721. Die Theologie: GASS, „Gesch. d. Dogmatik“ (Berlin, 1867 ff.); DORNER, „Gesch. d. prot. Theol.“ (München, 1867); LANDERER, „Neueste Dogmengeschichte“, herausgeg. von ZELLER (Heilbronn, 1881); GUST. FRANK, „Gesch. d. prot. Theologie IV 1906“; CARL SCHWARZ, „Zur Gesch. d. neuesten Theologie“ 1869; O. PFLEIDERER, „Entwicklung der prot. Theologie in Deutschland u. Großbritannien seit Kant“ (Tübingen, 1901); KATTENBUSCH, „Von Schleiermacher bis Ritschl“ 3 (Gießen, 1903); HAUSRATH, „D. F. Strauß und die Theologie seiner Zeit“ (Heidelberg, 1876/78); Ders., „Richard Rothe und seine Freunde“ (Berlin, 1902/06); SEEBERG, „Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert“ 4 (Leipzig, 1903); BERNOULLI, „Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie“ (Freiburg, 1897); OVERBECK, „Die Christlichkeit der modernen Theologie“ 2 (Leipzig, 1903); WERNLE, „Einführung in das theol. Studium“ (Tübingen, 1908); TROELTSCH, „Rückblick auf ein halbes Jahrh. der theol. Wissenschaft“ (Z. f. wiss. Theol. LI 1908).

S. 724. Aufklärungstheologie: REINHARD, „Prinzipienlehre d. lutherischen Dogmatik von 1700—1750“ (Leipzig, 1906); dazu TROELTSCH, „Theol. Litztg.“ (1907, S. 413—416); die Studien über Semler von HOFFMANN 1905, GASTROW 1905, ZSCHARNACK 1905, KARO 1905, und dazu TROELTSCH, „Theol. Litztg.“ (1906, S. 145—149); THOLUCK, „Gesch. d. Rationalismus“ I (Berlin, 1865, unvollendet); F. NITZSCH, „Gesch. Bedeutung der Aufklärungstheologie“ (Jahrbb. f. prot. Theol. 1875).

S. 725. Schleiermacher: Sendschreiben an Lücke, Neuausgabe (Gießen, 1908); MULERT, „Schleiermachers Studien“ I (Gießen, 1907); dazu TROELTSCH, „Theol. Litztg.“ (1909) und SPRANGER, „Deutsche Litztg.“ (1907 S. 2899—2902).

S. 726. Vermittelungstheologie: TROELTSCH, Anzeige von Köstlins, „Der Glaube“ in „Christl. Ethik“ Gött. Gel. Anz. 1896 S. 673—685 u. GGA 1899 S. 841—848.

S. 729. Ritschl-Lipsius: TROELTSCH, „Anz. v. Lipsius“ GGA 1894 S. 841—854.

S. 731. Biblizismus: TROELTSCH, „Anz. v. Kähler“, GGA 1899 S. 942—952.

S. 734. Konfessionalismus: TROELTSCH, „Anz. v. Öttingen“ GGA 1898 S. 827—832, 1902 S. 317—323, 1905 S. 685—692.

S. 737. Spekulativ-liberale Theologie: TROELTSCH, „Anz. v. Dorner“ GGA 1901 S. 267—275 und 1905 S. 762—772.

S. 739. Theologie des Historismus: TROELTSCH, „Anz. von Bernoulli“ GGA 1898 S. 425—435; „Die wissenschaftliche Lage u. ihre Anforderungen an die Theologie“ (Tübingen, 1900); „Die Absolutheit des Christentums u. die Religionsgeschichte“ (Tübingen, 1902).

REGISTER.

Von Dr. Richard Böhme.

Bei mehrfach angeführten Namen und Stichworten sind die Hauptstellen durch einen Stern bezeichnet.

A.

Abälard, Peter. *220. 222. 269. 270. 273.
Abendmahl. 147. 155. 171. 279. 321. 347.
— im Calvinismus. 534. 553. 568. 573.
— bei Luther und dem Luthertum. 459. 484. *491. 520. 533. 537. 674.
— bei Paulus. 90.
— im Pietismus. 665.
Aberglaube. 263.
Abgeschlossenheit, Minderung der strengen, der Juden nach der Rückkehr aus Babylon. 30. 36.
— der Christenheit. 153.
Ablaß. 255. *271. 274. 283. 316. 318. 354. 484.
— für die Toten. 265. *272.
Abraham. 2.
Abraham a Sancta Clara. 370.
Absolution. 268. *269.
Absolutismus erwachsen in den Konfessionskämpfen des 16. und 17. Jahrhunderts. 530. 531. 547.
—, Aufgeklärter, erwachsen aus dem Luthertum. 650.
Abteilung, Katholische, im preußischen Unterrichtsministerium. 388. 411.
Achamoth. 105.
Achéry, Lukas d'. 368.
Acta Pauli. 145.
»Acta Sanctorum« von Bolland u. a. 335. 369.
Acton, Lord John Emerich Edwards. 408.
Adam. 216. 217.
Adams-Sünde. 518. 519.
Adel. 549. 550.
— deutscher Nation«, Luthers Schrift »An den christlichen. 485. 487.
Adiaphora in der Ethik des Luthertums. 545. 580.
Adventszeit. 251.
Äonen im Gnostizismus. 105. 112.
Äquiprobabilismus. 366
Ästhetik, Antikisierende, im deutschen Idealismus. 704.
—, Aufkommen der modernen. 657.
Affre, Denis Auguste, Erzbischof von Paris. 386. 400.
Africanus, Julius. 110. 145.
»Agrapha«. 43.
Ahab. 20. *21.
Ahnenverehrung in China. 357.
Akacius, Bischof, von Amida. 170.
Akademie, Platonische. 173.
—, Reformierte. 569.
— des hl. Thomas in Rom. 417.
Akoimetenmönche. 172.
Akkommodationssystem im Missionswesen. 341. 357. 358.
Albertus Magnus. 222. 225.
Albrecht, Erzbischof von Mainz. 304.
— V. von Bayern. 342. 343.
Alcantara, Petrus von. 330.
—, Ritterorden von. 241.
Alexander, Natalis. 368.
Alexander von Alexandria. 123.
— III., Papst. 208.
— VI., Papst. 282. 300.
— VII., Papst. 341. 349. 365.
— VIII., Papst. 350. 366.
— von Hales. 222. *225. 229.
—, Großfürst, Besieger der Schweden. 180.
— von Parma. 344.
— Severus. 145. 157. 158.
Alexandriner, Standpunkt der, in den christologischen Kämpfen der griechisch-orthodoxen Kirche. 168.
Alfons XII. von Spanien. 399.
Alger, Erzbistum. 400.
Allatius, Leo. 369.
Allegorismus, Stoischer. 618.
Allegri, Gregorio. 339.
Allgemeinbegriffe s. Universalien.

Allgesetzlichkeit. 652. 654.
Alombrados. 330.
Altar in Israel. 12. 16. 19.
— im Tal Geenna. 25.
Altäre Salomos auf dem Ölberg. 24.
»Altgläubige« in der russischen Kirche. 182.
Althusius, Johannes. 585.
Altkatholizismus. *407f. 410.
Altprotestantismus. 472. *527.
—, Soziologisches Grundschema im. 635.
Alzog, Johann Baptist. 402.
Ambrosius, Gnostiker. 113.
Ambrosius von Mailand. 211. 215. 236.
Amerika, Baptisten und Quäker in. 592. 681. 683.
—, Calvinismus in. 556ff.
—, Herrnhuterkirche in. 677.
—, Katholische Missionen in. 339. 357.
—, Kirchenfreiheit in. 709.
—, Methodismus in. 679.
—, Swedenborgianismus in. 677.
»Ami de la religion«, Zeitung. 385.
Amort, Eusebius. 370.
Amos. 19. *23.
Amsterdam, seine Bedeutung als Zentrale religiöser Duldung. 564. 565.
Amt, Das kirchliche. 117.
— —. Seine „Heilsamkeit". 119.
Amtsgnade des Klerus. *247. 283.
Anarchismus. 640.
Anastasis. 178.
Anbetungsstätten, Zerstörung der, außerhalb Jerusalems unter Josias. 26.
Ancina, Juvenal, Bischof von Salluzzo. 322.
Andreas, Jünger. 49.
Andrews, Erzbistum St. 414.
Anerio, Felice. 339.
Angelologie. 536.
Angelsachsen, Annahme des Christentums durch die. 191.
Angelus Silesius. 340.
Anglikanismus. 472. 527. 556. 562. *587ff. 709.
Anhomöer. 124.
Anjou, Haus. 281.
Anna Komnena. 179.
Anna, die Mutter Marias. 267.
»Annales ecclesiastici« des Baronius. 335.
Anonymus, Der große, Verfasser von Jes. 40—55. 28.
Anselm von Canterbury. *219. 224.
Anstaltskirchen, Amerikanische und englische. 706.
Anthropomorphismus. 653. 704.
Antichrist. 485. 489. 539. 573. 630. 668. 712. 724.
Antinomismus des Paulus. 85f.
Antiochener, Standpunkt der, in den christologischen Kämpfen der griechisch-orthodoxen Kirche. 168.
Antiochus Epiphanes von Syrien. 37.
Antitrinitarier, Antitrinitarismus. 312. 511.
Antonelli, Giacomo, Kardinalstaatssekretär. 402. 403.
Antonius, Der heilige. 165.
Antonius der Einsiedler. 236.
Antonius von Padua. 253.
Apokalypse des Johannes. 94.
—, Jüdische, als Testament Jesu zugestutzt. 45.
Apollinaris von Laodicea. 167.
Apologeten. 101. *102. 144. 145. 468.
Apologeticum des Tertullian. 146. 155.
Apologetik, Katholische. 371ff.
—, Protestantische. 724. 725.
Apostel. 114. 119. 154. 201.
Aposteldekret. 78.
Apostelgeschichte des Lukas. 73. 145.
Apostelkonvent. 77.
Apostellehre. 95. 100.
Apostolikum. 116. 141.
Appellatio tanquam ab abusu. 286.
Appellationsrecht in der katholischen Kirche. 314.
Apriorismus der sittlichen Vernunft. 613.
Aramäerkriege. 21.
Aramäische Sprache, von den Juden angenommen. 36.
Arbeiter, Stellung des Calvinismus gegenüber dem. 583.
Arbeiterproletariat s. Proletariat.
Arbeitervereine, Christliche. 718.
Arbeitsberuf, Erziehung zu seiner Herrschaft, durch den Calvinismus. 582.
Arbitrium servum Luthers. 520.
Archäologie, Anfänge der christlichen. 335.
Archidiakon. 166.
Architektur in der nachtridentinischen Zeit. 338.
Arevalo, Faustinus. 369.
Arianismus, Verschwinden des, in Westeuropa. 190.
Arias, Franziskus. 330.
Aristides, Apologet. 101. 103.
Aristoteles. 218. 219. 221. *222. 225. 226. 227. 229. 230. 289. 333. 483. 539. 541. 570. 604.
—, Luthers Haß gegen. 482.
Aristotelismus. 222. 450. 451. 454. 536. 539. 569. 652.
Arius. *123. 167.
Arkandisziplin. 210.
Armenpflege. 153. 292.
Arminianer, Arminianismus. *479f. 510. 689.
Arminius, Jakob. 480.
Armut, Geistige, des Christentums der Epigonen. 100.

Arnauld, Angelika. 334.
—, Anton. 334. 364. 365.
Arnd, Johann. 537.
Arnold, Gottfried. 675.
Artaxerxes Longimanus. 30.
Artikel, 39, im Anglikanismus. 587.
—, Die vier gallikanischen. *349. 351. 375.
—, Schmalkaldische. 309. 312.
Artistenfakultät. 224. 539.
Aschera. 12. 24.
Askese, Asketen. 153. 176. 214. 235. 236. 238. 240. 241. 270. 275. 277. 290. 455.
—, Calvinistische. 581. 582.
—, Katholische. 370.
— im Pietismus. 664.
—, Stellung des Protestantismus zur. 444. 464. 465. 524. 545. 551. 685.
—, Auflösung der protestantischen. 650ff.
Assemani, Joseph Simon, Joseph Aloysius und Stephanus Evodius. 369.
Assyrer. 23.
Astrologie. 539.
Astruc, Jean, Beginn der literarischen Analyse des A. T. durch. 4. 40.
Asylrecht, Asylrechtstreit. 350.
Athanasius. 124. 166. 167. 176. 236.
»Athanasius« von Görres. 389.
Atheismus. 372. 603.
Atheisten. 139.
Athenagoras, Apologet. 101. 103.
Athenais. 166.
Athos, Klöster auf dem. 176. 178.
Aubert, Joh. 369.
Auferstehung des Fleisches. 82. 153.
— Jesu. 81.
—, Allgemeine, der Toten. 38. 54.
— s. auch Anastasis.
Aufklärung, Stellung von Erasmus' Theologie zur wissenschaftlichen. 477.
— des 18. und 19. Jahrhunderts. 362. 363. 371. 600. 603. 655. 684. 697. 712. 713. 714. 720. 731. 738. 744.
—, Bedeutung der, für die Schätzung des Naturmenschen. 712.
—, Verhältnis des Pietismus zur. 678.
Aufklärungsphilosophie. 371.
Aufklärungsprotestantismus. *694ff. 715. 724.
Augsburg als Sitz des Täufertums. 509.
—, Interim zu. 309.
—, Konfession zu. 528. 529. 535.
—, Reichstag zu. 325.
—, Religionsfriede zu. 302. 306. 308. 341. 494. *528. 529.
Augusta Pulcheria. 169.
Augustiner Eremiten. 243. 245. 304.
— Chorherren. 244. 327.
Augustinus, Aurelius. 201f. *211. 216. 217. 218. 219. 229. 230. 231. 233. 234. 236. 239. 246. 247. 248. 265. 275. 276. 277. 290. 334. 437. 477. 483. 497. 572.
Augustinus, Aurelius, Regel des heiligen. 240.
—, Triumphus. 284.
Augustinusausgabe der Mauriner. 365.
Augustus, Kaiser. 136.
Aurelian, Kaiser. 155. 158.
Ausgießung des Geistes, Tag der. 252.
Autonomie, Geist der, als Charakteristikum der modernen Kultur. 610.
Autoritätsgedanke, seine Ablehnung als Charakteristikum des 19. Jahrhunderts. 380. 622.
—, seine Erneuerung in einzelnen Gruppen in der modernen Kultur. 609.
Autoritätslehre, Protestantische. *451ff. 469.
Ave Maria. 256. 268.
»Avenir, L'«, Zeitung. 385.
Averroës (Ibn Roschd). 228.
Avignon. 347. 350. 374.

B.

Baader, Franz von. 390.
Baal. 16. 22.
Bacchini, Benedikt. 369.
Bach, Johann Sebastian. 534. 657.
Bacon, Francis, von Verulam. 337.
—, Roger. 226. 300.
Baden, Kirchenpolitische Gesetze in. 398.
Baius, Michael. 333.
Baker, David Austin. 331.
Balde, Jakob. 340.
Ballerini, Petrus und Hieronymus. 369.
Balmes, Jakob. 395.
Baltimore, Bistum bzw. Erzbistum. 357.
Baltzer, Johann Baptist. 401. 408.
Baluze, Stephan. 369.
Bamoth. 16.
Bandinelli, Baccio. 339.
Bannez, Dominikaner. 333.
Baptisten. 511. 567. 589. 592. *680f.
Bardesanes. 108.
Barfüßer, Kongregation der. 328.
Barlaam, Abt. 175.
Barnabasbrief. 95.
Barnabiten. 328.
Barockstil. 338. 339.
Baronius, Kardinal Cäsar. 293. 322. 329. 335.
Barrière, Jean de la. 327.
Bartholomäusnacht. 344. 345.
Basel, Konzil zu. 284. 285. 286. 299. 318. 347. 351.
Basilides. 14. 105. 107. 114.
Basilidianer. 251.
Basilius von Cäsarea. 167. 171.
Basken, Erhaltung der alten Sprache und Nationalität bei den. 191.
Battaglini. 400.

Batthyany, Josef, Erzbischof von Gran. 354.
Bauernkrieg. 509.
Bauernlegen. 548.
Bauernstand. 550.
Baur, Ferdinand Christian. 739.
Bautain, Louis Eugène Marie. 385.
Bayern, Kirchenpolitische Kämpfe in. 410f.
Bayle, Pierre. 371. 481. 516.
Beamtenstand, seine Stellung nach dem Luthertum. 548.
Becanus, Martin. 336.
Beck, Joh. Tobias. 731.
Becker. 363.
Beda Venerabilis. 218.
Begarden. 278.
Beghinen. 244. 278.
Beichtbriefe. 272f.
Beichte. 256. 261. 269. 270. 271. 484.
—, Österliche. 256.
—, Stellung des Pietismus zur. 664.
—, Privat-, Protestantische. *533. 543. 663.
Beichtpflicht. 409.
Beichtstuhl. 457. 463.
Bekehrung. 270. 663. 666. 669. 674. 679.
—, Kants Begriff der. 702.
Bekehrungswunder. 493. 498. 536. 544. 557. 558. 612. 622. 660. 728. 732. 735.
Bekenntnis der christlichen Kirche. 116.
Bekenntnisse Augustins s. »Selbstbekenntnisse«.
Bekenntniszwang des lutherischen Staatskirchentums. 534.
Bekker, Balthasar. 565.
Belgien, Äußere Verhältnisse der katholischen Kirche in, im 19. Jahrhundert. 392.
—, Konstitution von (1831). 392.
—, Kirchenpolitische Kämpfe in. 413.
Bellarmin, Kardinal Robert. 320. 322. 332.
Benedikt XII., Papst. 281.
— XIV., Papst. 357. 370.
— von Nursia, Benediktiner, Benediktinerregel. 237. 238. 240. 245. 304. 327. 354. 359. 368. 370. 400.
Benefizien. 348.
Bengel, Johann Albrecht. 677.
Berengar von Tours. 219. 248.
Berg, Franz. 363.
Bergier, Nicolas Silvester. 371.
Bergpredigt. 47. 442. 463. 475. 476. 504. 505. 506. 511. 545. 575. 579. 681. 682.
Berlage, Anton. 401.
Bern, Christkatholische theologische Fakultät in. 409.
Bernhard von Clairvaux. 221. 239. 253. 276. 277. 483.
Bernini, Giovanni Lorenzo. 338. 339.
Bert, Paul. 414.
Berthold von Regensburg. 255.
Berufsbeamtentum. 547.
Berufsbegriff der Aufklärung. 655.
— im Calvinismus. 466. 582.
— der protestantischen Ethik. 464f. 490. 497. 504. 545. 719.
Berufswahl im 16. u. 17. Jahrhundert. 550. 582.
Berulle, Kardinal Pierre de. 329.
Beschneidung. 11.
Beschneidungsevangelium. 78.
Bessarion. 175.
Bethel. 19.
Bettelorden. *242ff. 255. 256. 273. 274.
— an der Universität Paris. 221.
—, Kampf der, gegen die Häresien. 259.
—, Missionen der, im Osten. 193.
Beust, Graf Friedrich Ferdinand. 409.
—, Ministerium. 398.
Beverwyck. 570.
Bewußtsein, Religiöses. 687.
Beyschlag, Willibald. 726.
Bibel, Stellung der, in Luthers Reformation. 452. 484.
—, — in Zwinglis Reformation. 501. 502.
—, Stellung Calvins und des Calvinismus zur. 525. 559. 578.
—, — des Independentismus zur. 594.
—, — des lutherischen Konfessionalismus zur. 735.
—, — des Neuprotestantismus zur. 615.
—, — des Pietismus zur. 669f. 684.
—, — der protestantischen Restaurationstheologie zur. 732.
—, — der Quäker zur. 682.
Bibelkommission, Römische. 418.
Bibelkritik. 370. 621. 691.
Bibelstudien, Leos XIII. Enzyklika über die. 418.
Bibelübersetzungen, Altlateinische. 370.
Bibelwissenschaft, Begründung der, in Alexandria. 146.
—, Katholische nachtridentinische. 335f.
Bicken, Joh. Adam von. 342.
Biedermann, Aloys Emanuel. 739.
Bigne, Marguerin de la. 335.
Bilderfeindschaft Calvins. 568
— Zwinglis. 501.
Bilderstreitigkeiten in der griechisch-orthodoxen Kirche. 174.
Bilderverbot in Israel. 25.
Bildhauerei in der nachtridentinischen Zeit. 338f.
Billuart, Charles René. 370.
Birgitta. 238.
Birken, Sigmund von. 446.
Bischof. 117. 140. 166. 195. 201. 245. 247. 283. 285.
—, Der römische, vom Ende des 4. Jahrhunderts an. 194.

Bischofs-Ernennungsrecht der bayrischen Könige. 386.
—-Wahl durch die Domkapitel in der oberrheinischen Kirchenprovinz. 386.
— — — in den preußischen Erzbistümern und Bistümern. 387.
Bischofskirche. 151.
Bischofsversammlung in Würzburg. 398.
Bischofswürde, Lehre von der Rechtsnachfolge des Landesherrn in der. 532.
Bischoftum, sein Verhältnis zum Königtum. 198f.
Bismarck, Fürst Otto von. 413.
Blätter, Historisch-politische, für das katholische Deutschland. 389.
Blasien, Kloster St. 359.
Blau, F. A. 363.
Blum, Bischof Peter Josef. 398.
Blutopfer in Israel. 12.
Bockelson, Jan. 509.
Bodin, Jean. 606. 625.
Böhm, Hans. 301.
Böhme, Jakob. 512. 664. 677.
Böhmen, Hussitentum in. *288. 300.
Böhmer, Heinrich. 746.
Böhmische Brüder. 288.
Boerhave, Hermann. 565.
Boethius. 218.
Bogoljubskij, Fürst Andrej. 179.
Bogomilen. 176. 185.
Bolland, Johannes. 335.
Bollandisten. 293. 369.
Bollani, Domenico, Bischof von Brescia. 322.
Bologna. 309. 310.
Bologna, Giovanni da. 339.
Bolotow, W. 183.
Bonald, Louis Jacques Maurice, Kardinal-Erzbischof von Lyon. 384. 385.
Bonaventura. 233.
Bonifatius s. Wynfrith-B.
Bonifaz VIII., Papst. 271. 272. 281. 286. 299.
Bonn, Universität. 362.
Bonnefoy. 569.
Bonnetty. 385.
Bordas-Demoulin. 400.
Borromäus, Karl. 322. 329.
Bosche, Petrus van den. 369.
Bosio, Antonio. 335.
Bossuet, Jacques Bénigne, Bischof von Meaux. 349. 355. 361. 368. 370.
Bottari, J. 369.
Bourbonen. 376. 384.
Bourdaloue, Louis. 370.
Bourgeoisie. 717.
Boutthilier de Rancé, Abt A. J. le. 360.
Brahe, Tycho. 338.
Brahminen. 357.
Brakes. 696.
Branchereau. 401.
Brandenburg s. Kurbrandenburg.
Brecklings. 677.
Brendel, Daniel. 342.
Breslau, Bistum. 387.
Brevier, Verbesserung des, durch Pius V. 319.
—, —, durch Clemens VIII. und Urban VIII. 320.
Briefe des Korintherbischofs Dionysius. 101.
—, Deuteropaulinische. 95.
Brieger, Theodor. 746.
Brixen, Fürstbistum. 378.
Brown, Brownisten. 510. 511.
Bruderschaften. 265.
Brüder, Barmherzige. 329.
—, Böhmische. 288.
— des freien Geistes. 278.
— des gemeinsamen Lebens. 244. 257. 299.
»—«, »Gemeinschaft der«. 682.
Brüssel, Universität. 392.
Bruno, Giordano. 337. 454. 498.
Bryennius. 178.
Buchdruckkunst. 273.
Buddhismus. 620.
Bürgertum, seine Rolle in den kirchlichen Kämpfen am Ausgange des Mittelalters. 289.
Bullinger, Heinrich. 553. 555.
Bundesakte, Deutsche. 379.
Bundesbuch. 6.
Bundeslade. *8. 10. 18. 24.
Bunsen, Christian Karl Josias v. 387.
Bunyan, John. 589. 651. 657.
Busembaum, Hermann. 334.
Buße. 218. 231. 256. *268.
—, Luthers Lehre von der. 533. 541. 544. 663.
Bußinstitution. 200.
Bußsakrament. 438. 468. 484.
— als disziplinares Mittel. 270.
Bußsystem. 268ff.
Butler, Bischof. 686. 724.
Buzer, Martin. 488. 503. 517. 520. 575. 595.
Buzlin, G. 369.

C.

Caecilianus von Karthago. 121.
Cäsaropapismus. 160.
Caird, E. 717.
Cajetan, Kardinal (Thomas de Vio). 333.
Calatrava, Ritterorden von. 241.
Calderon de la Barca, Don Pedro. 339.
Callistus von Rom. 120.
Calvin, Johann. 445. 448. 453. 494. 498. 503. *517ff. 534. 551. *553. 559. 561. 563. 567. 568. 575. 584. 595. 657. 747.
—, Aufrichtung seiner Kirche in Genf. 522. 553.
—, Praktisch-organisatorische Tendenz seiner Lehre. 520. 575.

Calvinismus. 302. 303. 307. 455. 458. *517ff. 529. 533. 551. *552ff. 642.
—, Ausbreitung des. 529. *553.
—, Eindringen des, in die Zwinglischen Kirchen. 553.
—, Gottesbegriff des. 468. *517f.
—, Persönlichkeits- und Gemeinschaftsidee im. 577.
—, Politik des. 583ff.
—, Prädestinationslehre des. 517.
—, Sittengesetzgebung des. 463.
—, Sozialideal des. 578. 636.
—, Staatskirchentum des. 449.
—, Stellung des, zum Rationalismus. 571.
—, —, zu dem modernen Sozialismus. 644.
—, Verhältnis des, zur Philosophie. 699f.
—, Verwandtschaft und Unterschied des, vom Luthertum, Zwingli, Buzer und dem Täufertum. 459. *517ff. 533. 552. 570f. 579. 580f. 585. 644.
—, Spezifisch-moderne Züge des. 526.
Campanella, Thomas. 337.
Campegio, Lorenzo, Kardinal. 306.
—, Thomas, Bischof von Feltre. 322.
Canada, Gründung des Bistums Quebek in. 357.
Canisius, Heinrich. 335.
—, Peter. 324. 331. 336.
Cano, Alonso. 338.
—, Melchior. 332.
Captivitate ecclesiae, Luthers De babylonica. 484.
Caracci, Lodovico. 339.
Carbonari. 394.
Carlyle, Thomas. 584. 705. 717.
Cartesius s. Descartes.
Carvaggio. 339.
Casas, Bartholomäus de las. 340.
Casaubonus, Isaak. 569.
Cassiodor. 218. 237.
Castellio, Sebastian. 478. 512.
Caulet, François Etienne de, Bischof von Pamiers. 349.
Ceillier, Remy. 368.
Celsus. 43.
Centuriatoren, Magdeburger. 335.
Cerinth, Gnostiker. 105.
Chalcedon, Konzil zu. 169.
Chalcedonense. 491.
Charta charitatis des Cisterzienserordens. 239.
Chartisten-Unruhen. 717.
Chateaubriand, François-René, vicomte de. 384.
Chieregati, Francesco, Bischof von Teramo. 305.
Chiliasmus, Chiliasten. 102. 509. 510. 511.
China, Katholische Missionen in. *340f. *357. 711.
Chlodowech. 190.
Choiseul, Gilbert de, Bischof von Tournay. 349.
Chordienst in den Klöstern und Stiftern. 253.
Chorherren, Regulierte. 240. 245. 255.
Christen. 78.
— Reichsfeinde. 132.
—, Leben der. 142. 152.
—. Ihre Beurteilung des Staates und der Rechtsordnungen. 148. 155.
„Christen", „Geistige", in Rußland. 185.
Christenheit, Verhältnis von, und Kirche im Mittelalter. 202.
„Christenmenschen", Luthers Schrift „Von der Freiheit eines". *485. 487. 490.
„Christenstaat", Veit Ludwig von Seckendorfs. 530.
Christentum, Seine Würdigung bei den Apologeten. 102.
— seit 200 ein Kulturfaktor. 113.
—. Seine Staatsgefährlichkeit im römischen Reich. 139.
—. Seine Zentren im römischen Reich. 139.
— als Weltreligion. 87.
—. Seine Annahme in Nord- und Westeuropa. 190f.
—. Seine Auffassung im deutschen Idealismus. 701.
—. Seine Unterdrückung durch die französische Revolution. 373.
—. Seine Verwandlung zu einer Kulturidee. 433ff.
— der Bibelkritik und Religionsvergleichung. 621f.
—, Byzantinisches, sein Verhältnis zum klassischen Altertum. 174f.
—, —, seine besonderen Merkzeichen. 174.
— Christi. 475. 478. 621.
—, Griechisch-orthodoxes. 164ff.
—, —, in Rußland. 179ff.
—, Katholisches, Westeuropas im Mittelalter. 188ff.
—, —, — in der Neuzeit. 298ff.
—, Modernes. 609f.
—, Protestantisches, in der Neuzeit. 431ff.
—, Renaissance-. Seine Entwickelung. 478ff.
Christi Tod, Bedeutung von. 81ff.
Christianisierung der östlichen Hälfte des römischen Reiches. 165.
— im Norden und Nordosten Europas. 191f.
Christine von Schweden. 326.
Christkatholische Kirche, Schweizer. 409.
„Christliche Institution" Calvins. 522.
Christlich-Soziale. 616. 716.
Christologie der alten Kirche. 685.
— des Aufklärungsprotestantismus. 696.
— Augustins. 214.
—, Einfluß der griechischen, im Westen. 215.

Christologie des Johannes. 97.
— Luthers. 491f.
— des Paulus. 88.
Christologische Kämpfe in der griechisch-orthodoxen Kirche. 166ff.
Christus s. Jesus.
—, Scheidung des historischen, vom Christusgeiste bei L. Hätzer. 512.
Christusbild, Johanneisches und paulinisches. 98.
Christusmystik. 85. 90. 96. 276f. 484. 491.
Chrodegangs Regel. 240.
Chrysostomus, Johannes. 165. 168. 170.
Church of England. 587.
Cicero, M. Tullius. 477. 480. 498. 541. 570.
Cisterzienser. *239. 240. 241. 242. 327.
Civitate Dei, De, Augustins. 201.
Clémencet, Charles. 368.
Clemens, Franz Friedrich Jakob. 401.
Clemens V., Papst. 241. 281.
— VI., Papst. 281. 484.
— VII., Papst. 306. 309.
— VIII., Papst. 320. 327. 328. 333.
— IX., Papst. 365.
— XI., Papst. 365. 366.
— XIII., Papst. 352. 359.
— XIV., Papst. 359.
— Alexandrinus. 107. *111. 144. 212.
— Wenzeslaus, Kurfürst von Trier. 352.
Clemensbrief, Erster. 93. 95.
—, Zweiter. 101. 103.
Cluny, Kloster von. *205f. 238. 239. 359.
Coccejus, Johannes. 673.
Cocquelines, C. 369.
Colet, John. 475.
Coligny, Gaspard de Châtillon, sire de. 554.
Collège, Reformiertes. 569.
Collegianten. 574.
Collegium de propaganda fide. 340.
— Conimbricense. 333.
— germanicum und C. romanum des Jesuitenordens. 324.
Combefis, François. 368.
Comenius, Amos. 677.
Commenden. 316.
Compagnie Vénerable, Genfer. 569. 582.
Complexio oppositorum. 137. 138.
Comte, Auguste. 604.
Conceptione, J. B. de. 328.
Confessio Augustana. 310.
— Helvetica posterior. 553.
— tridentina. 319.
Congregatio de auxiliis gratiae. 333.
Connecticut. 556.
Consalvi, Kardinal Ercole Marchese. 374. 379.
Consensus gentium. 612.
— Tigurinus. 553.
Consistoire Calvins. *523. 526. 580.
Constantin, Bistum. 400.
Constitution civile du clergé von 1790. *372. 374.
Consuetudines des Mönchsordens. 239.
Coornheert, Dirck Volckertszoon. 479.
Cornoldi, Giovanni Maria. 400.
Corpus Christianum. 559. 624.
»Correspondant«, Zeitung Montalemberts. 385.
Cortes, Donoso. 395.
Cotelier, Jean Baptiste. 369.
Coustant, Pierre. 368.
Covenant in Schottland. 555. 589.
Cromwell, Oliver. 590. 591. 592. 597. *598. 657. 670. 711.
Cujacius, Jacques. 569.
cumulus beneficiorum. 314. 316. 318. 362.
Cuypers, G. 369.
Cyprian. 113. 115. 119. 120. 121. 151.
Cyrillus von Alexandria. 165. 168.
— von Jerusalem. 171.
— Lukaris. 177.
Cyrus. 29.

D.

Dämonen in Israel. 13.
—, Vorstellung von, in der christlichen Kirche. 200.
Dämonenfurcht bei Paulus. 89.
Dämonologie. 536.
Dänemark, Äußere Verhältnisse der katholischen Kirche in, im 19. Jahrhundert. 393.
d'Ailly, Pierre. 347.
Dalberg, Karl Theodor von. 377. 388.
Dan. 19.
Danei, Paulus Franziskus. 360.
Daniel, Buch. 37. 110.
Daniel von Halicz. 180.
Dannenmayr, Matthias. 363.
Dante Alighieri. 235.
Dantine, Dom Maur. 368.
Darboy, Georges, Erzbischof von Paris. 400. 406.
Darius Hystaspis. 29.
Darwin, Darwinismus. 609. 706.
David. 18.
David von Augsburg. 255.
Dechamps, Victor Auguste, Erzbischof von Mecheln. 405. 407.
Decius, Kaiser. 152. 158.
Declaratio cleri gallicani von 1682. 349.
Decreta de reformatione des Trienter Konzils. 313.
Defoe, Daniel. 651.
Deinlein, Michael v., Erzbischof von Bamberg. 410.
Deismus. 371. 592. *619. 676. 686. 701. 706.
Dekalog. 6. 443. 463. 468. 471. 487. 490. 532. 539. 541. 578. 613.

Dekalog, Verwertung des, im Calvinismus. 579. 580.
Dekretalen, Pseudisidorische. 203. 206.
Delphin, Anton. 338.
Demiurg als Weltschöpfer bei Valentinus. 105.
Demokratie. 638f.
Denk, Hans. 509. *512.
Denzinger, J. 401.
Dereser, Thaddäus. 362.
Dernbach, Balthasar von. 342.
Descartes, René. 337. 371. 480. 565. 583. 606.
Despont, Ph. 369.
Determinismus. 498. 612.
Deuterojesaia. 29.
Deuteronomium. 6.
—, Entdeckung des, unter Josias. 26.
Deutinger, Martin. 401.
Deutschherrenorden. 241. 304. 377.
Deutschkatholizismus. 389.
Deutschland, Jesuitenorden in. 324.
—, Katholische Kirche in, seit der französischen Revolution. *388ff. 398.
—, Kirchenpolitik in, im 14. und 15. Jahrhundert. 287.
—, Verhalten gegen die Reformdekrete des Trienter Konzils in. 325.
»Deutschland, Das junge«. 703.
Diakone, Sieben, der Urgemeinde. 74.
Diakonen. 117. 140. 166.
Dialektik im 11. Jahrhundert. 219.
Diaspora, Jüdische. 36.
Diatessaron Tatians. 108.
Dichtung, Kirchliche, in der nachtridentinischen Zeit. 339.
—, Protestantische, im 17. und 18. Jahrhundert. 658.
—, Verhältnis der klassischen deutschen, zum Protestantismus. 702.
Didier de la Cour, Abt. 327.
Diepenbrock, Melchior von. 389.
Dieringer, Franz Xaver. 401.
Dilthey, Wilhelm. 744. 747.
Diodor von Tarsus. 167.
Diözesankonferenz, Baseler. 410.
Diözesanverfassung der lateinischen Kirche. 194.
Diözesen. 166. 194. 254.
Diokletian. 132. 133. 157. 159.
Dionysius Areopagita. 173. 474.
— von Alexandria. 113. 155.
—, Briefe des Korintherbischofs. 101.
Dioskur von Alexandria. 169.
Dippel, Johann Konrad. 676.
Direktorium, Französisches. 373.
Disputation, Leipziger. 500. 501.
»Disputationes de controversis christianae fidei« Bellarmins. 332.
Dissentergemeinden, Protestantische. 710.
Döllinger, Johann Joseph Ignaz. 390. 402. *407f. 409. 410.
Dogma, Trinitarisch-christologisches. 214. 468.
—, Umwandlung des, durch den Protestantismus. 470. 687f. 723.
—, Auflösung des protestantischen, durch den modernen Relativismus. 623. 633.
Dogmatik des Calvinismus. 572.
—, Katholische. 370.
— des Luthertums. 535. *537.
— des Neuprotestantismus. 722f.
Dogmengeschichte, Anfänge der katholischen. 335.
— im lutherischen Konfessionalismus. 736.
— im Neuprotestantismus. 725.
Doktrin, Neureformierte. 710. 715.
Domenichino, Zampieri. 339.
Dominikus, Dominikaner. 243. 253. 259. 278. 324. 330. 333. 340f. 358. 368.
Domostroj, Haus- und Kirchenbuch des Popen Silvester. 181.
Donatismus. 121.
Donauwörth. 343.
Doneau, Hugo. 569.
Dordrechter Synode. 564. 571. 588.
Dorner, August I. 726. 744.
Dreifaltigkeitskloster des hl. Sergius. 180.
Drexel, Hieronymus. 331.
Drey, Johann Sebastian v. 390.
Droste-Vischering, Erzbischof Klemens August von, von Köln. 387.
du Cange, Charles du Fresne. 369.
Duchoborzen. 185.
Duell, sein Verbot in der katholischen Kirche. 316.
Dunin, Erzbischof Martin von, von Posen. 388.
Duns Scotus, Johannes. 222. *226. 231. 232. 300. 479.
Dupanloup, Félix Antoine Philibert, Bischof von Orléans. 385. 406. 408.
Dupin, Ellies. 369.
—, André Marie Jean Jacques. 400.
Dupuy, Pierre. 348.
Durand, Ursin. 368.
Dyck, Anton van. 339.

E.

»Ecclesia Christi, De«, Konstitution. 406.
»Ecclesiastical polity«, »Laws of«, von Hooker. 584.
Echard, Jacques. 368.
Echter von Mespelbrunn, Bischof Julius. 338. 342.
Eckard, Meister. 278.
Edelmann, Johann Christian. 676.
Edikt von Nantes. 344 554.
—, Gnaden-, von Nimes. 344. 554.
Eduard VI. von England. 303.

Ehe als Sakrament. 231. 316. 317.
—, Aufhebung der klandestinen. 316.
—, Luthers Auffassung der. 466.
—, Paulus' Urteil über die. 90.
—, Streit über die gemischte, in Deutschland. 387.
—, Urteil der mittelalterlichen Kirche über die. 279.
Ehegesetzgebung der französischen Revolution. 374. 380.
Ehelosigkeit des Klerus. 239.
Eheordnung, Christliche. 138.
Eidgenossenschaft, Versuch der Austreibung von Zwinglis Reformation in der. 503.
Eigenkirchen. *204. 207. 254.
Einheitskirche im Protestantismus. 448f.
—, Entwurzelung der, in der modernen Kultur. 627. 629.
Einheitskultur. 599. 600. 720.
»Einleitung, Christliche«, Zwinglis. 501.
Elagabal. 157. 158.
Elemente, Heilige. 147.
Elias. 21.
Elisa. 22.
Elisabeth von England. 344. 345. 587. 588.
Elz, Jakob von. 342.
Emanzipationsbill, Englische. 392.
Emden, Nationalsynode von. 555.
Emerson, Ralph Waldo. 705.
Emmeram, Kloster St. 359.
Empfängnis Mariae, Unbefleckte. 334. 405.
Empirismus. 337.
Enchiridion militis Christiani des Erasmus. 475.
Engel der katholischen Kirche. 210.
Engellehre. 125.
England, Anglikanismus in. 587ff.
—, Calvinismus in. 556.
—, Christlicher Sozialismus in. 645.
—, Katholische Kirche in, seit der französischen Revolution. 392. 397.
—, Kirchenpolitik in, im 14. und 15. Jahrhundert. 285.
—, Methodismus in. 678ff.
—, Religionskriege in. 344.
—, Wiklifs Reformbewegung in. 288.
Enthusiasten. 511.
Entwickelungsgedanke. 652. *654.
— im lutherischen Konfessionalismus. 735.
Enzyklika Pius' IX. »Quanta cura«. 402.
Enzykliken Leos XIII. 415. 416.
Epheserbrief. 76.
Epiphanes, Karpokrates' Sohn. 105.
Epiphanientag, Epiphanienzeit. 251.
Epiphanius von Salamis. 168.
Episkopalismus. 284. 285. 291. 588. 590.
Episkopat Fortsetzung des Apostolats. 245.
— Hüter der reinen Lehre. 117.
—, Nachtridentinischer. 322. 361.
Episkopat, seine Stellung in der Neuzeit. 396.
—, — in der griechisch-orthodoxen Kirche. 176.
Erasmus von Rotterdam. 290. 291. 474. *475. 480. 481. 482. 483. 488. 495. 497. 498. 500. 618. 747.
Erbauungstheologie des Luthertums. 537.
Erbfolgekrieg, Spanischer. 356.
Erbsünde. 217. 312. 444. 445. 446. 465. 467. 469. 470. 479. 487. 491 492. 497. 505. 534. 543. 544. 545. 601. 602. 616. 650. 660. 663. 694. 715. 724.
Eremitengenossenschaften des 11. Jahrhunderts. 238.
Eremitenkolonien Palästinas. 172.
Erich XV. von Schweden. 344.
Erkenntnis, Anfänge der Theorie der. 33f.
—, Theorie der religiösen, in der neuprotestantischen Theologie. 723.
Erlösung der Welt nach Paulus. 82.
—, —, ihre Bedeutung für den Protestantismus. 437. 650.
— Bedeutung der, in der modernen Kultur. 698.
Erlösungsbegriff. 623.
— Hegels. 738.
— des deutschen Idealismus. 700.
— Leibnizens. 694.
—, Pietistischer. 667.
Erlösungslehre, Kirchliche. 660. 685.
Ermland, Bistum. 387.
Ernst Herzog von Bayern. 343.
Ernst Landgraf von Hessen. 326.
Ernst der Fromme, Herzog von Gotha. 530.
Ernesti, Johann August. 362.
Erstgeburt. 12f.
Erwählungsgedanke s. Prädestination.
»Erweckung«, Periode der. 684.
Erweckungspietismus. 714. 720.
Erziehung, Comenius' Reform der. 677.
Esch, Nikolaus van. 331.
Eschatologie. 462. 463. 573. 603. 674.
—, Jüdische. *32f. 37.
— des Paulus. 83.
Escobar y Mendosa, Antonio. 334.
España sagrada. 369.
Espartero, Ministerium. 395.
Est, W. van. 336.
Ethik, Anglikanische. 588. 591.
— Jesu. 65f.
—, Katholische. 465.
— des Luthertums. 490f. *540ff. 615.
— des modernen kirchlichen Protestantismus. 715ff.
—, Moderne, in ihrer Wirkung auf den Protestantismus. 611f.
—, Pietistische. 670ff.
—, Reformatorische. 611ff.

Ethik, Reformierte. 574ff.
— Zwinglis. 499f.
—, Notwendigkeit eines Umbaus der christlichen. 648.
Eucharistie. 178. 210. 211. 231. 247. *248. 252. 256.
Eudes, Johannes. 329.
Eugen IV., Papst. 286.
Eugenius Bulgaris. 177.
Euseb. von Vercellae, Bischof. 239.
Eusebius. 42. 100. 101. 113. 149. 272. 476.
Eustathius. 174.
Evangelien, Die vier. 43f.
Evangelisch-sozialer Kongreß. 645. 719.
Evangelismus. 697.
Evangelium, Eschatologische Bestandteile des. 61f.
—, Das vierte. 43. *95.
Evangelium aeternum Lessings. 687. 691.
Exclusive, Recht der, bei der Papstwahl. 356.
Exegese, Katholische. 370.
Exil, Babylonisches. 6. 7. *28.
Exkommunikation. 121. 316. 548. 564.
Exodus. 6.
Exorzismus. 533. 568.
»Experiment, Heiliges«. 683.
Eybel. 363.
Ezechiel. 6. *28.
Ezra. 30.

F.

Faber, Peter. 324.
Fabier. 717.
Fabre. 400.
Fagnani, Prospero. 370.
Fakultät, Artistische. 539.
—, Medizinische reformierte. 570.
Fakultäten, Stellung der protestantischen theologischen. 721f.
Falk, Kultusminister Adalbert. 411.
Faloux, Lex. 386.
Familienordnung, Christliche. 138.
Familisten. 511. 589.
Farel, Guillaume. 522. 553.
Fastenordnung, Katholische. 363.
Febronius, Febronianismus. *351f. 353. 362.
Februarrevolution. 385.
Fegefeuer. 233. 250. 271. 463. 494. 573. 587.
Feiertage, Verminderung der katholischen. 353. 356. 363.
Fénelon, François de la Salignac de Lamothe-. 361. 368. 370.
Ferdinand I., Kaiser. 311.
— II., Kaiser. 345.
— III., Kaiser. 321. 345.
— von Aragonien. 287.
Ferdinand I. von Österreich. 391.
— I. von Spanien. 394.
—, Erzherzog. 343.
Ferry, Jules. 414.
Feste in Israel. 12. 16.
Festkalender, Christlicher. 251ff.
—, Protestantischer. 533.
—, Reformierter. 568.
Feueropfer in Israel. 16.
Feuillans, Kongregation von. 327.
Fichte, Johann Gottlieb. 389. 699. 703.
Ficino, Marsilio. 474. 475.
Fides implicita. 543.
Filmer, Sir Robert. 588.
Fitzgerald, Ed., Bischof von Little Rock. 406.
Flacius, Matthias. 536.
Flechier, Esprit, Bischof von Nismes. 361.
Fleury, Claude. 369
Florez, Henrique. 369.
Fludd, Robert. 678.
Fonseca, Pedro da. 333.
Forster, Abt Frobenius. 359.
Fortschrittsidee als Zerstörer der Askese. 654ff.
Fourier, Peter. 327.
Fox, George. 682.
Fräulein, Englische. 360.
Franck, Sebastian. 445. 488. *512. 516.
Francke, August Hermann. 674.
Frank, Franz Hermann Reinhold. 734. 744.
Franken, Annahme des Christentums durch die. 190.
Frankenberg, Kardinal Graf Johann Heinrich. 354.
Franklin, Benjamin. 651. 683.
Frankreich, Calvinismus in. 302. *554. *562.
—, Gallikanismus in. *346. 354. 361. 365. 372. 375. 384. 587.
—, Jesuitenorden in. 324.
—, sein Emporkommen seit dem 12. und seine Kirchenpolitik im 14. und 15. Jahrhundert. 281. 286.
—, seine Kirchenpolitik im 19. Jahrhundert. 414.
—, Ablehnung der Reformdekrete des Trienter Konzils in. 325.
—, Reorganisation der katholischen Kirche in, im 19. Jahrhundert. *384ff. 399f.
Franz I, Kaiser. 391.
— II., Kaiser. 378. 379.
— I. von Frankreich. 302. 347.
Franz, Diakon von Paris. 366.
— von Assisi. 242. 253. 259. 275. 277.
Franz Joseph von Österreich. 398.
Franz von Waldeck, Bischof. 305.
Franzelin, Johann Baptist. 400.
Franziskaner. 278. 304. 340. 368.
Frau, Unterordnung der, im Calvinismus. 583.
—, —, im Pietismus. 665.
—, Stellung der, im Täufertum. 514.

Frauenklöster. 237.
Freiheit, Bedeutung der, für die Religion der modernen Kultur. 606. 695.
Freiheitskriege, Amerikanische. 392.
Freikirche, Calvinistisches Prinzip der. 561. 567. 699.
Freikirchen. 632 706.
—, Pietistische. 672.
— in den Niederlanden. 563. 565. 709.
Freimaurerei. 371. 399.
Freizügigkeit. 710. 715. 717.
Frémiot de Chantal, Johanna Franziska. 329. 330.
Friede, Clementinischer. 349. 365.
—, Linzer. 345.
—, Luneviller. 376. 377.
—, Nikolsburger. 345.
—, Westfälischer. 321. 326. 343. 344. 351. 355. 381. 529. 555.
—, Wiener. 345.
Friedrich, Johann. 408.
Friedrich III. von der Pfalz. 553.
— I., Kaiser. 208.
— II., Kaiser. 209. 261. 284.
— III., Kaiser. 351
Friedrich II. von Preußen. 663.
— — — als Anhänger der Aufklärung. 362.
— — — — einer Säkularisation der geistlichen Territorien. 377.
— — —, Verbot der Promulgation des Aufhebungsdekretes des Jesuitenordens durch. 359.
Friedrich der Weise von Sachsen. 309.
— August II., Kurfürst von Sachsen. 326.
— Wilhelm I. von Preußen. 530.
— — III. von Preußen, seine Konvention mit Papst Pius VII. 386.
— — IV. von Preußen, seine Stellung zur katholischen Kirche. 388.
Fries, Jacob Friedrich. 687. 699.
Frint, Jakob, Bischof von St. Pölten. 391.
Frömmigkeit, Christliche. 146. 154.
—, Äußerungen der, in den urchristlichen Gemeinden. 92.
— des griechisch-orthodoxen Christentums. 178.
—, Jüdische. 32 ff.
—, Augustins. 212.
—, Kultus-, im Mittelalter. 263 ff.
—, Persönliche, im Mittelalter. 266 ff.
— des mittelalterlichen Mönchtums. 274 ff.
—, Aufschwung der volkstümlichen, am Ende des Mittelalters. 273.
—, Gesamtcharakter der, im Mittelalter. 274.
—, Mittelalterliche Laien- und Mönchs-, im gegenseitigen Urteil. 279.
—, Typen der, im 2. Jahrhundert. 101.
—, Auffassung der, im Pietismus. 664. 668. 675.
Frömmigkeit, Undogmatische, des modernen Protestantismus. 692.
Frohschammer, Jakob. 401.
Fronleichnamsfest. 252.
Fronton le Duc. 335.
Fürstenberg, Generalvikar Franz Friedrich Wilhelm von. 388.
—, Theodor von. 342.
»Fürstenstaat, Deutscher«, Veit Ludwig von Seckendorfs. 530.
Fugger. 273.
Fumagalli, A. 369.

G.

Galenus. 539.
Galerius, Kaiser. 133.
Galilei, Galileo. 337. 338. 454. 606.
Gallandi, Andrea. 369.
Gallienus, Kaiser. 155. 158.
Gallikanismus in Frankreich. *346 ff. 354. 361. 365. 372. 375. 384. 399. 587.
Gallikanische Kirchenfreiheiten. 325. 347.
—, Die vier Artikel. *349. 351. 375.
Gallitzin, Fürstin von. 388.
Gambetta, Léon. 414.
Gandersheim, Kloster. 238.
Garnier, Johannes. 369.
—, Julius. 368.
Gaudier, Anton. 330.
Gaza, Zerstörung des Tempels von. 165.
Gebet, Jüdisches. 36.
—, seine Wertung im Luthertum. 543.
— in der Laienwelt des Mittelalters. 268.
Gebetsstunden, Kanonische. 253.
Gebräuche, Beurteilung der heidnischen, durch die Päpste und Missionen. 341. 357.
Geenna, Altar im Tal. 25.
Gegenreformationen. 245. 308. *341. 351. 529.
Geisa, Herzog von Ungarn. 192.
Geißel, Koadjutor Johann von. 388.
Geist, Einheit von Natur und. 537.
—, Luthers Lehre vom heiligen. 461.
—, Kämpfe im Luthertum um das Verhältnis von Schrift und. 535.
Geistlichen, Die minderen regulierten. 329.
Geistlicher Stand, Neuer, des Luthertums. 539.
Geistlichkeit, Einfluß der, des Luthertums auf das persönliche Leben. 549.
—, Stellung des Pietismus zur. 665.
Gellert, Christian Fürchtegott. 696.
Gelübde der Orden und Kongregationen. 328.
—, Asketische, im Luthertum. 543.
Gemeinde als Begründerin der Kirche. 627. 630.
»Gemeinde Christi« in Schottland. 555.
Gemeinden, Christliche, außerhalb Jerusalems. 75.

Gemeinden, Verfassung der Christlichen. 139.
—, Bedeutung der, im Calvinismus. 558.
Gemeinleben, Ethisches, im Calvinismus, seine Organisation. 578.
Gemeindeversammlungen der Christen. 92.
»Gemeinschaft der Brüder«. 682.
Gemeinschaftsideal des Neuprotestantismus. 646.
Gemeinschaftsidee im Calvinismus. 577.
Generalseminarien. 353. 354.
Generalstaaten, Niederländische. 555.
Genf als Sitz der Kirche Calvins. 522. 553. 575.
— als ethisches Muster und Prinzip. 524.
—, Calvinismus in, nach Calvins Tode. 561.
—, Universität. 569. 571.
Genossenschaftswesen. 717. 718.
Gentile, Johann Valentin. 478.
Genugtuung im mittelalterlichen Bußsystem. 269. 271.
Genugtuungslehre des Luthertums. 538. 540.
Genugtuungstod Christi. 469. 479. 493. 536. 573.
Gerbert, Abt Martin. 359. 370.
Gerbet, Philippe Olympe, Bischof von Perpignan. 385.
Gerdil, Kardinal Hyacinthe Sigismond. 371.
Gerichtsbarkeit, Aufhebung der geistlichen, durch Josef II. 353.
Germanen, Annahme des Christentums durch die. 190.
—, Verhältnis der Aufnahme der, in die katholische Kirche. 198.
Gerson, Jean. 347.
Geschichtsunterricht an den lutherischen Universitäten des 16. und 17. Jahrhunderts. 539.
— an den reformierten Universitäten des 16. und 17. Jahrhunderts. 569.
Geschichtswissenschaft, Anfänge der, im Mittelalter. 290.
—, Rolle der, in der modernen Kultur. 604.
Gesellschaft, Ordnung der christlichen, nach dem Luthertum. 491.
—, Verhältnis des Protestantismus zur, in der Gegenwart. 634.
»—, Fruchtbringende«. 667.
Gesetz, Mosaisches. *3. 5. 38.
—, Christliche Lehre vom. 468.
Gesetzesfreiheit, Lutherische. 463.
Gesetzesgerechtigkeit, Paulus' Stellung gegen die. 85 f.
Gesetzlichkeit, Asketische, des Täufertums. 515.
Gethsemane. 50.
Gewalt, Die weltliche. 202. 203. 279.
Gewerkschaftswesen. 717.
Gewissen als Maßstab des Handelns in der christlichen Religion. 87.
Gewissensfreiheit. 375. 381. 566. 567. 581. 609. 628. 711.
— im Calvinismus. 586. 650.
— im Independentismus. 591 f.
Giberti, Gian Matteo, Bischof von Verona. 322.
Gichtelianer. 677.
Giftheils. 677.
Gioberti, Vincenzo. *394. 397. 400.
Glasgow, Erzbistum. 414.
Gläubigkeit, Wirkungen des modernen Relativismus auf die protestantische. 622.
Glaube, Christlicher, im 3. Jahrhundert. 153.
—, —, nach der protestantischen Vermittelungstheologie. 727.
—, —, nach A. Ritschl. 729.
Glaubensbegriff des Luthertums. 543. 549.
—, Pietistischer. 665.
— des modernen Protestantismus. 615.
— der Reformatoren. *440. 457. 516. 596.
—, Reformierter. 576.
Glaubenslehre Schleiermachers. 726.
»Glaubensregel«, Christliche. 116. 141.
Gleichnisse Jesu. 55. 63.
Glossolalie. 72. 100.
Gmeiner. 363.
Gnade. 213. 217. 226. 230. 231. 232. 234. 264. 274. 333. 364. 435. 440. 457. 469. 497. 500. 520. 533. 615. 660. 663.
—, Stufenbau von Natur und. 481. 643. 649. 660.
Gnadenbegriff Calvins und des Calvinismus. 519. 572. 580.
—, Reformatorischer. *439. 457. 516.
— Zwinglis. 498.
Gnadenedikt von Nimes. 344. 554.
Gnadenlehre Augustins. *215 f. 226. 437.
— des Baius. 333.
— des Jansenismus. 334. 354.
—, Luthers Verwerfung der kirchlichen. 484.
Gnadenordnung. 468 f.
Gnadenstreitigkeiten. 333.
Gnadenwahl. 479. 572.
Gnadenwahltheorie des Paulus. 85.
Gnesen-Posen, Erzbistum. 387.
Gnosis, Spezifische jüdische. 38.
—, Gnostizismus. *104. *107. 110. 112. 114. 115. 116. 141. 677.
Goclenius. 570.
Godefroy. 569.
Görres, Joseph von. 389.
Goes, Bento de. 333.
Goethe, Johann Wolfgang. 653. *659. 687. 692. 702. 703.
Götter, Kanaanitische Landes-. 13.
Golgatha. 72. 81.
Gonzalez, J. B. 328.
Goten, Annahme des Christentums durch die. 190.

Gott in der Meinung der Frommen und der Gottlosen im Judentum. 34.
—, Vorstellungen von, im Mittelalter. 266.
— und Welt, Ineinander von. 653.
— und Christus, Verhältnis von, in Paulus' Christologie. 89.
— —, Kämpfe über das, im 4. Jahrh. 166 f.
— -Natur. 605. 652. 661.
Gott, Johann von. 329.
Gotteinigkeit. 435.
Gottesbegriff, Calvinistischer. 468. 570. *572. 576. 699.
—, Christlicher. 136.
— Hegels. 738.
— Jesu. 62 f. 68.
— der Kirche um 325. 122.
— Leibnizens. 693.
— Luthers und des Luthertums. *466 ff. 537.
—, der modernen Kultur. 605. 617. 623. 688.
—, Pietistischer. 665.
—, Personalismus des, im Aufklärungsprotestantismus. 695.
— Zwinglis. 498.
Gottesbeweis, Ontologischer, Anselms von Canterbury. 219.
Gottesbilder in Jerusalem. 19.
Gottesdienst, Jüdischer. 12. 36.
—, Christlicher, im 2. Jahrhundert. 146.
—, Katholischer, reformiert durch das Trienter Konzil. 313.
—, —, reformiert unter Josef II. 353. 354.
Gottesfreunde. 299.
Gottesgemeinschaft. 467. 468. 664. 700.
Gottesgnadentum der Obrigkeit nach dem Luthertum. 548.
Gotteslehre Augustins. 214.
Gottesliebe, Bedeutung der, nach der protestantischen Ethik. 465. 545. 546. 693.
»Gottesmenschen« in Rußland. 185.
Gottesmutter, Regulierte Kleriker der. 329.
—, Kasansche. 184.
Gottesreich. *54. 59. 136. 410. 508.
Gottessohnschaft Jesu. 57.
Gott-Logos. 167. 168 f.
Gottmensch. 537. 538. 576. 724. 738.
Gottsched, Johann Christoph. 696.
Graf, K. H. 40.
Grammontenser. 238.
Granada, Ludwig von. 330.
gratia actualis. 232.
— efficax. 333.
— universalis. 519. 570. 581.
Gratian, Kaiser. 160. 190.
Gratry, Auguste Joseph Alphonse. 401. 407.
Graubünden, Calvinismus in. 553.
Gravamina der deutschen Nation. 351.
Grebel, Separatist. 507.
Green, Thomas Hill. 717.
Gregor von Nazianz. 167.
— von Nyssa. 167. 171.
— der Große, Papst. 191. 233. 234. 237.
— VII., Papst. 192. *207. 281.
— IX., Papst. 261.
— XIII., Papst. 177. 320. 328.
— XV., Papst. 340. 341.
— XVI., Papst. 385. 388. 390. 394. 397. 399.
Gregorios Thaumaturgos. 113. 155.
Gretser, Jakob. 336.
Großbetrieb, Industrieller. 641.
Großbritannien, Äußere Verhältnisse der katholischen Kirche in, im 19. Jahrhundert. 392 f. 397. 414.
Grotius, Hugo. 480. 565. 585. 602. 674. 689.
Gründonnerstag. 251.
Grundtwig, Nicolai Frederik Severin. 684.
Gudenus, v. 363.
Günther, Anton. 401. 403.
Guéranger, Dom, von Solesmes. 400.
Guercino (Giovanni Francesco Barbieri). 339.
Gundissalinus, Dominicus. 221.
Gustav Adolf von Schweden. 321. 343. 344.
Guyon, Jeanne Marie Bouvier la Mothe de. 367. 368.
Gymnasium. 538. 539.

H.

Haag. 564.
Habitus, Lehre von den. 230. 231.
Hades. 233.
Hadrian VI., Papst. 305. 306.
Haeften, Benedikt van. 331
Häresie. 256. *257 ff. 270.
Hätzer, Ludwig. 509. *512.
Häubner. 731.
Haggai. 29.
Hagiographie, Anfänge der. 335.
Halberstadt, Bistum. 304.
Hales. 588.
Haméricourt, G. von, Bischof von St. Omer. 322.
Handwerkerstand. 550.
Haneberg, Daniel Bonifatius v. 402.
Hannover, Bistümer in. 387.
Hansiz, Markus. 369.
Harald Blauzahn von Dänemark. 192.
Hardouin, Johann. 369.
Harless, Gottfried Christoph Adolf. 734.
Harnack, Adolf. 744.
—, Theodor. 744.
Hartzheim, Joseph. 369.
Hasmonäer, Reich der. 37 f.
Hauge, Nielsen. 684.
Hausstand, seine Bedeutung und Aufgabe in der Ethik des Luthertums. 549.
Havet, A., Bischof von Namur. 322.
Haynald, Lajos, Erzbischof von Kalosza. 407.
Hebräerbrief. 95.

Hedderich, Ph. 362.
Hefele, Karl Joseph von, Bischof von Rottenburg. 407.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 604. 609. 614. 622. 687. 692. 703. 723. 731. 737. 738.
Hegesippus. 101.
Heidenevangelium. 78.
Heidenmission als Loyolas Aufgabe. 323. 340.
— bei Paulus. 90.
—, Verzicht auf, in den Anfängen des Protestantismus. 711.
— s. auch Mission.
Heidentum, seine Abwehr gegen das Christentum. 190.
Heilige, Der, im griechisch-orthodoxen Christentum. 171.
Heiligen, Das Reich der. 506. 509. 524. 584. 587. 591. 594. 597.
—, Die, der katholischen Kirche. 210. 252 f. 266.
—, Gemeinschaft der. 265.
Heiligentage. 252.
Heiligenverehrung. 125. 267. 316.
Heilsarmee. 680.
Heilsgeschichte. 732. 734.
Heilslehre Luthers. 518. 533.
Heilsnotwendigkeit des Glaubens nach Paulus. 84.
Heilsprozeß in der katholischen Kirche. 121.
Heinrich, Johann Baptist. 401.
Heinrich III., Kaiser. 200. *206.
— IV., Kaiser. 207.
— VI., Kaiser. 208.
— IV. von Frankreich. 347. 555.
Heinsius, D. 569.
Hellenisierung, Gefahr der, des Judentums. 36.
Helmont, J. B. und F. M. van. 678.
Helyot, Petrus. 368.
Hengstenbergische Schule. 731.
Henoch. 100.
Henschen, Gottfried. 335.
Heraklius, Kaiser. 173.
Herder, Johann Gottfried. 653. 658. 687. 692. 702. 724.
Hergenröther, Kardinal Joseph. 408. 418.
Hermann von Wied, Kurfürst von Köln. 304.
Hermas, »Hirte« des. 101. 103.
Hermelink, Heinrich. 747.
Hermes, Georg; Hermesianismus *389. 401.
Herodes. 45.
Herr als Jesu Lieblingsname bei Paulus. 84.
Herrnhuter. 663. *676 f. 678. 711.
Herrnmahl. 249.
Herz-Jesukult. 354. 358
Herzog, Bischof. 409.
Hessen, Regelung der katholischen Kirche in. 398.
Hesshus, Tilemann. 548.
Hesychasten. 176.
Hexapla. 111.
Hexenprozeß. 542. 548. 603.
Hexenwahn. 264. *331. 364. 603.
Hierarchie der lateinischen Kirche. *195. 203. 208.
—, Luthers Auffassung der. 485.
Hierarchien, Die drei großen. 546.
Hieronymus. 236.
Hilarion, Metropolit. 179.
Hildegard von Bingen. 238.
Hildesheim, Bistum. 387.
Hilgers, Joseph. 408.
Himmelfahrt Jesu. 71.
Himmelfahrtstag. 252.
Hinterindien, Christentum in. 357.
Hiob, Buch. 33. *35.
Hiob, Metropolit. 182.
Hippolytus von Rom. 110. 145. 148.
Hirscher, Johann Baptist. 390.
Hizkia. 24. 25.
Hobbes, Thomas. 593. 602. 611. 612. 625. 626. 628.
Hochrenaissance. 338. 339.
Höhlenkloster zu Kiew. 179.
Hölle. 463.
Hoffbauer, Klemens Maria. 360.
Hoffmann, Melchior. 509.
Hoffnung, Eschatologische, der Juden. *32. 37.
Hofmann, Johann Christian Konrad von. 734.
Hohenstaufen. 347.
Hohepriester. 9. 30.
Holbach, P. H. Dietrich von. 372.
Holland, Äußere Verhältnisse der katholischen Kirche in, im 19. Jahrhundert. *392. 398.
—, Täufergemeinde in. 589.
—, Verfassung von (1848). 392.
— s. auch Niederlande.
Holste, Lukas. 369.
»Holy War« von Bunyan. 589.
Holzhauser, Bartholomäus. 328.
Homer. 658.
Homöer. 124.
Homöusianer. 124.
Homousie. 97. 124.
Hontheim, Joh. Nicolaus von. 351.
Hooker. 584. 585. 586. 588.
Horeb. 8.
Hosea. 24.
Hosius, Kardinal Stanislaus. 345.
Hospitäler im griechisch-orthodoxen Christentum. 170.
Hostie. 248. 252.
Hotmann, François. 569.
Hrotsuitha von Gandersheim. 238.
Huber, Victor Amadeus. 713.
Hubmeier, Balthasar. 569.
Huet, Pierre Daniel, Bischof von Soissons. 371.
Hug, J. L. 390.

Hugenotten. 344. 503. 561.
Hugenottenkirche, Hugenottismus. 554. 559. 562. 583.
Hugo von Cluny, Abt. 239.
— — St. Victor. 221. 276. 277.
Hugonin, Bischof von Bayeux. 401.
Humanismus, Verhältnis des, zur Religiosität und zur Theologie. 289. 290. 302. 335. 472. *473ff. 505.
— an den lutherischen Universitäten des 16. und 17. Jahrhunderts. 539.
Humanitätsreligion Jesu. 68.
Hume, David. 620.
Hundertkapitelsynode. 181.
Hunzinger, August Wilhelm. 746.
Huß, Johann. *288. 300.
Huter. 509.
Huygens, Christian. 565.
Hyliker. 106.
Hypatia. 165.

I.

Ibsen, Henrik. 687.
Idealismus. 604. 609.
—, Deutscher. 613. *697 ff.
—, —, seine Christlichkeit. *703 ff. 725.
—, —, seine Wirkung auf den Protestantismus. 699. 705.
Identitätsphilosophie Schellings. 390.
Idiorrhythmie in den Athosklöstern. 176.
Ignatius, Römerbrief des. 94.
Igor, König. 179.
Illuminaten. 363.
Illusionismus, Epikureisch-euhemeristischer. 618.
imago Dei. 467.
Independentismus. 510. 511. 515. 516. 556. 566. 567. 589. *590. 662.
—, Dogmengeschichtliche Stellung des. 594.
Index librorum prohibitorum. 319. 342. 401.
Indianer, Bekehrung der. 340. 567. 711.
Individualismus, Religiöser. 437. 447. *460. 464. 471. 513. 514. 584. 585. 593. 629. 637. 663. 677. 686. 687. 707.
— positiver Charakter der modernen Kultur. 637.
—, Stellung des Neuprotestantismus zum. 646.
Indulgentien s. Ablaß.
Ingolstadt, Landtag zu. 342.
—, Universität. 324.
Innocenz III., Papst. 208. *209. 261. 262. 270. 281. 284. 335.
— VIII., Papst. 263.
— X., Papst. 318. 321. 341. 358. 364.
— XI., Papst. 349. 350. 366. 367. 368.
— XII., Papst. 350.
Inquisition, Päpstliche. 246. *261. 288. 311. 330. 333. 345. 394.
Inspiration der Bibel, Inspirationslehre. 595. 621. 623. 734.
Inspirationsbegriff. 334.
Institutio religionis Christianae Calvins. 520. 522 552.
Institution, Kanonische, der Bischöfe. 375. 376.
Instrumentum pacis caesareo-suevicum von Osnabrück. 343.
Intellektualismus. 330.
Interdikt. 321.
Interekklesiastische Ordnungen. 138.
Interim, Augsburger. 309.
Interkalar-Einkünfte. 348.
Invariata. 528.
Investiturstreit. 208.
Irenäus. *110. 115. 145.
Irene die Heilige. 174.
Irland, Äußere Verhältnisse der katholischen Kirche in, im 19. Jahrhundert. 392.
—, Religionskriege in. 344.
—, Widerstand gegen die Reformierung in. 303.
Irrlehrer. 115.
Irvingianismus. 680.
Isaak. 3.
—, Opferung des. 13.
Isabella von Kastilien. 287.
— von Spanien. 394. 399.
Isenbiehl, Lorenz. 363.
Isidor, Metropolit zu Moskau. 181.
— von Sevilla. 218.
Isis-Mysterien. 103.
Islam. 91. 133. 161. 192.
Israel, Hierokratische Verfassung des Volkes. 3.
—, als Kultusgemeinde, Gerichtsversammlung, Heer. 9.
—, seine Ansiedlung in Palästina. 16.
—, Königtum in. 17.
—, Reich, Beziehung zu anderen Reichen. 18.
—, Nordreich. 19. 23.
Issy, Bischofskonferenz von. 368.
Italien, Calvinismus und Luthertum in. 303.
—, Jesuitenorden in. 324.
—, Katholische Kirche in, seit der französischen Revolution. 393 f.
—, Kirchenpolitik Leos XIII in. 414 f.
—, Anerkennung der Reformdekrete des Trienter Konzils in. 325.
Iwan III., Zar. 181.
— IV., Zar. 181.

J.

Jacobi, Fritz. 687. 699.
Jagdrechte. 548.
Jagiello von Polen. 192.
Jahve. 3. 8. 13. 14. 15. 16. 18. 19. 25. 26. 69.

Jahve, sein Bund mit Israel. 12.
—, Elias' Auffassung von. 21.
—, Amos' Auffassung von. 23.
—, Kampf des prophetischen, mit dem populären. 24. 25.
—, Zurücktreten des, im Judentum. 36.
Jakob. 3.
Jakob VI. von Schottland. 555. 556.
— III., Markgraf von Baden. 326.
Jakobus, Jünger. 49. 71. 74.
Jakobusbrief. 94.
Janning, C. 369.
Jansen, Cornelius. 334. 364.
Jansenismus, Jansenisten. *334. 349. 354. 358. 361. *364.
Janusartikel Döllingers. 407. 408.
Japan, Katholische Missionen in. *340 f. 711.
Jaroslaw von Rußland. 180.
Jeanne d'Arc. 273. 286.
Jehu. 22.
Jenseits nach der Vorstellung des kirchlichen Altertums. 233.
Jeremias. 26. 27.
—, Patriarch. 177.
Jerusalem. 18. 38.
—, Eroberung von, durch die Chaldäer. 27.
—, Jesu Wallfahrt zum Passahfest nach. 50.
—, Synode zu. 177.
Jesaias. 24.
Jesuitengesetz, Preußisches. 412. 413.
Jesuitenorden. *322. 328. 329. 330. 333. 336. 338. 339. 340 f. 342. 345. 353. 357. 358. 364. 365. 369. 391. 400. 412. 417.
—, seine Aufhebung. 359.
—, seine Auflösung in Frankreich, Vertreibung aus Portugal, Spanien, Neapel, Parma. 358.
—, Wiederherstellung des, durch Pius VII. 384.
Jesuitinnen, Gesellschaft der. 360.
Jesus. *43—70. 72. 79. *81 ff. *85 ff. 95. 97. 98. 99. 105. 109. 122. 134. 153. 173. 202. 211. 215. 230. 231. 274. 277. 433. 477. 480. 493. 621. 668. 688. 690. 726.
—, Auftreten, öffentliches. 48 ff.
—, Ende. 51.
—, Einheit seiner Ethik und Religion. 67.
—, Ethik. 65.
—, Gefühl seiner Einzigartigkeit. 58.
—, Gottesbegriff. 62.
—, Gottessohnschaft. 57.
— nicht Herold einer neuen Religion. 49.
—, Höllenfahrt. 95.
—, Jüdisches und Überjüdisches in seinem Wesen. 54.
—, Lebensgang. 47.
—, messianisches Selbstbewußtsein. 56.
— Rechtsgrund für seine Verurteilung. 52 f.
—, Reichgottesideal. 55. 59.
Jesus, Religion. 54—70.
—, sein Genugtuungstod. 469. 479.
—, Vorstellung von, in der antiochenischen Schule. 153.
—, — —, im Mittelalter. 266.
Jesus Sirach. 542. 544.
Jesusworte, Nicht im N. T. stehende. 43.
Joachim II., Kurfürst von Brandenburg. 310.
Johann XXII., Papst. 252. 281. 321.
Johann VI. von Portugal. 395.
— III. von Schweden. 344.
— Sigismund, Kurfürst von Brandenburg. 530. 553.
Johannes der Evangelist. *96. 99. 121. 136.
— der Jünger. 49.
— der Täufer. 48. 55. 56. 253.
— Bekkus. 175.
— Scotus Eriugena. 219.
Johannesapokalypse. 94.
Johannesbrief, Erster. 95.
Johannesevangelium. 43 f. *95 f.
Johanniterorden. 240.
Jojakim 27.
Joris, David. 510. 511.
Joseph. 19.
—, Jesu Vater. 47.
Joseph II., Kirchliche Reformen unter. *352 ff. 359. 363.
Josephus, Flavius. 43.
Josias. 24. *25.
Jovian, Kaiser. 160.
Jubiläumsablässe. 271.
Juda. 19. 24.
—, abhängig von den Ägyptern und Chaldäern. 27.
—, Untergang des Reiches. 27.
Judaismus, Judaisten. 77 f.
Judengemeinden, Niederländische. 565.
»Judensekte« unter Iwan III. 181.
Judentum, Entstehung. 7.
—. Wirkliche Begründung durch Ezra und Nehemia. 30.
—. Definitive Ausgestaltung durch die Pharisäer. 38.
—, verengt und versteift im Kampfe gegen den Hellenismus. 36.
— als Vorbereiterin des Bodens, auf dem das Christentum fußt. 39.
—, Verhältnis der Jesusgläubigen zum. 73.
—, Äußerliche Züge seiner Trennung vom Christentum. 103
Jünger Jesu. 49. 51. 58.
Julianus Apostata. 160.
Julirevolution. 385.
Julius II., Papst. 282.
— III., Papst. 310. 311. 318.
Junkertum im 16. und 17. Jahrhundert. 548 f.
Jurisdiktion, Päpstliche. 348.

Juristenfakultät. 538 f.
Juristenschule, Reformierte. 569.
jus circa sacra und jus in sacra. 628.
jus divinum im Calvinismus. 552. 557. 567. 580. 595.
jus reformandi. *530. 711.
Justifikationsbegriff. 439 f. 441. S. auch Rechtfertigung.
Justinian. 169. 170. 172.
Justinus der Apologet. 101. 145. 148.
Justizhoheit des Staates. 548.

K.

Kabbala. 289.
Kahal. 10.
Kahnis, Karl Friedrich August. 734.
Kaiserkultus, Kleinasiatischer. 149. 157.
Kaisertum, sein Kampf mit dem Papsttum. 206 f.
Kalenderreform, Gregorianische. 177. 320.
Kalixtiner. 288.
Kalixtinische Lehre. 535.
Kallist, Bischof. 150.
Kamaldolenser. 238.
»Kampf, Vom geistlichen«, L. Scupolis. 330.
Kanaaniten. 15. 19.
Kanon, Neutestamentlicher. 115 f.
Kant, Immanuel. 371. 389. 451. 577. 613. 617. 654. 655. 687. 692. 699. *701. 702. 703. 724. 725. 729.
Kantoren, Lutherische. 534.
Kanzelberedsamkeit s. Predigt.
Kanzelparagraph, Preußischer. 412.
Kapernaum. 48.
Kapitalismus im 18. Jahrhundert. 602 f. 642.
—, Luthers Haß gegen den. 491.
—, Stellung des Calvinismus zum. 581. 582. 651.
—, — des Luthertums zum. 547. 551.
»Kapitel, Drei.« 169.
Kappadozier, Die drei. 167.
Kapuziner. 328. 341.
Karfreitag. 251.
Karl der Große. *191. 198. 199. 203. 237. 240. 247. 250. 254. 255. 256. 260.
— I. von England. 345. 589.
— IV., Kaiser. 262.
— V., Kaiser. 302. 303. 306. 309. 310.
— X. von Frankreich. 385.
— IX. von Schweden. 344.
— Theodor Kurfürst von Bayern. 352. 363.
Karlisten. 414.
Karlmann. 198.
Karlstadt, Andreas Rudolf Bodenstein von. 491. 507.
Karmeliter. 243. 327.
Karpokrates. 105.
Karthäuser. 238. 360.
Kasuistik der katholischen Moral. 334.
Katechese. 255.
Katechetenschule von Alexandria. 144.
Katechismus, Katechismen. 331. 534. 539.
—, Kleiner Einheits-. 406.
—, Kleiner Lutherischer. 534. 541. 546.
—, Heidelberger. 553.
— romanus. 319.
Katechismusunterricht im Calvinismus. 568.
Katechumen, Katechumenat. 171. 210. 211. 256.
Katerkamp, Theodor. 388.
Katharer. *257. 262.
Katharina II. von Rußland, Verbot der Promulgation des Aufhebungsdekrets des Jesuitenordens durch. 359.
Katharina von Siena. 238. 253.
Kathedralkirche des hl. Elias in Kiew. 179.
Katholisierung Westeuropas. 190.
Katholizismus. 137.
—, Anschauung des, von der Kirche. 437.
—, Äußerer Besitzstand des, in der Gegenwart. 711.
—, Naturbegriff des. 660.
—, Reorganisation des, im 19. Jahrhundert. *383 ff. 712.
—, Soziologisches Grundschema im. 635.
—, Stellung des, zum Glaubensbegriff. 440.
—, — —, zum Protestantismus in der Gegenwart. 624.
—, Verhältnis des, zur Kultur des 19. Jahrhunderts. 381. 606.
—, —, zur Kunst. 656.
Kattenbusch, Ferdinand. 745.
Kaufmannstand. 550.
Kausalitätsbegriff, Kausalitätsprinzip. 450. 604. 605. 652. 695. 701. 705. 729.
Keckermann. 570.
Kelchfrage bei der Kommunion. 317. 318.
Kelten von Armorika und den Britischen Inseln, Erhaltung der alten Sprache und Nationalität bei den. 191.
Kepler, Johannes. 539.
Ketteler, Bischof Freiherr Wilhelm Emanuel v. 399.
Ketzer, Verhalten Luthers gegen. 489. 525.
Ketzerhinrichtungen Calvins. 524
Ketzerkataloge. 104.
Ketzertaufstreit. 121.
Khanghi, Kaiser von China. 357.
Kierkegaard, Sören Aabye. 659. 687. 739.
Kiew, Höhlenkloster zu. 179.
—, Kathedralkirche des hl. Elias in. 179.
Kindertaufe. 217. 256.
—, Stellung des Pietismus zur. 664.
Kindesverhältnis, Jesu Auffassung vom, des Menschen zu Gott. 70.

Kingsley, Charles. 717.
»Kirche, Allgemeine«. 633.
Kirche, Aufgabe der, nach der Ethik des Luthertums. 549.
— in der religiös-theologischen Anschauung des Mittelalters. 200.
—, Augustins Verhältnis zur. 213.
—, Bund zwischen christlicher, und Staat. 135.
—, Deutsche, seit Otto d. Gr. 205.
—, Entstehung einer. 142.
—, Idee der. 434.
—, Organisation der. 132. 139.
—, Orientalische. 133.
—, Rechtsbildung in der, 134. 150.
—, Abfall der katholischen, vom Evangelium. 121.
—, Ausbildung der Idee der katholischen. 118.
—, Ausbreitung der lateinischen. 189.
—, Beschränkung des Besitzstandes der katholischen. 377 ff.
—, Einheit der lateinischen. 193 ff.
—, Erschütterung und Erneuerung der Einheit der lateinischen, vom 6. Jahrhundert an. 196.
— als Genossenschaft. 283 f. 627. 630.
—, Griechisch-orthodoxe. 166. 170. 179. 180. 182. 183.
—, Die katholische, als Heilanstalt. 292.
— als Heilsanstalt nach protestantischer Auffassung. 470 f. 494. 504.
—, Idee der Gottesstiftung der, beseitigt durch den Sieg des Täufertums. 595.
— im 1.—3. Jahrhundert in ihrem Verhältnis zu Staat und Kultur. 136 ff. 151 ff.
—, Kämpfe der lateinischen, mit dem Islam. 192.
—, Katholische, Westeuropas in der Neuzeit. 298 ff.
—, —, — im Mittelalter. 188 ff.
—, Protestantische, in der Neuzeit. 431 ff.
—, Provinzial- und Diözesanverfassung der lateinischen. 193.
—, Lösung der westlichen, von der östlichen. 188.
—, Macht des Papsttums am Ende des Mittelalters auf dem inneren Gebiet der. 282.
—, Reorganisation der katholischen, im 19. Jahrhundert. *383 ff. 712.
—, Selbständigkeit der griechischen, unter der Türkenherrschaft 177.
—, Sittlichkeit in der, um 325. 122.
—, Stärke der Stellung der, am Ende des Mittelalters. 291.
— ein Teil des Staates. 195.
—, Trennung von, und Staat in Frankreich. 381. 419.
—, Verhältnis von, und Christenheit im Mittelalter. 202.
—, — der, zur Gesellschaft des Reiches. 195.
Kirche, Verhältnis der lateinischen, zur östlichen. 192.
—, — —, zur Philosophie. 137.
—, — —, zum Staat. 513. 707.
Kirchenbann. 246. 260.
Kirchenbau, Calvinischer. 568.
Kirchenbegriff Calvins. 521. 560.
— Luthers und des Luthertums. 436. 484. 532. 535. 557.
—, Neuer, um 200, und seine Folgen. 120.
— der Neuzeit. *627. 685.
— der Reformatoren. 436. 453. 461.
—, Reformierter der Theokratie. 557.
— Zwinglis. 501.
Kirchenfreiheit, Prinzip der, in Amerika. 709.
Kirchenfreiheiten, Gallikanische. 325. 347.
Kirchengeschichte, Katholische Studien zur. 368 ff.
—, Studium der, auf katholischer Seite. 335. 371. 390.
Kirchengut. 455.
—, Einziehung des, in Deutschland. 378. 386.
—, Kampf um das. 206. 209.
—, Verwendung des, in Zwinglis Reformation. 501.
—, Verzicht auf das, in Frankreich. 374.
Kirchenlied, Deutsches. 534. 657.
Kirchenmusik. 339. 534. 657.
Kirchenordnung, Reformierte. 555.
Kirchenpolitik, Englische, im 14. und 15. Jahrhundert. 285.
—, Französische, im 15. und 16. Jahrhundert. 346 ff.
— der französischen Revolution. 372 f.
— der katholischen Fürsten nach dem tridentinischen Konzil. 325.
— Leos XIII. 413 ff.
—, Spanische, unter Maria Christina. 395.
Kirchenprovinzen, Katholische, in Deutschland im 19. Jahrhundert. 386.
Kirchenrecht. Seine Wurzeln. 135.
—, Ordnungen des. 156.
—, Katholische Studien zum. 370.
Kirchenspaltung, Große. 281. 284. 286. 299.
Kirchenspaltungen, Staatliche Unterdrückung der. 195.
Kirchenstaat. 374. 393. 394. *397. 399. 400. 405. 407. 414.
Kirchensystem, Gallikanisches, s. Gallikanismus.
Kirchentum, Protestantisches, seine innere Entwickelung in der Gegenwart. 713 ff.
Kirchenväter. 219. 222.
—, Ausgaben der. 335.
Kirchenverfassung Calvins. 521. 522. 580.
—, Moderne protestantische. 710.
Kirchenverfolgung Diokletians. 133.
Kirchenwesen des Keltentums und der Angelsachsen. 191.

Kirchenzehnte. 374.
Kirchenzucht des Calvinismus. *521. 560. 561. *580.
Klara Scifi. 253.
Klee, Heinrich. 390.
Klerikerorden. 239.
Klerus, Christlicher. 117. 140.
—, Schulung des westeuropäischen christlichen, im Mittelalter. 234.
—, Jüdischer. 30.
—, Erziehung des katholischen. 314. 315.
—, Katholischer, geschlossener Stand. 247.
—, Russischer. 179.
Kleutgen, Joseph. 401.
Kliefoth, Theodor Friedrich Detlev. 734.
Klöster. 176. 179. 180. 204. 205. 236. *237. 243. 316. 353. 354. 359f. 380.
Klostergesetzgebung Josephs II. 353. 359.
Klostergut, Kampf um das. 206.
—, Stellung des, unter staatliche Kontrolle. 353.
Klosterstürme in der Schweiz. 391.
Kluniazenser. 205.
Knoodt, Peter. 401. 408.
Knox, John. *555. 561.
Köln, Erzbistum. 305. 386.
Kölner Wirren. *387. 389. 391. 398.
Königtum in Israel. 17.
— Westeuropas, sein Verhältnis zu den Bischöfen. 198f.
— —, sein Verhältnis zum Papsttum. 199. 207.
Köstlin, Julius. 726. 744.
Kollekten. 138.
Kolosser, Brief an die. 79.
Kolywastreit der Athosmönche. 177.
Kommunion. 249. 256. 317.
— im lutherischen Kultus. 532.
Kommunismus. 639.
Konferenzartikel, Badener. 391.
Konfession, Augsburger. 528. 529. 535.
Konfessionalismus, Lutherischer, des 19. Jahrhunderts. 734 ff.
Konfessionen, Leibnizens Forderung der Duldung der verschiedenen. 692.
—, Verhältnis der, zueinander im 19. Jahrhundert. 712.
Konfessionsfrage in der orientalischen Kirche. 133.
Konfirmation. 231. 533. 664. 685.
Konföderation, Antignostische. 141.
Konfraternitäten s. Bruderschaften.
Konfutse, Verehrung des. 357.
Konfuzianismus. 620.
Kongregationalismus. 515. 567. 586. 589. 681.
Kongregationen. 238. *327 ff.
— an der römischen Kurie. 320.
—, Aufhebung der, durch die französische Revolution. 374. 375. 377.
—, — —, durch die preußischen Maigesetze. 412.
Kongreß, Wiener. *379. 392. 393.
Konkordat, Bayrisches (1817). 386. 398.
—, Französisches vom Jahre 1801. 374. 384. 396. 398. 399. 419
—, — vom Jahre 1817. 384.
—, Neapolitanisches. 394.
—, Österreichisches vom Jahre 1855. 409.
—, Portugiesisches. 399.
—, Sardinisches. 393.
—, Spanisches. 399.
— von 1482. 287.
— — 1516. 347.
—, Wiener (1448). 351.
—, Wormser. 208.
—, Württembergisches und Badisches. 398.
Konkordienformel 535. 553.
Konrad von Marburg. 262.
Konservatismus, Ethik des preußischen. 716.
Konsistorien, Stellung der, in der lutherischen Kirche. 531.
Konstantin der Große. 123. 133. 136. 156. 158. *160. 193.
— V. 174.
Konstantinopel, Metropole der griechischen Reichskirche. 189.
—, Synode zu. 167. 173.
Konstantius, Kaiser. 160. 167.
Konstanz, Konzil zu. 284. 285. 286. 299. 318. 347. 350. 351.
Kontemplation. 226. 238. 241.
Kontroversen, Theologisch-dogmatische katholische. 333.
Konventikelbildung im deutschen Pietismus. 663. 668. *670. 674. 677.
— im holländischen Pietismus. 672.
Konversionen protestantischer Fürsten zum Katholizismus. 326.
— im 19. Jahrhundert. 712.
Konzert, Geistliches protestantisches. 534.
Konzil, Reformiertes (1618). 574.
— zu Basel. 284. 285. 286. 299. 318. 347. 351.
— — Chalcedon. 169.
— — Konstanz. 284. 285. 286. 299. 318. 347. 350. 351.
—, Lateran- (1215). 248. 255. 261. 270.
— — Pisa. 284.
— — Trient. *308—318. 319. 320. 322. 324. 325. 327. 332. 333. 342. 355.
—, Vatikanisches. 320. 351. *404. 415.
— — Vienne. 272.
Konziliarismus. 284. 285. 299. 303. 347.
Konzilien. 151.
—, Die vier ersten. 173.
Kopernikus, Nikolaus. 454.
Korais, Adamantios. 177.
Korporationsbegriff der Kirche. 627. 685.
Kosmogonie. 125.

Kosmopolitismus, Moralischer, in der Rechtsentwickelung des römischen Staates. 159.
Kreaturvergötterung, Bekämpfung der, durch den Calvinismus. 571. 572. 575. 581. 582.
Krementz, Bischof. 411.
Kreuz als Symbol. 147.
— des Messias, Grundlage von Paulus' Religion. 80.
Kreuz, Johannes vom. 327. 330.
—, Paul vom. 360.
Kreuzzüge. 192. 271.
Kreuzzug gegen die Waldenser. 261. 262.
Krieg, Dreißigjähriger. 321. 326. 332. 339. *343. 361. 529. 540.
Kritik, Anfänge der biblischen, auf katholischer Seite. 336.
—, Historische. 471. 724.
Kritizismus s. Kant.
Kuenen, Abraham. 40.
Künste, Sieben freie. 224.
Kuhn, Johannes Evang. 401.
Kult, Israelitischer. 3. 10.
—, —, seine Zentralisation. 6. 26.
—, —. Seine Reinigung durch Jesaias. 24.
—, —. Seine Benutzung zur Organisation des Judentums, zur Abschließung von den Heiden und zur Verschalung des Monotheismus. 31.
— Interesse am, in der byzantinischen Kirche. 175.
— der Vernunft in Frankreich. 373.
Kultur, Eindringen der ausländischen, in Israel. 18.
—, Anfänge einer neuen, am Ausgange des Mittelalters. 288 ff.
—, Luthers Begriff einer kirchlichen. 485.
—, Wesen der modernen. 600 f.
Kulturkampf. 409 ff.
Kultus, Calvinistischer. 459.
—, Christlicher. 146. 154.
—, Veränderung des öffentlichen jüdischen. 36.
— der katholischen Kirche. 210.
—, Lutherischer. 459. 532.
—, Mittelalterlicher. 245 ff.
— des modernen kirchlichen Protestantismus. 714.
—, Reformierter. 568.
—, Zwinglis Stellung zum. 500.
Kultusfrömmigkeit, Mittelalterliche. 262.
Kultusregel, Christliche. 138.
Kunst als Lebensprinzip. 614.
— als selbständiges Kulturelement. 659 f.
—, Kirchliche, in der nachtridentinischen Zeit. 338 ff.
—, Moderne, als Zerstörerin der Askese. 656 f.
— in den Niederlanden im 17. Jahrh. 565.
Kurbrandenburg, Eindringen des Calvinismus in. 553.
Kurialismus. 285.
Kurpfalz. 529.
—, Calvinismus in der. 553.
Kursachsen, Stellung von, zum Protestantismus. 529. 530.
Kuttenberg, Religionsfriede von. 300.
Kuyper, Abraham. 715.

L.

Labadie, Jean de. 673.
Labbe, Philippe. 369.
Lachaise, Père François d'Aix de. 349.
Lachat, Eugen, Bischof von Basel. 410. 413.
Lacombe, Barnabit. 367.
Lacordaire, Henry. 385.
Lactantius. 113.
Lade, Heilige. *8. 10. 18. 24.
Laforêt, Nicolas Joseph. 401.
Lagarde, Paul de. 739.
Laien, Anteil der, an der theologischen Bildung im Mittelalter in Westeuropa. 234.
— in der christlichen Kirche. 117.
Laienbrüder. 238.
Laienchristentum. 664. 701.
Laienkultur im Mittelalter. 289.
Lambertini, Kardinal s. Benedikt XIV.
Lambruschini, Luigi. 394.
Lamennais, Hugues Félicité Robert de. 384. 385.
Lami, B. 370.
—, Franz. 371.
—, Joh. 369.
Lancaster, Dynastie. 288.
Landerer. 726.
Landeskirchen, Grundlegung zu, in Deutschland, im 14. und 15. Jahrhundert. 287.
— in der Neuzeit. 631.
Landeskirchentum im Protestantismus. 448. 531. *705 ff.
Lanfrank von Canterbury. 219. 248.
Langen, Joseph. 408.
Lapide, Cornelius a s. Steen, Cornelius van den.
Lasso, Orlando di. 339.
Latein als Kirchensprache. 195.
Lateinschulen 257.
Laterankonzil von 1215. 248. 255. 261. 270.
Latitudinarismus. 588. 713.
Laubhüttenfest. 16.
Launoi, Johannes von. 369.
Laval, Bistum. 400.
»Laws of ecclesiastical polity« Hookers. 584.
Laxismus. 366. 367.
Laymann, Paul. 336.
Lazaristen. 329.
Leade, Jane. 677.
Leclerc, Jean. 480.
Lecointe, Karl. 368.

Leeuwenhoek, Anton van. 565.
Le Fèvre d'Etaples, Jacques. 475.
Legenden. 43. 47.
»Legisten« in Frankreich. 281.
Lehre, Christliche, im 2. Jahrhundert. 143f.
—, Feststellung der katholischen, durch das Trienter Konzil. 311ff.
Leibeigenschaft. 550.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. 355. 371. 480. 604. 617. 689. 700. 701. 711. 725.
—, —, sein Christentum. 691ff.
Lellis, Camillus de. 329.
Le Nain de Tillemont. 369.
Leo I., Papst. 169. 239.
— der Große, Papst. 196.
— IX., Papst. 175. 189. 206.
— X., Papst. 282. 286. 305. 306. 308. 347.
— XII., Papst. 394.
— XIII., Papst. 412ff.
— der Isaurier, Kaiser. 192.
Leonrod, Franz Leopold, Freiherr v., Bischof von Eichstätt. 406.
Leopold I., Kaiser. 355.
— II., Kaiser. 354.
»Leser« in Schweden. 684.
Lessing, Gotthold Ephraim. 516. 653. 658. 687. 691. 692. 696. *701. 725.
Lessius, Leonhard. 334.
Lettres provinciales Pascals. 364.
Leveller. 593.
Leviten in Israel. 7. 30.
Lex Christi. 443. 599. 602.
— naturae. 443. 491. 499. 505. 521. 525. 532. 536. 538. 539. 541. 545. 577. 579. 580. 581. 585. 594. 599. 602. 609. 618. 619. 620. 626. 643. 648. 660. 670. 695. 745.
— spiritualis. 521. 525.
Leyden, Universität. 569. 571.
Liberalismus. 403. 404. 593. *637f. 718.
—, Kirchlicher. 708.
—, Stellung des Protestantismus zum. 643f. 713.
Liberatore, Matteo. 400.
Lichtfreunde. 714.
Liebe in Jesu Religion. 65.
Liebermann, Bruno Franz Leopold. 390.
Liebespflichten des Nährstandes nach der Ethik des Luthertums. 549.
Liebestätigkeit der protestantischen Kirchen in der Gegenwart. 720.
— des protestantischen christlichen Vereinswesens. 715.
Liguori, Alphons von. 360. 361. 367. 372.
Linz, Friede von. 345.
Lipomani, Al., Bischof von Verona. 322. 335.
Lipsius, Justus. 569.
—, Richard Adelbert. 729.
Literatur, Christliche. *145. 154.
Literatur, Deuteropaulinische. 95.
Liturgie. 250.
—, Beseitigung der, beim Puritanismus. 589.
— der katholischen Kirche. 319.
—, Eindringen der römischen, in Frankreich. 400.
Locke, John. 480. 516. 565. 593. 594. 595. 602. 612. 617. 619. 621. 626. 628. 689. 700. 725.
—, —, sein Christentum. 689ff.
Lodensteyn, Jodocus von. 673.
Löwen, Universität. 392.
—, —, Institut supérieur de philosophie an der. 417.
Logia Jesu. 44.
Logos, Bedeutung des, in Luthers Abendmahlslehre. 491.
— in der Religion. 153.
—, Menschwerdung des. 153.
Logosbegriff. *97. 144. 167.
Lohngedanke der katholischen Ethik. 462. 463.
— in Jesu Religion. 63f.
Loisy, Alfred. 418.
Lollharden Wiklifs. 259. 262.
Loofs, Friedrich. 746.
Lope de Vega s. Vega Carpio, Felix Lope de. 339.
Lorenzana, Erzbischof Francesco Antonio de. 369.
Louis Philippe von Frankreich. 385.
Loyola, Iñigo Lopez de Recalde von. *323. 324. 340.
Loyson, Charles = Père Hyacinthe. 410.
Luca, Antonino de, Kardinal. 418.
Lucifer von Cagliari. 160.
Lucius III., Papst. 261.
Ludwig der Bayer, Kaiser. 228. 284. 299. 321.
— der Fromme, Kaiser. 240. 250.
— I. von Bayern. 388.
— VIII. von Frankreich. 261.
— IX. von Frankreich. 346.
— XIII. von Frankreich. 344. 348.
— XIV. von Frankreich. 349. 350. 361. 366. 370.
— XV. von Frankreich. 366.
— XVIII von Frankreich. 384.
Lugo, Johannes de. 334. 370.
Lukaris, Cyrillus. 177.
Lukas, der Evangelist. 44. 45. 47. 73. 145.
Luneville, Friede von. 376. 377.
Luthardt, Christoph Ernst. 734.
Luther, Martin. 272. 300. *301. 304. 305. 307. 308. 309. 312. 323. 324. 351. 433. 436. 438. 441. 442. 445. 448. 449. 450. 452. 453. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 463. 465. 466. 467. 468. 469. 472. 473. 476. 477. *481ff.

495. 496. 497. 499. 500. 501. 502. 503. 505. 507. 516. 517. 518. 520. 521. 524. 525. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 540. 542. 544. 546. 548. 551. 577. 579. 595. 621. 657. 659. 667. 668. 669. 670. 671. 674. 687. 719. 723. 724. 727. 729. 746. 747.
Luthertum. 302. 303. 304. 307. *433ff. 527. *528ff.
— bei Luthers Tode. 492.
—, seine Sozialethik. 635.
—, seine Stellung zum neuen Kirchenbegriff. 628.
—, — — zur Philosophie. 700.
—, — — zum modernen Sozialismus. 644.
—, seine Verwandtschaft mit und seine Verschiedenheit von dem Calvinismus. 459f. *552. 570f. 579. 580f. 585. 644.
—, sein Staatskirchentum. 446ff.
—, sein Territorialbestand vor und nach dem Dreißigjährigen Kriege. 529f.
Lutz, Johann Frhr. v. 410.
Luzerne, Kardinal de la. 400.

M.

Mabillon, Jean. 368.
Machiavelli, Niccolo. 606. 625.
Märtyrer. 102. 154. 233. 265. 266.
—, Heiligsprechung der japanischen. 405.
»Märtyrer, Vierzig«. 171.
Maffei, Fr. Scipione. 369.
Magdeburg, Erzstift. 304. 306.
Magna Mater-Mysterien. 103.
Maigesetze von 1868. 398.
—, Preußische, von 1873. *412. 413.
Mainz, Universität. 363.
Maistre, Joseph de. 384.
Makkabäer, Aufstand der. 37.
Maldonat, Juan. 336.
Maleachi. 249.
Malerei, Kirchliche, in der nachtridentinischen Zeit. 338f.
Mamachi, Thomas Maria. 369.
Manasse. 25.
Mandäismus. 104.
Mani, Manichäismus. 106. 107. 211.
Manning, Henry Edward, Erzbischof von Westminster. 393.
Mansi, Giov. Domenico, Erzbischof von Lucca. 369.
Mantua. 309.
Manz, Separatist. 507.
Maranus. 368.
Marcian. 169.
Marcion. 108f.
Maret, Henri Louis Charles. 400. *407.
Marheineke, Philipp Konrad 738.
Maria, Jesu Mutter. 47. 267.
Maria Gottesgebärerin. 168.
Maria, die Katholische. 344. 345.
— Stuart. 344. 555.
— Christina von Neapel. 394. 395.
— Theresia, Kirchliche Reformen unter. 352ff.
—, Reformen der theologischen Studien unter. 370.
— da Gloria. 395.
Marienfeste. 252.
Marius Victorinus. 211.
Markus, der Evangelist. 44.
Martène, Dom Edmond. 368.
Martianay, Jean. 368.
Martin V., Papst. 299.
Martin, Bischof von Paderborn. 406.
Martin von Cochem. 370.
Martin von Tours. 236. 253.
Martyribus, Bartholomäus de, Bischof von Braga. 322. 330.
Maryland, Apostolisches Vikariat in. 357.
Massachusetts. 556.
Masseba. 12.
Massillon, Jean Baptiste, Bischof von Clermont. 361.
Massuet, René. 368.
Mastai-Ferretti, Graf Johannes Maria, s. Pius IX.
Materialismus. 371. 604. 609.
Matthäus, der Evangelist. 44. 45. 47.
Maurice, Frederick Denison. 717.
Mauriner. 293. 327. 359. 365. 368. 370.
Max II. von Bayern. 398. 411.
— Joseph I. von Bayern. 386.
Maximilian II., Kaiser. 325. 326.
— I., Herzog von Bayern. 343.
— Joseph II., Kurfürst von Bayern. 352.
— Franz von Österreich, Kurfürst von Köln. 362.
Maximilla, Anhängerin des Montanus 118.
Maximinian, Kaiser. 133.
Maximinus Daza, Kaiser. 133. 157.
— Thrax, Kaiser. 152.
Maximus Confessor. 173.
Mazochi, A. S. 369.
Mazzini, A. 394. 397.
Mecheln, Universität. 392.
Mechitaristenorden. 360. 369.
Melanchthon, Philipp. 439. 443. 450. 483. 488. 520. 532. 534. 536. 538. 541. 569. 727. 728.
Melito von Sardes. 145. 148. 149. 150.
Menander (Gnostiker). 105.
Mengersdorf, Ernst von. 342.
Mennoniten. 510. 565. 677. 681. 682.
Menschenrechte. 159. 375. 567. 650.
Menschensohn. 56.
Menzel. 408.

Merkantilismus. 547. 602. 672.
— als Folge der lutherischen Wirtschaftspolitik. 582.
—, Holländischer. 527.
Mermillod, Gaspard, Bischof von Lausanne-Genf. 410. 413.
Merten. 401.
Messe. 247.
—, Abschaffung der, im Anglikanismus. 588.
»—, Deutsche«, Luthers. 507.
Meßliturgie. 250.
Meßopfer. *249 f. 312.
Messias. 54. 56. 108.
—, Rechtfertigungsversuche für den Tod des. 72 f.
Metaphysik, Moderne. 617.
Methodismus. *678 ff. 684.
Methodius. 112.
Metropolit in der katholischen Kirche. 118. 141. 166. 195.
— der russischen Kirche. 179. 182.
Metternich, Fürst Clemens Lothar Wenzel. 391.
Micha ben Jimla. 21.
Michaël, Erzengel. 267.
Michael Akominatus. 174.
— Caerularius. 175.
Michaelis, Johann David. 362.
Michelangelo Buonaroti. 339.
Michelis, Friedrich. 401. 408.
Michl. 363.
Mieceslaw, Herzog von Polen. 192.
Migazzi, Christoph Anton Graf von, Erzbischof von Wien. 354.
Miguel von Portugal. 395.
Milton, John. 479. 584. 590. 597. *598. 657. 658.
Mingarelli, J. A. 369.
Minoriten. 222. 225. 242. 245.
—, Oxforder Schule der. 226.
—, Spiritualen der. 259.
Mirandola, Pico della. 475. 618.
Mischehen, Mischehenfrage. 387. 391.
Missale, Verbesserung des, durch Pius V. 319.
—, —, durch Clemens VIII. und Urban VIII. 320.
Mission, Innere. 716. 718.
—, —, des Methodismus. 679.
—, —, des Pietismus. 667.
—, Katholische, in nachtridentinischer Zeit. 340 f. 356 f. 711.
—, Protestantische. 711.
Missionare im 2. Jahrhundert. 139.
— der Hallischen Schule Franckes. 711.
Missionen der Bettelorden im Osten. 193.
— des Pietismus. 667.
Missionspolitik, Kirchliche, Karls des Großen. 191.
Mithras-Mysterien. 103.
Mittelalter, Charakteristik seiner Bedeutung. 433.
Modernismus, Katholischer. 471. 623.
Möhler, Joh. Adam. 390.
Mönchsorden. 221. 222. 354.
Mönchtum. 438. 441. 443. 444. 455.
—, seine Religiosität. 274 ff
—, Gegensatz der protestantischen Ethik gegen das. 464.
—, Griechisch-orthodoxes. 171. 176.
— in der lateinischen Kirche des Mittelalters. 214. *235. 270. 274.
—, Russisches. 184.
Molanus, Gerhard Walter, Abt von Loccum. 355.
Molckenbuhr. 363.
Molina, Molinismus. 333.
Molinos, Michael. 367.
Molokanen. 185.
Monaden, Leibnizische. 604.
Monasterien. 236.
Monismus, Moderner. 695. 729.
—, —, als Zerstörer der protestantischen Askese. 652.
Monophysiten, Monophysitismus. 169. 173. 189. 513.
Monotheismus. 2. 26. 35. 98. 116.
—, Gefährdung des, durch den Gnostizismus. 108.
Monotheletismus. 169. 173. 189.
Montalembert, Charles de. 385.
Montanez, J M. 338.
Montanus, Montanismus. 118. 143.
Montfaucon, Bernard de. 368.
Montoja, Luis von. 328.
Monte Major, Prudentius de. 333.
Moral der nachexilischen jüdischen Religion. 33.
—, Katholische. 334.
—, Öffentliche und private, im Calvinismus. 578.
—, Öffentliche, des Luthertums. 546 ff.
—, Verhältnis der öffentlichen und der privaten, nach dem Luthertum. 542 f.
Moralisten, Englische. 612.
Moralstreitigkeiten, Katholische. 366 ff.
Moraltheologie, Katholische. 371.
Morcelli, St. Ant. 369.
Morinus, Joh 368.
Moritz von Sachsen. 310. 503.
Mormonentum. 680.
Morone, Kardinal Giovanni. 311.
Mosaismus. 5.
Mosegesetz. Seine geschichtliche Bestimmung nach Paulus. 87.
— nach Marcion. 109.
Moses. 3. *7. 498.

Moufang, Franz Christoph Ignaz. 401.
Münster als Sitz des Täufertums. 509.
—, Stift. 305.
Münzer, Thomas. 507.
Münzrecht des Staates. 548.
Muratori, Ludovico. 369.
Murillo, Bartolome Esteban. 338.
Murri, Romolo. 415.
Musik, Kirchliche, in der nachtridentinischen Zeit. 339.
—, Leistungen des Protestantismus in der. 657.
Mystagogie. 210.
Mysterien in der griechisch-orthodoxen Kirche. 170. 173.
— des Mithras, der Isis, der Magna Mater. 103.
Mystik. 215. 290. *330. 368. 441. 514. 544.
— als besondere Frömmigkeit des Mönchtums. 274.
—, Einfluß der, auf den Pietismus. 664. 675.
—, Deutsche. 483. 495. 505.
Mystiker, Sekte der. 511 f.
Mythenforschung, Vergleichende. 620.
Mythos in der Religion. 153.

N.

Naassener. 104.
Nabiim in Israel. 20.
Nachscholastik. *332f. 417.
—, Reaktion gegen die. 370.
Nächstenliebe in der Ethik des Luthertums. 545. 546.
Nährstand, seine Liebespflichten nach der Ethik des Luthertums. 549.
Nanini, Giovanni Maria. 339.
Nantes, Edikt von. 344. 554.
Napoleon I. 372. 373. 374. 375. 376. 378. 379. 384. 394.
— III. 399. 400. 407.
Narvaes, Manuel Ramón. 395.
Nationalismus. 380.
Nationalkirche, Wessenbergs Antrag auf Gründung einer deutsch-katholischen. 379.
Nationalkirchentum des 6.—8. Jahrhunderts. 198.
Nationalkonvent. 373.
Nationalsynode, Calvinistische (1644). 562.
—, Emdener. 555.
—, Pariser (1811). 376.
Nationalversammlung, Französische gesetzgebende. 373.
— — (1848). 385.
Natur, Stellung der, nach dem Pantheismus. 653.
—, — —, in der reformierten Theologie. 572.
— und Geist im Katholizismus. 660.
— — —, Einheit von. 537.
Naturalismus. 371. 704. 706.
Naturbegriff. 623.
—, Krisis des christlichen. 660f.
—, Neuer. 651f. 695.
Naturgesetz. 463. 465. 466. 490. 542. 584. 642. 671.
— s. auch Lex naturae.
Naturphilosophie im 16. Jahrhundert. 337.
— des deutschen Idealismus. 706.
Naturrecht der Antike und des Mittelalters. 626.
— der Aufklärung. 532.
— des Calvinismus. 562. 585. 586.
— in der französischen Kirchenpolitik des 14. und 15. Jahrhunderts. 286.
— Luthers und des Luthertums. 486. 488. 490. 491. 504. 532. 562. 585. 642. 661.
Naturwissenschaft, Rolle der, in der modernen Kultur. 604.
—, Weltauffassung der modernen. 652.
Naturwissenschaften, Erneuerung der, im Mittelalter. 289.
—, Stellung der, auf den lutherischen Universitäten des 16. und 17. Jahrhunderts. 539.
—, — —, auf den reformierten Universitäten. 570.
Nazaret. 47. 48.
Naziräer. 22.
Neander, Johann August Wilhelm. 726.
Neapel. 287. 325.
Negererziehung. 684.
Nehemia. 30.
Nepotismus. 316.
Neri, Philipp. 329.
Nestorius, Nestorianer, Nestorianismus. 168. 169. 189.
Neuengland, Calvinismus in. 566.
Neumeister, Erdmann. 711.
Neuplatoniker als Gegner des Christentums. 153. 190.
Neuplatonismus. 110. 211. 212. 213. 214. 219. 229. 276.
—, Florentiner. 474.
—, Keplerscher. 450.
Neuprotestantismus. 473. *600ff.
—, Stellung des, zu den realen Lebensbedingungen der Gegenwart. 647.
—, Theologie des. 721ff.
Neupythagoräismus. 289.
Neuromantik. 659.
Neuscholastik. *400ff. 417. 450.
Neuthomismus. 417.
New Hampshire. 556.
Newhaven. 556.
Newman, Kardinal John. 393. 414.
Nicäa, Synode von. 42. 97. *123. 167. 193. 251.
Nicaenum. 116. 312.

Nichtresistenz. 681. 683. 716.
Nicolaus I., Papst. 175. 253.
— V., Papst. 351.
Nicolaus, Heinrich. 511.
Nicole, Pierre. 334.
Niederlanden, Calvinismus in den. 303. *554. *563. 583.
—, Kirchliche Kunst in den, in nachtridentinischer Zeit. 339.
—, Religionskriege in den. 344.
— s. auch Holland.
Niklashausen, Wallfahrt nach. 301.
Nikolsburg, Friede von. 345.
Nikon, Patriarch. 182.
Nimes, Gnadenedikt von. 344. 554.
Nitschmann. 677.
Nitzsch, Karl Immanuel. 726.
Noailles, Louis Antoine, Erzbischof von Paris. 366.
Nobili, Robert. 340.
Nolaskerorden. 328.
Nomadenleben, Eintreten der Rechabiten für das. 22.
Nominalismus. *227. 233. 441. 482.
Nomokanon. 175.
Nonnotte, Claude Adrien. 371.
Norbert von Xanthen, Erzbischof von Magdeburg. 240. 242.
Nordreich Israel. 19. 23.
Noris, Heinrich. 369.
Norwegen, Äußere Verhältnisse der katholischen Kirche in, im 19. Jahrhundert. 393.
Nourry, Le. 368.
Novalis (Friedrich v. Hardenberg). 702.
Novatianus. 113.
Nürnberg, Reichstag zu. 305. 306. 308.
Nuntiatur, Päpstliche, in München. 352.

O.

Oberhoheit, Stellung des Protestantismus zu der päpstlichen. 444.
Oberthür, Franz. 363.
Oblaten-Kongregation. 329.
Obrigkeit, Stellung der, im Calvinismus. 559.
—, — —, in Luthers Theologie und Ethik. 466. 487. 489. 491. 562.
—, — —, zum Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts. 531. 547.
Occam, Wilhelm von. 222. *227. 284. 300. 483. 485.
Ochino, Bernardino. 478.
O'Connell, Daniel. 392.
Öhmbs, A. 363.
Ökumenisch. 118.
Ölung, Letzte. 231.
Österreich, Äußere Verhältnisse der katholischen Kirche in, im 19. Jahrhundert. 390f. 398.
Österreich, Kirchenpolitische Kämpfe in. 409.
—, Verfassung in, 1849. 391.
Ötinger, Christoph Friedrich. 677.
Öttingen, Alexander von. 734.
Offenbarung. 612. 615. 618.
—, Stellung des Calvinismus zur. 571.
— im Judentum. 5.
—, Stellung der, im modernen Protestantismus. 688.
Offenbarungsbegriff. 622. 623. 630. 727.
Offenbarungsglaube. 389.
— Zwinglis. 498.
Oischinger. 401.
Okkultismus. 678.
Olaf, Schoßkönig von Schweden. 192.
—, Tryggvesson von Norwegen. 192.
Oldenbarneveldt, Johann van. 565.
Ollier, J. J. 330.
Ontologismus. 401.
Opfer, Katholisches. 247. 249.
Opferritus, Jüdischer. 12.
Ophiten. 104.
Oran, Bistum. 400.
Oratorianer. 368. 370.
Oratorium, Das römische und das französische. 329.
Orden. *238. *327. 358ff. 382.
—, Aufhebung aller beschaulichen, durch Joseph II. 353.
—, — der, durch die französische Revolution. 374. 375. 377. 380.
—, — —, durch die preußischen Maigesetze. 412.
Ordination. 533.
Ordnungen, Feste kirchliche, im 2. Jahrhundert. 138.
Ordo. 231.
Ordonnances ecclésiastiques Calvins. 522.
Organisation der christlichen Gemeinden im römischen Reich. 93. 117. 151f.
— der protestantischen Kirche im 19. Jahrhundert. 714.
Origenes. *111. 116. 144. 145. 153 212. 218.
—. Sein Verhältnis zum Gnostizismus. 112.
—, Kampf gegen, als Vertreter der Durchsetzung christlicher mit hellenischen Gedanken. 168.
Orléans, Philipp von. 366.
Orsi, A. Fr. 369.
Orthodoxie, Ausgestaltung der, in den trinitarischen und christologischen Kämpfen. 166ff.
—, Verhältnis von, und Pietismus. 684f.
—, geläutert durch die Union. 728.
—, Erneuerte protestantische. 730.
Osnabrück, Bistum. 387.
Osterkreis. 251
Ostindien, Katholische Missionen in. 340f. 357.
Otto der Große. 238.

Overbeck. 739.
Overberg, Bernhard Heinrich. 388.
Ozanam. 385.

P.

Pacca, Bartolomeo, Pro-Staatssekretär Pius' VII. 352.
Pachomius. 165.
Pacius. 569.
Pagi, Antoine. 368.
Palästina. 3.
Palestrina (Johann Pierluigi). 339.
Panagia. 176. 178.
Panentheismus. 498. 500. 507. 512. 517.
Panislamismus. 712.
Pantheismus. 98. 220. 337. 371. 603. *653. 703. 704. 706.
Papalismus. 285.
Papebroeck, Daniel. 335.
Papias. 44.
Papstkirche. 200. 209.
Papsttum, sein Verhältnis zum fränkischen Königtum. 199. 207.
—, Höhepunkt seiner Macht. 209.
—, Sinken seiner politischen Macht und sein Anteil an der Politik am Ende des Mittelalters. 281 ff.
—, Luthers Anschauung vom. *485. 539.
—, Beeinflussung der äußeren Lage des, durch die französische Revolution. 374. 379.
—, Das, der neueren Zeit. 396 ff.
Papstwahl, Recht der Exklusive bei der. 356.
Parabeln Jesu. 47. 55. 62. 69.
Paracelsus, Theophrastus Bombastus, von Hohenheim. 512. 677.
Paraguay, Reduktionen von. 340.
Paraklet. 96. 98. 118.
Parias. 357.
Paris, Nationalsynode von (1811). 376.
—, Universität. 221. 225.
Parochialkirchenwesen. 254.
Partei, Prophetische, des Jesaias. 24.
Partikularismus, Kirchlicher, in der Neuzeit. *346 ff. 395. 407.
Parusie. 75. 99.
Pascal, Blaise. 334. 364. 606. 663.
Pascha, Passah. 12. 16. 251.
Paschasius Radbert. 248.
Passahmahl Jesu. 52.
Passionei, Kardinal Domenico. 369.
Passionisten. 360.
Pastoralbriefe. 76.
Pastoraltheologie, Katholische. 371.
Patriarch von Konstantinopel, seine Stellung unter der Türkenherrschaft. 177.
Patriarchalismus in Luthers Ethik. 491. 530. 551.
— in der calvinistischen Politik. 583.
Patriarchat. 118.
Patriarchen in Israel. 11. 12.
— der griechisch-orthodoxen Kirche. 166.
Patrologie, Anfänge der. 335
Patronatsrecht der Bürgerschaften und Gewerbe. 289.
— der katholischen Kirche. 314. 316.
Paul III., Papst. 303. 306. 309. 310. 318. 323. 340.
— IV., Papst. 311.
— V., Papst. 321. 327. 329. 333. 337.
Paul, Vincenz von. 329. 331.
Paulinismus, Verhältnis des, zur Religion Jesu. 621.
—, Erasmus' Stellung zum. 475.
—, Des Florentiner Neuplatonismus Stellung zum. 474.
—, Luthers Stellung zum. 437. 481. 497. 535. 669.
—, der Reformation Stellung zum. 437.
Paulus. 60. 66. 70. 75. *76. 93. 99. 102. 109. 122. 138. 213. 215. 219. 290. 434. 438. 439. 440. 441. 468. 474. 475. 483. 489. 497. 498. 521. 524. 728.
—, Bekehrung des. 76.
—, Ende des. 79.
—, Ertrag der Arbeit des. 80.
—, Einfluß des, auf die Theologie der ältesten Kirche. 94.
—, Religion und Theologie des. 80—91.
—, Weltmissionsfahrten des. 79.
Paulusbriefen, Le Fèvre d'Etaples' Kommentar zu den. 475.
Pavillon, Bischof von Alet. 349.
Pazifikation, Genter. 555.
Pazmany, Peter, Erzbischof von Gran. 345.
Pecci, Joachim s. Leo XIII.
Pedro von Brasilien. 395.
Pegnitzschäfer. 667.
Pelagius. 217.
—, Alvarus. 284.
Penn, William. 592. 683.
Pensionswesen, Zwinglis Kampf gegen das Schweizer. 501.
Pentateuch. 4.
Perfektibilisten s. Illuminaten.
Perrone, Giovanni. 400.
Persönlichkeitsidee im Calvinismus. 558. *577. 585.
— der modernen Kultur. 606. 695.
Petau, Denis. 335.
Petersen, Johann Wilhelm. 675.
Peter der Große. 182.
Petrus. 44. 49. 71. 77. 80. 134. 138.
Petrus Lombardus. 221. 222. 229. 231. 269. 333.
Pez, Bernhard und Hieronymus. 369.
Pfarrer. 254. 255. 256.

Pfarrer, Stand der, im 16. und 17. Jahrhundert. 539 f.
—, — —, im 19. Jahrhundert. 716.
Pfingsten in Israel. 16.
Pfingstkreis. 251.
Pfingstwunder. 72.
Pfleiderer, Otto. 739.
Pfründen der Kirche. 283. 285.
Pharisäer. 38. 53. 61. 63. 64. 68.
Pharisäismus. 37. 49. 70. 87.
Philadelphische Gesellschaft Jane Leades. 677.
Philaret, Patriarch. 182.
Philemon, Paulus' Brief an. 79.
Philipp II. von Spanien. 303. 554.
Philipp der Großmütige von Hessen. 503.
Philipp der Schöne von Frankreich. 241. 284. 299. 347.
Philipper, Paulus' Brief an die. 79. 88.
Philippismus. 535. 553.
Philister. 17.
Phillips, George. 389.
Philosophia Christi. 477. 480.
Philosophie, Verhältnis der, zur christlichen Kirche. 137.
—, Stellung der, in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. 224.
—, Anfänge einer neuen, im Mittelalter. 289.
—, Calvinistische. 699.
—, Betrieb der, an den reformierten Universitäten. 570.
—, Stellung der katholischen Theologie zu der neuen. 371.
—, Anfänge der modernen. 337.
—, Rolle der, in der modernen Kultur. 604.
—, Spekulative nachkantische. 703.
»Philotea« von Franz von Sales. 330.
Photius, Patriarch. 174. 175.
Physiokraten. 602.
Piaristen. 329.
Piemont, Erhebung von, gegen Österreich. 397.
—, Beseitigung des Kirchenstaates durch. 407.
Pietismus. 268. 307. 512. 514. 516. 533. 535. 537. 540. 565. 616. *662 ff. 697. 704. 706. 711. 712. 714. 720. 724. 731. 733. 744.
—, Beziehungen des, zur modernen Geisteswelt. 686 f.
—, Herrnhuter und schwäbischer. 676 f.
—, Lutherischer. 673 f.
—, Radikaler. 675 f.
—, Reformierter. 672 f.
— in Skandinavien. 684.
Pilatus, Pontius. 51. 52.
Pilgerfahrten zu den heiligen Stätten Rußlands. 184.
Pilgerväter. 556. 567.
»Pilgrim's Progress« von Bunyan. 589. 651.
Pipin der Kleine. 198. 237. 247. 250. 254.
Pisa, Konzil zu. 284.
Pithou, Pierre. 347.
Pitra, Kardinal Jean Baptiste. 418.
Pius IV., Papst. 311. 318. 319. 339.
— V., Papst. 319. 322.
— VI., Papst. 354. 355. 373. 374.
— VII., Papst. 374. 376. 379. 384. 386. 393. 394. 396.
— VIII., Papst. 387. 394.
— IX., Papst. 396. *397. 402. 404. 407. 411. 412. 414. 415.
— X., Papst. 419.
Plassmann, H. E. 401.
»Plateform of discipline« der calvinistischen neuenglischen Kirchen. 566.
Plato, Platonismus. 102. 219. 220. 223. 225. 226. 227. 289. 477. 498. 541. 696.
Platoniker von Cambridge. 700.
—, Florentiner. 474.
Plazet, Das königliche. 285. 353. 375. 398. 410.
»Pleroma« der Gnosis. 105.
Pletho, Gemistus. 175.
Pletz, Jos. 391.
Plotin. 110. 154.
Plutarch. 570. 659.
Pneumatiker. 106.
Poenitentia s. Beichte, Protestantische Privat-.
Poiret, Pierre. 677.
Poissevin, A. 336.
Polen, Calvinismus in. 553.
—, Religionskriege in. 345.
Polenz, G., Bischof von Samland. 304.
Politik des Calvinismus. 583 ff.
—, Ausgangspunkt der modernen. 651.
Polizeistaat, erwachsen aus dem Luthertum. 650.
— des aufgeklärten Absolutismus. 713.
Polyglotte, Complutenser, Antwerpener und Pariser. 336.
Polytheismus. 98.
Pombal, Sebastian Josef de Carvalho, Marquis von. 358.
Ponte, Ludwig de. 330.
Pope, Alexander. 696.
»Popenlose« in Rußland. 182. 184.
Popularphilosophie. 362.
Pordage. 677.
Porphyrius. 110. 113. 144. 153. 211.
Port Royal des Champs. *334. 354. 365.
Portugal, Neue Bistumsumschreibung in, unter Leo XIII. 414.
—, Jesuitenorden in. 324.
—, Äußere Verhältnisse der katholischen Kirche in, im 19. Jahrhundert. 395. 399.
—, Anerkennung der Reformdekrete des Trienter Konzils in. 325.
Portus. 569.
Positivismus. 604. 730.
Possinus, Petrus. 369.

Potestas jurisdictionis. *246. 283.
— ordinis. 246.
Prädestination. 216. 217. 438. 496. 520. 533. 534. 597. 612. 615. 620. 636.
—, Zurückstellung der, im Anglikanismus. 588. 593.
Prädestinationsgedanken Augustins. 216. 217.
— des Paulus. 85.
Prädestinationsgnade. 487. 570.
Prädestinationslehre, Calvinistische. 458 f. 460. 469. 480. 497. 500. 507. *517. 521. 526. 552. 560. 571. 573. *576. 577. 580. 584. 585. 586. 679.
—, Independentistische. 594.
—, Lutherische. 458 f. 493. 536. 558. 574.
Prädikanten. 255.
Präexistenz Jesu. 88.
Prämonstratenser. 240. 241. 242. 327.
Präzisismus in Holland. 672.
Prayer Book, Common, des Anglikanismus. 587.
Predigerorden. 222. 225. 243. 245. 259. 278.
Predigt im Mittelalter. 255.
—, Katholische, in nachtridentinischer Zeit. 361. 370.
— im lutherischen Kultus. 532.
Predigtamt, Dekret des Trienter Konzils über das. 313.
Presbyterianer, Presbyterianismus. 344. 555. 557. 562. 589 f. 593.
—, Englisch-amerikanischer. 562. 567. 681.
Presbyterkolleg. 117. 139. 166.
Preßfreiheit. 381. 385.
Preußen, Konvention zwischen, und dem Papst (1821). 386.
—, Kulturkampf in. 411 f.
— als Vormacht des Protestantismus. 530.
Priester in Israel. 7. 10.
»Priester, Arme«. 259.
Priesterkodex. 6. 31.
Priesterehe, Kampf gegen die. *206. 239.
»Priesterliche« in Rußland. 184.
Priesterstand, Christlicher, im 2. Jahrhundert. 147.
Priestertum, Ausbildung der Idee vom. 118.
—, Stellung des Protestantismus zum. 444.
Priesterweihe, Dekret des Trienter Konzils über die. 315.
—, Protestantische. 533.
Primat, Apostolischer. 406.
»Primato morale e civile degli Italiani« von Gioberti. 394.
Priscilla, Anhängerin des Montanus. 118.
Privatbeichte, Protestantische. *533. 543.
Privatmoral, Protestantische. 543. 715.
Probabiliorismus. 366.
Probabilismus. 366. *367.
Produktivassoziationen. 717.
Prokopowitsch, Theophan. 183.
Proletariat. 641. 644. 717.
Propheten Israels. 4. *20.
Prophetie als Quelle individueller Religiosität. 28.
—, Exilische und nachexilische, mit Ezechiel beginnende. 28.
Protestantismus, Mittelalterliche Grundlagen des. 433.
—, Die vier Grundideen des. 438 ff.
—, Moderne Elemente des. 454 ff.
—, Moderner Begriff des. 516.
—, Bedrohung des deutschen, durch den Dreißigjährigen Krieg. 529.
—, Grenzen der Wahlverwandtschaft des alten, mit der modernen Welt. 470 f.
—, Hinneigung zum, bei Cyrillus Lukaris. 177.
—, Naturbegriff des. 660.
—, Täufertum radikaler Seitenzweig des. 513.
—, Stellung des, in der modernen Welt. 606. 610.
—, —, zum Katholizismus in der Gegenwart. 624.
—, —, zur Gesellschaft der Gegenwart. 634.
—, Umbildung der theologischen Grundideen des, durch die Religionswissenschaft. 620.
— Umformung der mittelalterlichen Idee der Kirche. 436.
—, Umsetzung des, in eine philosophische Bildungsreligion. 687 ff.
—, Verhältnis des, zur Kunst. 656.
—, —, zum »deutschen Idealismus«. 699. 705.
—, Äußerer Bestand des, in der Gegenwart. 711.
Protoplasten. 536.
Provinzialkirchen im 2. Jahrhundert. 141.
Provinzialsynoden. 118. 141.
— in der Neuzeit. 316. 317. 318.
Provisionen der Kirche. 283. 285.
Prozeßordnung, Christliche. 138.
Psalmen. 33.
—, Le Fèvre d'Etaples' Übersetzung der. 475.
Pseudisidor. 203. 206.
Pseudisidorische Dekretalen. 203. 206.
Pseudoclementinen. 94.
Pseudodionysius Areopagita. 219.
Psychologie der Religion. 619.
Psychologismus des 18. Jahrhunderts. 612.
Pufendorf, Samuel von. 602. 629.
Pulververschwörung. 345.
Punktation, Emser. 352.
Puritaner, Puritanismus. 511. 515. 583. 588. 672.
— in Amerika. 556. 566.
Pusey, Puseyismus. 393.
Pythagoras. 102.

Q.

Quäker. 511. 566. 567. 589. 592. *681.
Queis, E., Bischof von Pomesanien. 304.
Quellensammlungen, Kirchengeschichtliche. 369.

Quesnel, Paschasius, Verfasser des Nouveau Testament avec des reflexions morales. 366.
Quétif, Jacques. 368.
Quietismus. *277f. 330. *367. 645.
Quirini, Angelo Maria, Bischof von Brescia. 369.

R.

Rabbinismus. 37.
Raittenau, Wolf Dietrich von. 342.
Rajah. 177.
Rampolla, Kardinal Mariano. 415.
Ranters. 589.
Raphael Santi. 249. 651.
Raskol. 184.
Rationalismus. 337. 650. 724. 730.
—, Abkehr vom. 622.
—, Führende Rolle des, im Beginn der modernen Kultur. 608. 610. 705.
—, Religiöser, im modernen Protestantismus. 362. 662. 688f. 713.
Ratramnus. 248.
Rautenstrauch, Franz Stephan. 370.
Ravignan, Xavier de. 385.
Raynaldus, Oderich. 293. 329. 335.
Realismus in der mittelalterlichen Philosophie. 227. 228.
—, Moderner. 706.
Rebellion, Englische. 590.
Rechabiten. 22.
Recht, Römisches. 443. 539. 579. 625.
—, Zusammenhang mit der Theologie. 541.
Rechtfertigung. 230. 231. *232. 312. 533. 534. 538. 540. 541. 544. 580 615. 669. 724.
— s. auch Satisfaktion und Justifikationsbegriff.
Rechtfertigungslehre. 312. 736.
Rechtsbildung in der Kirche. 134.
Redefreiheit. 381.
Redemptoristen. *360. 391. 412. 413.
Reform, Antikatholische, des 15. und 16. Jahrhunderts. 298ff.
—, Prophetische, in Jerusalem. 24f.
Reformation. 301ff.
—, Ausbreitung der. 488.
bewirkt Nachblüte des Mittelalters. 453f.
— keine einfache Erneuerung des Urchristentums. 436.
—, Sonderart der Schweizer. 495.
—, Verhältnis der, zum Mittelalter. 433.
Reformbewegung, Humanistische. 473ff.
—, Kirchliche, im 10. und 11. Jahrh. 205f.
Reformdekret von 1548. 309.
Reformdekrete des Konzils zu Basel. 347. 351.
— — — — Konstanz. 351.
— — — — Trient. *313. 322. 325. 327. 342.
Reformen, Kirchliche, Maria Theresias und Josephs II. 352ff.
Reformen in der russischen Kirche. 182.
Reformidee Luthers, Fortbildung der. 488f.
Reformparteien, Charakter der christlichen. 307.
Reformtätigkeit, Soziale, des Neuprotestantismus. 646.
Regalia spiritualis in Frankreich. 349.
Regalien. 205. *347ff. 548.
Regalienrecht in Frankreich. 347. 348. 349.
Regalienstreit in Frankreich. *348ff. 361. 365.
Regensburg, Hochstift. 377.
—, Reichstag zu. 309.
Régime, Ancien, in Frankreich. 372.
Reich-Gottes-Gedanke bei Coccejus. 673.
— — bei Leibniz. 690.
Reichskonkordat. 379.
Reichsdeputationshauptschluß von 1803. 377f.
Reichspatriarch zu Konstantinopel. 173.
Reichstag zu Augsburg. 325. 341. 342.
— zu Mainz. 352.
— zu Nürnberg (1522/23). 305. 308. 351.
— — (1524). 306.
— zu Regensburg. 309.
— zu Worms. 309. 351.
Reichstagsabschied, Augsburger. 341.
—, Speyrer. 308. 309.
Reiffenstuel, Anaklet. 370.
Reinkens, Jos. Hubert. 408.
Religion als allgemeine Vernunftwahrheit. 697.
—, Begriff der, im Pietismus. 676.
—, bestehend aus Mythos und Logos. 153.
—, Charakter der modernen. 632.
—, des römischen Staates in den ersten drei christlichen Jahrhunderten. 157.
— in der Kirche um 325. 122.
—, Israelitisch-jüdische. 473.
—, – , Ethnischer Ausgangspunkt und nachfolgende Differenzierung. 14.
—, —, Individualisierung. 33.
—, —, Patriotischer Charakter der. 20.
—, —, Probleme der. 34.
— Jesu. 42. *54.
— —, Hellenisierung der. 125.
— —, Verweltlichung der. 124.
—, Jüdische, als theoretische Lehre. 35.
— Luthers. 481ff.
—, Natürliche. 688. 701.
—, Vereinheitlichung von, und Rasse in Westeuropa. 191.
Religionsedikt, Bayerisches (1818). 386. 398. 411.
Religionsfreiheit. 375. 381.
Religionsfriede, Augsburger. 302. 306. 308. 341. 494. *528. 529.
—, Warschauer. 345.
Religionsgeschichte. 620.
Religionsgespräch in Thorn. 345.

Religionsgespräche Zwinglis. 501 502.
Religionskriege. *343ff. 355. 602.
Religionsphilosophie, Allgemeine kritische. 725.
—, Auflösungen der, im modernen Relativismus. 622.
Religionspolitik des römischen Staates. 157ff.
— Zwinglis, Eidgenössische und internationale. 502ff.
Religionspsychologie. 619. 686.
Religionstheorien, Idealistische und positivistische. 620.
Religionsunterricht. 710.
Religionswissenschaft, Allgemeine. *618ff. 697.
Religiosität, Mittelalterliche. 263ff.
—, —, Bedeutung des Humanismus für die. 290.
—, Moderne. 606. 633. 692. 725.
Rembrandt, Harmensz van Rijn. 339. 511. 657.
Remonstranten. 565. 574.
Renaissance, Begründung des ästhetischen Individualismus durch die. 657.
—, Gegensatz der, zur geistlichen Kultur. 289. 290. 302. 336.
—, Verbindung der modernen Kultur mit den Ideen der. 600.
—, Verhältnis der, zum Mittelalter. 433.
Renaissancepoesie, Wirkung der, auf die protestantischen Länder. 658.
Renan, Ernest. 609. 739.
Reni, Guido. 339.
Rennes, Erzbistum. 400.
Reservatum ecclesiasticum. 341. 343.
Residenzpflicht der Bischöfe. 314. 315.
Restauration, Kirchliche, in Deutschland im 19. Jahrhundert. 386ff. 398.
—, —, in Frankreich im 19. Jahrhundert. 384ff.
Restaurationsarbeiten, Religiös-kirchliche, des Katholizismus im 19. Jahrhundert. 383.
Restaurationstheologie, Protestantische. 731.
Restitutionsedikt Ferdinands II. 343.
Reuchlin, Johann. 483.
Reue im mittelalterlichen Bußsystem. 269. 270. 271.
Reusch, Franz Heinrich. 408.
Revolution, Englische. 514. 516. 527. 562. 596. 598. 611. 683.
—, Französische. 352. 354. *372. 380. 381. 392. 394. 395. 419. 609. 656. 697. 714.
Rhode-Island. 556. 567. 592. 681.
Rhodes, Alexander. 357.
Ricci, Mathäus. 340.
—, Scipio, Bischof von Pistoja-Prato. 354. 361.
Riccio, Bischof von Cajazzo. 406.
Richardot, Fr., Bischof von Arras. 322.
Richelieu, Armand Jean du Plessis, duc de. 348.
Richer, Edmund. 348.
Richter in Israel. 5.
Richterperiode in Israel. 17.
Rigorismus. 366.
Ripalda, Juan Martinez de. 334.
Risco, Em. 369.
Riten, Christliche. 147. 154
Ritschl, Albrecht. 729. 730. 744.
Ritterorden. 240. 241. 242.
Ritualismus. 393.
Robespierre, Maximilien. 373.
Rockfahrt, Trierer. 389.
Rodriguez, Alphons. 330.
Römerbrief des Ignatius. 94.
Rom als einzig maßgebende Hauptkirche Westeuropas. 189. 195.
—, Moralischer und politischer Primat von, für das Christentum im 2. Jahrhundert. 142.
—, Republik (1798). 374.
—, — (1849). 397.
»Roma sotterranea« von Bosio. 335.
Roman, Psychologisierender, des 18. Jahrhunderts. 658.
Romanos. 173.
Romantik. 389. 659. 684. 687. *702. 714. 723. 731. 738.
Romuald. 238.
Ronge, Johann. 389.
Rosenkranz. 255.
Rosenkreuzer. 678
Rosmini-Serbati, Antonio Graf. 394. 400. 401. 417.
Rossi, Pellegrino. 397.
Rothad von Soissons, Bischof. 203.
Rothe, Richard. 739.
Rothmann, Bernd. 509.
Rous, Francis. 673.
Rousseau, Jean-Jacques. 638. 658. 696.
Rubeis, B. M. 370.
Rubens, Peter Paul. 339.
Rudolf II., Kaiser. 326. 343. 345.
Rue, De la. 368.
Rufinus. 236.
Ruinart, Thierry. 368.
Ruskin, John. 717.

S.

Sabaoth. 23.
Sabatier, Pierre. 368. 370. 730.
Sabbat. 11.
Sacco di Roma. 306.
Sachsen, Apostolisches Vikariat in. 387.
Sadduzäer. 38.
Säkularisation in Deutschland. 377. 395.
— des religiösen Idealismus. 593.
— des Staates. 624ff.
Säkularisationsdekret von 1790, Französisches. 374.
— von 1892. 377.
Saenz d'Aguirre, Jos. 369.

Sailer, Johann Michael. 371. 389.
St. Cyran. 334.
St. Vannes und St. Hidulph, Kongregation. 327. 359.
Sakralsystem, Kirchliches. 247.
Sakralwesen, Stellung von Erasmus' Theologie zum hierarchischen. 476. 478.
—, Stellung Zwinglis zum hierarchischen. 500. *501.
Sakramente. 434.
—, Katholische. 90. 121. 147. 201. 217. *231. 246. 269. 274. 312. 462. 500.
—, Auffassung der, im Calvinismus. 568.
—, Gleichgültigkeit des Pietismus gegen die 664.
—, Protestantische. 456. 484. 533. 736.
—, Herabsetzung der, zu reiner Zeremonie im Puritanismus. 589.
—, Verwerfung der, bei den Quäkern. 682.
Sakramentsbegriff, Katholischer. 456f.
—, —, seine Beseitigung im Pietismus. 667.
—, —, seine Auflösung durch den Protestantismus. 457. 484.
Sakramentsidee Zwinglis. *500. 507.
Sakramentslehre, Mittelalterliche. 437.
Sales, Franz von. *322. 329. 330.
Salesianerinnen. 329.
Salle, J. B. de la. 360.
Salmasius, Claudius. 569.
Salomo. 18. 19.
Salviato, Kardinal. 322.
Salzburg, Universität. 370.
Samaria. 19.
Sanktion, Pragmatische, Ludwigs des Heiligen. 346.
—, —, von Bourges (1438). 286. 347.
Sanmarthanus, Dionysius. 368.
Sanseverino, Gaetano. 400.
Sarbiewski, Matth. Kasimir. 339.
Satan. 201. 202.
Satisfaktionslehre. 492. 512. 676, s. auch Rechtfertigung und Justifikationsbegriff.
— des Paulus. 84.
Satornil, Gnostiker. 105.
Saul. 17.
Savonarola, Girolamo. 273. 300.
Scaliger, Joseph. 569.
Schäzler, Konstantin von. 401. 402.
Schall, Johann Adam. 341.
Schannat, Friedrich. 369.
Scheeben, Matthias Joseph. 401.
Scheffler, Johann s. Angelus Silesius.
Schell, Herman. 417. 418.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 390. 605. 699. 703. 731.
Schepl. 14.
Schiller, Friedrich. 659. 702.
Schisma, Das große. 281. 284. 286. 299.
—, Das kleine, von Utrecht. 366.
Schlange, Eherne, Moses'. 12. 24.
Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel. 516. 613. 614. 622. 687. 692. 699. 702. 703. 705. *725. 727. 729. 737.
Schmalfuß. 363.
Schmalkaldische Artikel. 309. 312.
Schmalkaldischer Bund. 306. 309. 503.
Schmaltzgrueber, Franz. 370.
Schmid, Alois. 402.
—, Xaver. 401.
Schneider, Eulogius. 362.
Schöttgen. 480.
Scholastik, Mittelalterliche. *221. 246. 291. 312. 336.
— nach dem Trienter Konzil. 332.
—, Luthers Stellung zur. 482.
—, Reaktion gegen die, im 18. Jahrhundert. 370.
Scholz, J. M. A. 390.
Schopenhauer, Arthur. 659.
Schottland, Calvinismus in. 555. 561. 562.
—, Independentismus in. 590ff.
—, Religionskriege in. 344.
—, Wiederherstellung der Hierarchie in. 414.
Schrift, Autorität der Heiligen, im Calvinismus. 560.
—, — — —, in der katholischen Lehre. 312. 332.
—, — — —, bei den Reformatoren. 452f. 484. 489. 504.
—, Kämpfe im Luthertum um das Verhältnis von Geist und. 535.
Schriftauslegung, Reformatorische. 504.
— —, Normen der. 535.
Schrifterklärung. 116.
—, Dekrete des Trienter Konzils über die. 313.
Schriftgelehrte. 50.
Schriftprinzip, Protestantisches. 332.
Schürmann, Anna. 583.
Schütz, Johann Jakob. 675.
Schulbrüder. 360.
Schule, Einfluß Franckes auf die. 675.
—, Trennung der, von der Kirche. 710.
—, Theologische, von Alexandria. 110. 111.
Schulen, Lateinische und „deutsche". 257.
Schulphilosophie, Staatlich geschützte, des Protestantismus. 450.
Schulstreit, Braunsberger. 411.
Schultheologie des Luthertums. 536.
Schulwesen des Luthertums. 538f.
Schwärmer, Wittenberger und Zwickauer. 507.
Schweden und Norwegen, Entwickelung der lateinischen Kirche in. 198.
—, Religionskriege in. 344.
— als Schützer des Protestantismus. 529.
—, Äußere Verhältnisse der katholischen Kirche in, im 19. Jahrhundert. 393.
Schweikardt, Johann. 342.
Schweiz, Bundesverfassung in der (1848). 392.
—, Äußere Verhältnisse der katholischen Kirche in der, im 19. Jahrhundert. 391f.
—, Kirchenpolitische Kämpfe in der. 410. 413.

Schweiz, Zwinglianismus und Calvinismus in der. 302. 533.
Schwenkfeld, Schwenkfeldianismus. 307. 488. 512. 664. 677.
Schwertbrüder. 241.
Schwestern, Barmherzige. 329.
— von der Zuflucht. 329.
— des freien Geistes. 278.
Scupoli, Lorenzo. 330.
Scythen, Vordringen der, bis Ägypten. 25.
Seckendorf, Veit Ludwig von. 530. 546. 548. 550.
Sedekia ben Josia. 27.
Sekten. 257. 260. 436. 437. 506. 631. 663.
—, Verhältnis der, zu Staat und Kirche. 513. 706f
Sektenwesen, Russisches. 184f.
„Selbstbekenntnisse" Augustins. 211.
Selbstbewußtsein, Messianisches, Jesu. 56.
Seligkeit nach lutherischer Lehre. 462. 463.
Seminardekret des Trienter Konzils. 315.
Semipelagianismus. 364.
Semler, Johann Salomo. 362. 481. 686. 724. 725.
Seneca, M. Annaeus. 477. 498. 570. 659.
Senestrey, Ignaz von, Bischof von Regensburg. 405. 406.
Sentgericht. 260.
Separation. 507. 508. 673. 675.
Septemberrevolution der Niederlande. 392.
Serarius, Nikolaus. 336.
Servais Sairuels. 327.
Servede, Michel. 478.
Seßhaftigkeit, Einspruch der Rechabiten gegen die. 22.
Seuse, Heinrich. 255. 278.
Sewall. 567.
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Graf von. 653. 700.
Shakespeare, William. 657. 658.
Sibyllinenbücher. 100.
Siebenbürgen, Religionskriege in. 345.
Sigismund III. von Schweden. 344.
Silvester, Pope. 181.
similitudo Dei. 467.
Simon der Magier. 94. 105.
Simon, Richard. 370.
Simonie, Kampf gegen die. 206. 346.
Simons, Menno. 510.
Sinai. 8.
Sinnlichkeit, Recht der, in der modernen Kultur. 657ff.
Sirleto, Kardinal Guiglielmo. 322.
Sirmond, Jakob. 335.
Sittengesetz, Christliches. 690.
—, Natürliches. 465. 486. 487. 493.
—, Übernatürliches. 463.
Sittlichkeit, Luthers Auffassung der weltlichen und sozialen. 486
Sixtus IV., Papst. 272. 282.
Sixtus V., Papst. 320. 327.
— Senensis. 336.
Skandinavien, Luthertum in. 302. 529.
—, Äußere Verhältnisse der katholischen Kirche in, im 19. Jahrhundert. 393.
Skeptizismus. 211. 227. 228. 371. 706.
Skiten. 178.
Sklavenbefreiung. 684. 712.
Sklaverei in Amerika. 556. 567.
Sleidan, Johann. 310.
Smith, Adam. 594.
—, John. 681.
Sollier, J. B. du. 369.
Somasker. 328.
»Sonderbund« der katholischen Schweizer Kantone. 391.
Sorbonne. 348. 349.
—, Widerspruch der, gegen den Jesuitenorden. 324.
Soto, Dominicus. 333.
Souveränitätsidee des Staates. 625.
Sozialdemokratie. 718. 719.
Sozialethik, Christliche. 644.
— des Luthertums. 550. 635.
Sozialismus des Calvinismus. 578. 636.
—, Christlich-lutherischer, der Gegenwart. 716. *717.
—, Moderner. 639f.
—, Bekämpfung des, durch den Katholizismus. 643.
Sozini, Lelio und Fausto. 478.
Sozinianer. 307. 312. *478. 480. 510. 511. 689.
Soziologisches Grundschema im Katholizismus und Altprotestantismus. 635f.
— —, Modernes. 636.
Spättaufe. 506. *508 512. 681.
Spalding. 621.
Spanien, Kirchenpolitik in, im 14. und 15. Jahrhundert. 287.
—, Jesuitenorden in. 324.
—, Katholische Kirche in, seit der französischen Revolution. 394f. 399.
—, Anerkennung der Reformdekrete des Trienter Konzils in. 325.
—, Einführung der fakultativen Zivilehe in. 414.
Spe, Friedrich. 332. 340.
Spekulation, Katholische theologische, im 19. Jahrhundert. 389.
Spencer. 657.
Spener, Philipp Jacob. *673f. 675.
Speyer, Reichstagsabschied von. 308. 309.
Spiegel, Graf Fr. v., Erzbischof von Köln. 387.
Spinoza, Benedict. 371. 480. 511. 565. 566. 618. 653. 676. 727.
Spiritismus. 678.
Spiritualen des Minoritenordens. 259.
Spiritualismus, Spiritualisten. 511f. 514. 515. 516. 537. 572. *677f.
Spitalbruderschaften. 244.

Sprache, Annahme der aramäischen, durch die Juden. 36.
—, Einführung der deutschen, in den lutherischen Kultus. 532.
Staat, Augustins Auffassung vom. 202.
—, sein Zweck nach dem Luthertum. 487. 491. 548.
—, — — — moderner Auffassung. 614. 625.
—, Rein weltlicher. 602. 611. 671.
—, Römischer; seine Umbildung im 3. Jahrhundert nach Chr. 132.
—, —; — Verkuppelung mit der Kirche durch Konstantin. 133.
—, —; — Entwickelung in der Richtung auf die Kirche. 156ff.
—, —; — Religion in den ersten drei Jahrhunderten. 157.
—, sein Verhältnis zu den Kirchen in der Neuzeit. 626.
— und Kirche, Einheit von, nach dem calvinistischen Kirchenbegriff. 559.
— — —, Trennung von, in Frankreich. 381. 419.
Staatenfamilie, Christliche. 447. 448.
Staatsbegriff, Mittelalterlicher und moderner. 624.
Staatsideal, Calvinistisches. 584.
Staatskirche, Christliche. 160.
Staatskirchen in den Niederlanden. 563. 709.
Staatskirchenrecht, Modernes. 447.
Staatskirchentum. 321. 346. 353. 378. 380. 387. 391. 398. 403. 411. 627.
— des Luthertums. *531ff. 560.
—, Gegensatz des Independentismus gegen das. 595.
—, — — Pietismus gegen das. 514.
—, — — Täufertums gegen das. 515.
—, Protestantisches. *446ff. 513. 531. 663. 705. 716.
Staatslehre Lockes. 594.
Staatssozialismus. 639.
Staatstheorie, Neue. 626.
Staatsvertrag, Lehre vom. *585f. 602. 626. 627. 628. 650.
Stände, Haupt-, der mittelalterlichen Ethik. 547.
Stätten, Heilige, in Israel. 12.
Stahl, Georg Anton, Bischof von Würzburg. 406.
Stand, Der dritte. 372.
Standesherren im 16. und 17. Jahrhundert. 548.
Standesrecht, Kirchliches. 156.
Statthalter Gottes, Papst als. 210.
Stattler, Benedikt. 371.
Staudenmaier, Franz Anton. 390.
Staupitz, Johann von. 483.
Steen, Cornelius van den. 336.
Stefan II., Papst. 199.
Stegmann, Josua. 446.
Stellvertretung in der christlichen Ethik. 464.
Stephanus, Diakon. 75.
Steuerfreiheit der geistlichen Anstalten und Personen. 209. 353.
Steuerrecht des Staates. 548.
Stevin. 565.
Stiftshütte. 3.
Stiltinck, Joh. 369.
Stoa. 289. 456. 480. 696.
Stöcker, Adolf. 717. 718.
Stöckl, Albert. 401.
Stöger. 363.
Stolberg, Graf Friedrich Leopold von. 388.
Strafen für die Ketzer. 261.
Strafgedanke der katholischen Ethik. 462. 463.
Strafrecht des Staates. 548.
Straßburg als Sitz des Täufertums. 509.
—, Einfluß von, auf den Calvinismus. 552.
Strauß, David Friedrich. 703. 739.
Stremayr, Karl von. 409.
Stroßmayer, Josef Georg, Bischof von Diakovár. 407. 408.
Stunden, Kanonische. 253.
Stundismus. 185.
Suarez, J. B. 333. 334.
Subjektivismus, Religiöser, des Täufertums. 514.
Sünde, Auffassung der, im deutschen Idealismus. 701.
—, — —, im Pietismus. 667.
—, — —, in der reformierten Theologie. 572.
— im abendländischen Dogma. 229. 268. 274.
—, Luthers und des Luthertums Begriff der. 469. 537. 541. 544. 646.
—, Stellung der modernen Kultur zur. 615.
—, Zwinglis Auffassung der. 499.
— und Tod, fortgeschafft durch Christi Tod. 81.
Sündenfall. 435. 444. 467. 492. 505. 536. 605. 618. 642. 653. 654.
Sündenlehre Augustins. 215. 229.
— im Katholizismus. 660.
Sündenvergebung in Calvins Religion. 573. 656. 660.
— — Luthers Religion. 439. 440. 459. 491. 513. 533. 536. 540. 635.
Suffragien. 265. 266. 272.
Sulpizianer. 329. 331.
Summepiskopat in der protestantischen Landeskirche. 710.
Supranaturalismus der reformatorischen Sekten. 506.
—, Mittelalterlicher. 433. 477. 482. 492. 496.
—, —, Bekämpfung des, durch die moderne Kultur. *601ff. 612.
—, —, — — durch die Metaphysik. 471.
—, —, seine Einschränkung durch Luthertum und Calvinismus. 459.
— im Calvinismus. 558. 559.
—, Bekämpfung des, durch den Pietismus. 676.
—, Rationaler. 688. 730.

Supranaturalismus Zwinglis. 497.
Surius, Laurentius. 335.
Susannageschichte im Danielbuch. 110.
Suyskens, C. 369.
Swammerdam, Jan. 565.
Swedenborgianer. 677.
Swetschine, Sophie. 400.
Syllabus Pius' IX. 400. *402. 415.
Symbol, Apostolisches. 200. 256.
Symbole der christlichen Kirche. 147. 154.
— des ausgehenden Heidentums. 248.
Symbolo-Fideisten. 730.
Symeon von Thessalonich. 175.
Synedrium. 51. 52.
Synkretismus, Stoischer. 618.
Synod, Heiliger dirigierender, in Rußland. 182.
Synodalkirchen, Niederrheinische und ostfriesische. 553. 562.
Synodalverfassung, Calvinistische, in Frankreich. 562.
Synodalwesen, Protestantisches. 713.
Synode zu Dordrecht. 564.
— — Ephesus. 169.
— — Jerusalem. 177.
— — Konstantinopel. 167. 173.
— — Nicäa. *123. 171.
—, Hundertkapitel-. 181.
—, Ökumenische. 284.
— von Pistoja. 354.
Synoden der Bischöfe und Metropoliten. 117. 193. 283.
Synoptiker, Geschichtswert der. 44.
—, Paulinischer Einschlag in den Evangelien der. 95.

T.

Täufertum. 442. 472. *505 ff. 525. 528. 533. 566. 575. 589. 590. 677. 681.
—. Seine dogmen- und religionsgeschichtliche Stellung. 513 ff.
—. Seine aggressiv-apokalyptische Gestaltung. 509.
—. Seine Fortwirkung im Independentismus. 510.
—, Bedeutung seines Sieges auf reformiertem Boden. 595.
—. Seine Mischung mit dem Antitrinitarismus. 511.
Talleyrand, Bischof von Autun. 374.
Tanner, Adam. 336.
Taparelli, Luigi d'Azeglio. 400.
Tassin, René Prosper. 368.
Tasso, Torquato. 339.
Tassoni, Alessandro. 338.
Tatian. 101. *108.
Taufe. 147. 171. 210. 217. 231. 247. 255. 500. 685.
— in der jerusalemischen Urgemeinde. 74.
Taufe bei Luther und dem Luthertum. 459. 484. 533. 536. 674.
— bei Paulus. 90.
— im Pietismus. 667.
— in der reformierten Theologie. 573.
— Trinitarische. 98.
Taufgesinnte. 510.
Taufgnade. 438. 533. 536. 674.
Tauler, Johannes. 255. 278. 483.
Taylor, Jeremy. 588.
Teellinck, W. 673.
Tempel Salomos zu Jerusalem. 18.
Tempelbau unter Darius Hystaspis. 29.
Templerorden. 241. 281.
Territorialfürstentum, Entstehen seiner Souveränität in den konfessionellen Kämpfen des 16. und 17. Jahrhunderts. 529. 531.
Territorialsystem in Deutschland. 326. 342. 529. 530.
Tertullian. 110. 113. 118. 119. 123. 143. 148. 152. 155. 214. 341.
Testament, Altes. 2. 68. 93. 109. 115. 145. 463. 490. 541. 621. 739.
—, —, seine Bedeutung für den Calvinismus. 521. 572. 575. 579. 584. 598. 599.
—, Neues. 60. 61. 100. 109. 113. 433. 436. 437. 438. 463. 504. 579. 580. 621. 666. 671. 736.
—, Griechisches Neues, des Erasmus. 476.
Testamente der 12 Patriarchen. 100.
Tetzel, Johann. 272.
Teufel. 136. 492. 493. 497. 537. 545 603.
— s. auch Satan.
Textverfälschungen in der religiösen Literatur im 2. Jahrhundert. 101.
Theatiner. 328. 330.
Theismus. 593.
Theodizee. 519. 605.
Theodor von Studion. 173. 176.
Theodoret. 170.
Theodosius der Große. 133. *160. 190. 195.
Theodosius II. 169.
Theokratie in der christlichen Kirche. 133.
— in Israel. 8 f.
—, Entstehung der päpstlichen. 203. *204 ff.
Theologenfakultät. 538.
Theologie Augustins. 214.
—, Calvins. 517 ff.
»—, Deutsche«. 506.
— des Erasmus. 475 ff.
—, Evolutionistisch-spekulative protestantische. 737 ff.
—, Katholische nachtridentinische. 332ff. 368ff.
—, Konflikt zwischen der traditionellen, und der Naturwissenschaft in nachtridentinischer Zeit. 337 ff.
— Luthers. *481 ff. 492.
— des Luthertums. 535 ff.
—, Mittelalterliche. 218 ff.
—, —, Verhältnis der, zum Humanismus. 290f.

Theologie des Neuprotestantismus. 721.
—, Reformierte. 571 ff.
—, Rein historische protestantische. 739 ff.
— Zwinglis. 497.
Theophilus von Alexandria. 168.
— von Antiochia. 101.
Theraphim. 13.
Theresia, Die heilige. 327. 330.
Thesen Luthers. 301. 484.
Thessalonicherbrief, II. 76.
Tholuck, Friedrich August. 731. 744.
Thomas von Aquino. 222. *225. 226. 227. 230. 232. 233. 253. 272. 333. 416. 417. 475.
Thomasius, Christian. 686.
—, Gottfried. 734. 744.
Thomassin, Louis. 370.
Thomismus. 451.
Thora. 10.
Thorn, Religionsgespräch in. 345.
Tittmoning, Kongregation in. 328.
Titus, Reisegefährte des Paulus. 78.
Tizian, Vecellio. 339.
Todsünden. 229. 231. 268. 269. 272.
Todt, Rudolf. 718.
Toleranzakte, Englische (1689). 681.
Toleranzbegriff. 629. 691.
Toleranzedikt Josephs II. 353.
Toleranzgedanke im Pietismus. 664.
— im Quäkertum. 683.
— im Täufertum. 515.
Toleranzlehre des Staates in Holland. 565.
Toletus, Franciscus. 333.
Tolstoi, Graf Leo N. 659.
Tournely, Honoré. 370.
Tournemine, J. R. 370.
Tournon, Patriarch von Antiochien. 357.
Toustain, Charles François. 368.
Touttée. 368.
Toynbee, Arnold. 717.
Tradition, Apostolische. 114 f.
— als Glaubensquelle in der katholischen Lehre. 312.
Traditionalismus. 219. 384. 724.
—, Volkswirtschaftlicher. 550.
Transsubstantiation. 248.
Trappisten. 360.
Trennung von Staat und Kirche in Frankreich. 381. 419.
— — — — — durch den Sieg des Täufertums. 595.
— — — — —, Verhältnis des Calvinismus zum Gedanken der. 587.
Trient, Konzil von. *308–318. 319. 320. 322. 324. 325. 332. 333. 342. 355.
—, Fürstbistum. 378.
Trier, Universität. 363.
Trinitätsidee, Trinitätsdogma. 98. 214. 215. 390. 479. 491. 493. 536. 621. 724. 738.
Trinitarierorden. 328.
Trinitatisfest. 252.
Tübinger Schule, Katholische. 402.
— —, Protestantische. 739. 744.
Tunkers. 681.
Turgot, Anne-Robert Jacques. 655.
Turretin, Alphons. 480.
Tutiorismus. 366.
Twesten, August. 726.
Tyrannenmord, Stellung des Calvinismus zum. 555. 563.

U.

Ubaghs, C. 401.
Ubiquitäts-Christologie. 535.
Überlieferung s. Tradition.
Überlieferungsstoff der Antike und des kirchlichen Altertums. 218.
Übernatur. 465. 467. 469. 486. 572.
Ughelli, Ferdinando. 369.
Ultramontane in Frankreich. 400.
— in Deutschland s. Zentrumspartei.
Unfehlbarkeit des Papstes. 348. *405. 407. 408.
— des Lehramtes des römischen Papstes. 406.
Ungarn, Calvinismus in. 553. 583.
—, Nichtveröffentlichung der Reformdekrete des Trienter Konzils in. 325.
—, Religionskriege in. 345.
Unigenitus, Bulle, Clemens' VI. 484.
unio mystica. 544.
Union. 713. 727.
—, Brester. 181.
—, Utrechter. 555.
Unionsbestrebungen in der griechisch-orthodoxen Kirche. 169. 177. 189. 193.
Unionsversuche, Konfessionelle. 355.
Unitarier. 705.
»Univers«, Zeitung Veuillots. 385.
Universalien. 227.
Universalismus. 346. 512.
Universalstaat. 447.
Universitäten. 221. 224. 234. 237. 315. 710.
—, Katholische, in Frankreich. 414.
—, Lutherische. 538.
Universitätswesen, Reformiertes. 568 f.
Unkirchlichkeit, Gründe der, des Kulturprotestantismus der Gegenwart. 706.
Unsterblichkeit. 614. 696.
Upsala, Kirchenversammlung von (1593). 344.
Urban IV., Papst. 252.
— VIII., Papst. 320. 321. 334. 337. 340. 363.
Urchristentum. 504.
Urstand, Lehre vom. 467. 479. 513. 536. 618.
Ursulinerinnen. 329.
Utilitarismus in der pietistischen Ethik. 671.
Utraquisten. 288.
Utrecht, Union von. 555.
—, Das kleine Schisma von. 366.

V.

Väter der christlichen Lehre. 329.
— vom hl. Geist. 412. 413.

Vagantenleben. 257.
Valentia, Gregor von. 336.
Valentinian I., Kaiser. 160.
Valentinus, Gnostiker. *105. 107. 114.
Vallarsi, Domenico. 369.
Vallombrosaner. 238.
Valois, Henri de. 369.
Variata. 528.
Vasquez, Gabriel. 334.
Vaterunser. 256. 268.
Vatikanische Bibliothek und vatikanisches Archiv, eröffnet durch Leo XIII. 418.
Vatikanisches Konzil. 320. 351. *404. 415.
Vatke, Wilhelm. 40. 739.
Vatopädi, Schule im Athoskloster. 177.
Vega Carpio, Felix Lope de. 339.
Velasquez, Diego Rodriguez de Silva y. 338.
Venedig. 321.
Verbiest, Ferdinand. 341.
Verdienst. 232. 233. 264. 274.
Vereinswesen, Pietistisches. 714. 715.
Verfassung, Hierokratische, des Volkes Israel. 3.
— der christlichen Kirche im 3. Jahrhundert. 151.
Vermittelungstheologie, Protestantische. *725. 736. 737.
Vernunft, Stellung der, in der mittelalterlichen Scholastik. 226.
—, — —, in der modernen Ethik. 613.
—, — Luthers zur. 482.
—, — Schleiermachers zur. 613.
—, Kultus der, in Frankreich. 373.
»Vernunft überhaupt« bei Kant. 702.
Vernunftgehalt der Religion. 698.
Vernunftwahrheit, Religion als allgemeine. 697. 737.
Veronese, Paolo. 339.
Vetorecht, Irisches. 386.
Veuillot, Louis. 385.
Vicari, Hermann von, Erzbischof von Freiburg. 398.
Victor, Bischof von Rom. 119.
— Emanuel I. von Italien. 394.
Vienne, Konzil zu. 272.
Vikariat, Apostolisches, Sachsens und des Nordens. 387.
Vinet, Alexandre. 687. 739.
Viret, Pierre. 553.
Visitation, Bischöfliche. 260. 261. 316.
Vittoria, Franziskus de. 333.
Völkerrecht. 602.
Voet, Gisbert. 565. 583. 672. 673.
Vogl, Abt Cölestin. 359.
Volkskirche, Protestantische, in der Neuzeit. 627. 629. 631. 707. 708.
—, —, — — —, ihre rechtliche Reorganisation. 709f.
Volksleben, Religiöses katholisches, der nachtridentinischen Zeit. 331f. 363f. 380.
Volksreligion, Russische. 183.
Volksschulunterricht, Lutherischer, im 16. und 17. Jahrhundert. 539.
Volkssouveränität im Calvinismus. 563.
Volksunterricht, Religiöser. 255ff.
Vollkommenheitsideal, Protestantisches. 464f.
Voltaire, Voltairianismus. 371.
Voluntarismus. 498. 520. 572.
Vorreformatoren. 300.
Vossius, Gerhard Johann. 569.
Vulgata, Offizielle katholische Ausgabe der. 320.

W.

Wagner, Richard. 659.
Wahrheit, Doppelte. 228.
Wahrheitsbegriff, Religiöser. 447. 449. 461. 514. 587. 590. 607.
Waisenhaus, Franckes Hallisches. 666. 675. 720.
Waldburg, Gebhard Truchseß von. 343.
Waldenser. 255. *257. 262. 288. 300.
—, Piemontesische. 553.
Waldes von Lyon. 242. 257.
Wallfahrt nach Niklashausen. 301.
Ward, Maria. 360.
Warschau, Religionsfriede von. 345.
Weber, Theodor. 408.
Weib. Seine Beurteilung in der mittelalterlichen Kirche. 279.
—. Seine Unterordnung unter den Mann bei Paulus. 89.
Weigel, Valentin. 512. 664.
Weihegewalt des Klerus. 246f.
Weihen, Ungültigkeitserklärung der anglikanischen. 414.
Weihnachtskreis. 251.
Weinbau, Einspruch der Rechabiten gegen den. 22.
Weishaupt, Adam. 363.
Welt, Zweiteilung der, nach Luthers Theologie. 492f. 494.
Weltbejahung der protestantischen Ethik. 464.
— des Pantheismus. 654.
Weltbild der modernen Naturwissenschaft. 604. 617. 652.
Weltflucht s. Askese.
Weltgericht. 54.
Weltidee der modernen Kultur. 604.
Weltklerus. *360ff. 382.
Weltleben, Herrschaft der Kirche über das. 504.
—, seine Stellung im mittelalterlichen kirchlichen System. 279.
Weltvernunft, Göttliche. 701. 703. 738.
Werke, Gute. 213. 231. *264. 268. 269. 274. 438. 439. 462. 534. 536. 541. 544. 612.
Werner, Karl. 402.
Wesley, Charles und John. 678. 679. 680.
Wessenberg, Ignaz H. Freiherr von. 379. 388.
Westfälischer Friede. 321. 326. 343. 344. 351. 355. 381. 529. 555.
Westminster-Confession. 590. 628.

Westminster, Erzbistum. 397.
Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, Begründer der historischen Kritik des Alten Testaments. 4. 40. 739.
Wettstein. 480.
Whitefield, George. 678. 679. 680.
Wichern, Johann Hinrich. 718. 720.
Widerstand gegen die Obrigkeit nach der Ethik des Luthertums. 546.
— — — —, Auffassung des Calvinismus über den. 555. 561. 563. 567. 650.
Wied, Hermann von. 343.
Wiederbringung aller Dinge, Origenistische. 512.
Wiedertäufer. 508, s. auch Baptisten und Täufertum.
Wien, Friede von. 345.
Wiklif, Johann von. 259. 285. *288. 300.
Wilhelm der Eroberer. 205.
— III. von England. 527. 566. 591. 592.
— von Oranien. 555.
— IV., Herzog von Bayern. 324.
— I., Deutscher Kaiser. 411.
— I., König der Niederlande. 392.
— II. von Holland. 392.
— Pfalzgraf von Pfalz-Neuburg. 326.
Wille, Freier sittlicher, bei Kant. 701.
Willens-Primat bei Duns Scotus. 226.
Willens-Souveränität Gottes, Calvinistischer Begriff der. 572. 577.
Williams, Roger. *592. 681.
Winckelmann, Johann Joachim. 658.
Windthorst, Ludwig. 413.
Winthrop. 566.
Wirren, Kölner. *387. 389. 391. 398.
Wirtschaftsleben des Calvinismus. 581 ff.
Wirtschaftspolitik des Luthertums. *550. 582.
Wiseman, Nicholas Patrick Stephen, Kardinal und Erzbischof von Westminster. 393.
Wishart. 555.
Wissenschaft, Führende Rolle der, in der modernen Kultur. *603 ff. 614.
—, Stellung der modernen, gegen die protestantische Askese. 650.
Wittenberg als Musterbild der lutherischen Universitäten. 538.
—, Biblizistisch-augustinische Theologieschule in. 483.
Wittmann, Michael. 389.
Wladimir Monomach. 180.
— von Rußland. 179.
Wladislaus IV. von Polen. 345.
Wochenschriften, Moralische, des 18. Jahrhunderts. 658.
Wörter. 401.
Wolf. 363.
Wolff, Christian. 362. 371. 595. 617. 725.
Wollmann. 408. 411.
Worms, Reichstag zu. 309.
»Wort«, Das, seine zentrale Bedeutung im Protestantismus. *452. 458. 532. 557.
Wucher. 582.
Württemberg, Kirchengesetz in. 398.
—, Pietismus in. *677. 678.
Würzburg, Universität. 363.
Wunder in der christlichen Kirche. 154.
—, Stellung der Lutherischen Ethik zum. 465.
—, — der modernen Kultur zum. 605. 616.
Wunderglaube im Pietismus. 666. 674.
Wynfrith-Bonifatius. 191. *198. 237.
Wyttenbach, Daniel. 496.

X.

Xaver, Franz. 340.

Z.

Zaccagni, L. A. 369.
Zacharias, Papst. 199.
—, Prophet. 29.
Zebaoth s. Sabaoth.
Zehngebote. 256.
Zehnstämme, Losreißung der, von Juda. 19.
Zehntbill, Irische. 392.
»Zeitschrift, Theologische«. 391.
Zensur, Forderung der, im Protestantismus. 450. 548.
—, Leibnizens Vorschlag der Übertragung der, an die Akademie. 692.
Zentralismus in der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts. 395 ff.
»Zentralverein« R. Todts. 718.
Zentren des Christentums im 2. Jahrhundert. 139.
Zentrumspartei. 411. 413.
Zenturien, Magdeburger. 293.
Zigliara, Tommaso Maria. 400.
Zins, Stellung des Calvinismus zum. 526. 578. 582.
—, — — Luthertums zum. 551.
Zinzendorf, Graf Ludwig von. 677.
Zion. 72.
Zisterzienser s. Cisterzienser.
Zivilehe. 374. 414.
Zivilkonstitution des französischen Klerus von 1790. *372 f. 374.
Zölibat. 455.
—, Aufhebung des, durch die französische Revolution. 374.
—, — —, im Altkatholizismus. 409
Zürich, Reform Zwinglis in. 501.
Zurbaran, Francisco de. 338.
Zwangsbuße. 260.
Zwingli, Huldreich. 482. 488. 491. *495 ff. 507. 508. 517. 520. 521. 522. 524. 525. 595. 618. 657.
Zwinglianismus. 302. 307. 328.
—, Beeinflussung des, durch den Calvinismus. 553.
—, Stellung des, zum neuen Kirchenbegriff. 628.

Druck von B. G. Teubner in Dresden.

Date Due

JAN 30 1948			
OCT 30 '52			

Library Bureau Cat. no. 1137

Sch.R: 270 G389W 227242

SCHOOL OF RELIGION

Duke University Libraries
D02515658W